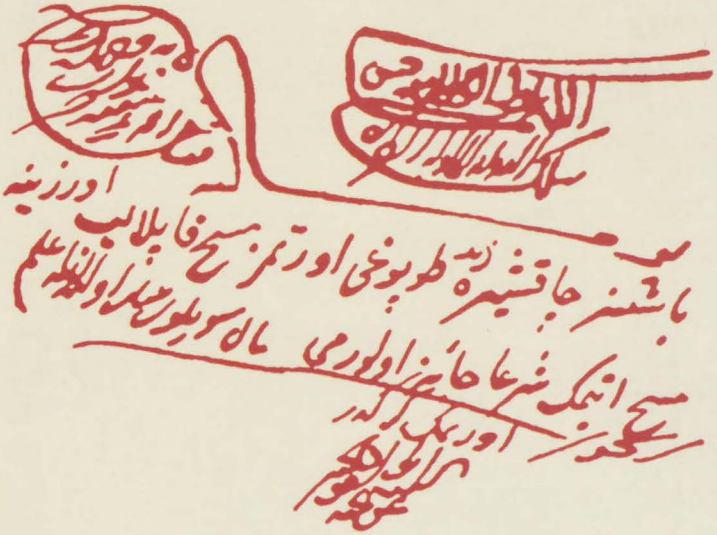
Sami Zubaida

İSLÂM DÜNYASINDA HUKUK VE İKTİDAR

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



SAMI ZUBAIDA

1937'de doğan Irak asıllı Sami Zubaida, İslâm siyaseti ve Ortadoğu'da sosyo-ekonomik süreçler alanlarında çalışmaktadır. Londra Üniversitesi Birkbeck College'den siyaset bilimi ve sosyoloji profesörü olarak emekli olan yazar, New York Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku ve siyaseti üzerine dersler vermektedir. Aynı zamanda *Middle East Report*'un danışman editörlüğünü yapan ve *Economy and Society*'nin yayın kurulunda yer alan Zubaida'nın dilimizde *Islam, People and State* (*İslam, Halk ve Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994) ve *Culinary Cultures of the Middle East* (*Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000) adlı kitapları yayınlanmıştır.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SAMI ZUBAIDA
İSLÂM DÜNYASINDA HUKUK VE İKTİDAR
Çevirenler Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak

Law and Power in the Islamic World
Copyright © Sami Zubaida, 2003

Published by Arrangement With I. B. Tauris & Co Ltd, London

I. B. Tauris & Co Ltd'nin işbirliği ile yayınlanmıştır. Kitabın orijinal İngilizce baskısının adı *Law and Power in Islamic World*'dür ve I. B. Tauris & Co Ltd tarafından yayınlanmıştır.

Türkçe yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığı ile alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 197
Düşünce Tarihi 4

ISBN 978-605-399-021-5

Kapak Şeyhülislâm Ebussu'Öd Efendi'nin bir fetvası: "Başsız çakşıra zeyd topuğu örtmez mesh kaplayıp üzerine mesh itmek şer'an câ'iz olur mu? Beyân buyrulup müsâb oluna!" El-cevab: "Allahu a'lem, örtmek gerekdir. Ketebehu el-fakir Ebussu'Öd ufiye anh"

1. Baskı İstanbul, Şubat 2008

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Remzi Abbas
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Zubaida, Sami, 1937-
İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar / Sami Zubaida; çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-021-5 (pbk.)

1. Islam—Middle East. 2. Islam and Politics—Middle East. 3. Islam and State.
4. Middle East—Politics and Government. 5. Iran—Politics and Government—1979 -
I. Title. II. Birinci, Burcu Koçoğlu. III. Hacak, Hasan.
BP63.A4 M53919 2008

Sami Zubaida

İslâm dünyasında hukuk ve iktidar

Çevirenler: Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak

İçindekiler

ix Teşekkür

1 Giriş

17 BİRİNCİ BÖLÜM Kavramlar, Kökenleri ve Dönüşümleri

19 Terimler ve Tanımları

22 Şeriat'ın Kökenleri: Yorumlama Sırası

24 Peygamber'den Gelen Aktarımlar: Hadis ve Sünnet

24 İcma (Konsensüs)

26 Kıyas

27 Maslahat

28 Şeriat'ın Kaynakları: Tarihî Kayıt

31 Oluşum Dönemi

37 Şafii'nin Gerçekleştirdikleri

41 İçtihat Kapısı: Kapandı mı?

45 Metin

53 Bir Hukuk Metni Örneği: Nevevi'nin *Minhacu't-Talibin*'i

59 Tasavvuf, Sünnilik ve Şeriat

64 Sonuç

65 İKİNCİ BÖLÜM Kurumlar: Mahkemeler, Kadılar ve Müftüler

67 Tarihi Görünüm

71 Yargının Özerkliği Konusu

73 Yargılama Usulü

77 Kadıların ve Mahkeme Görevlilerinin Maaşları

78 Yozlaşma

84 Şeriat Alanı Dışındaki Yargılar: Mezalim, Siyasa ve Şurta

91 Siyasa ve Şurta

94 Hisbe ve Muhtesib

97 Osmanlılar Zamanında Ulema ve Adli Kurumlar

97 Ulemanın Örgütlenmesi

103 Kadılar ve Müftüler

107 Vakıflar

109 Adli Süreç: Örnekler

116 Sonuç

117 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Şeriat ve Siyasi Otorite
130 Alimler ve Sultanlar: İslâm Tarihinden Kesitler
131 Abbasi Siyasetinde İbn Hanbel'in Minhesi
143 Asker Gaspçılar ve Sünni Realizmin Siyasi Teorisi
149 İbn Teymiye ve Memlûklar
154 Yüzleşme Vakaları
155 Tasavvufa ve Popüler Dine Saldırı
157 İbn Teymiye'nin *Es-Siyasetü'ş-Şerriyye*'si ve İslâm Siyasi Düşüncesinin Çıkmazları
163 Osmanlı Devleti'nde Hukuk
164 Osmanlı Dini: Sünnilik ile Tasavvuf Arasında
170 Şeriat, Kanun ve Osmanlı Yasası
173 Ebu's-Suud ve Örfün Şeriat ile Uzlaşması
176 Kanun, Şeriat ve Ceza Hukuku
178 Şeriatın Osmanlı Dünyasındaki İdeolojik Tınısı
185 Sonuç: Devlet ve Toplum

191 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Reform Çağı: Hukukun Devlet Kontrolüne Girmesi
194 Osmanlı Reformları
198 Siyasi ve Hukuki Kavramlar
204 Tanzimatın Hukuki Reformları
206 Adli Kurum ve Yargılama Usullerinde Reform
211 Kanunlaştırmanın Önemi
213 Anayasalar
218 Abdülhamid ve İslâm'ın Millileştirilmesi
221 Kültürün Sekülerleşmesi
223 Hukuk Reformlarının Entelektüel Çerçevesi
230 Aile Hukuku Alanında Yapılan Şeriat Reformları
236 Fıkıh ile Toplumsal Reform Arasında Kanun Koyucu
239 Suud İstisnası Hakkında Bir Not
243 Sonuç

247 BEŞİNCİ BÖLÜM Modern Tartışmalarda ve Kurumlarda Şeriat: Mısır
251 Dinî Otorite, Kurumlar ve Devlet
253 Din ve Hukuk
259 Mısır'da Şeriat ve Siyasi Muhalefet
261 Mısır Anayasası'nda Şeriat
267 Ahval-i Şahsiye Hakkındaki Yasamanın Serüveni
271 Şeriata Çağrı: Farklı Kollar
275 Liberal ve Seküler Tepkiler
281 Sonuç

283 ALTINCI BÖLÜM İran'da Şeriat Siyaseti
285 Tarihi Arka Plan
289 Siyasi Arka Plan
295 Hukuk Alanı
297 Devrimin Tarihsel Arka Planı
302 Humeyni'nin Devlet Öğretisi
307 İslâm Cumhuriyetinin Anayasası ve Yasama Politikası
307 İran İslâm Cumhuriyeti'nde Şeriat
311 Şeriat
312 Yargı Sistemi
314 Yasama
319 Aile Hukuku
323 Ceza Hukuku
327 Cumhuriyet'in Yargısı, Hukuku ve Siyaseti
327 Şeriat ve İslâm Cumhuriyeti'nin Gereksinimleri
328 Yargı
331 Reform İdeolojilerinde Hukuk ve Şeriat
338 Sonuç

341 Sonuç

351 Sözlük
355 Kaynakça
363 Dizin

Teşekkür

Bu kitabı yazma sürecinde dostlarımla ve meslektaşlarımla aramızda geçen tartışmalardan ve onların yorumlarından faydalandım. Chibli Mallat ve Khalid Masud konu hakkında daha önce yazdığım bir makaleyi okudular ve yorum ve önerilerini esirgemediler. Leiden, Hollanda'da bulunan ve Khalid Masud'un yönetiminde olan ISIM'deki (International Institute for the Study of Islam in the Modern World) seminer ve konferanslardaki tartışmalardan da yararlandım. Mohammad Nafissi bazı bölümler okudu ve uzun yorumlar yaptı; onunla yaptığımız tartışmaları zihin açıcı ve düşündürücü buldum. Sami Daniel'in girişi ve bazı bölümleri dikkatlice ve eleştirel bir gözle okumasından faydalandım. Anna Enayat kitabın büyük bir kısmını okudu ve hem editoryal hem de kitabın özüne dair birçok değerli yorumda bulundu. Aynı zamanda, benim için özellikle çağdaş İran üzerine çok sayıda materyal buldu. Baudoin Dupret, kendi değerli çalışmaları da dahil olmak üzere bana materyal göndermek ve beni Mısır'daki güncel gelişmelerle ilgili kaynaklara yönlendirmek konusunda yardımını esirgemedi. Enid Hill, Mısır'daki çağdaş gelişmeler üzerine çok faydalı bir kaynak olan, kendi yayımlanmamış çalışmalarını gösterme nezaketinde bulundu. Hepsine müteşekkirim.



Giriş

Şeyhülislâm Molla Abdülkerim Efendi'nin bir fetvası.

Şeriat yani ilâhi hukuk anlayışı İslâm dininde merkezi bir öneme sahiptir ve yüzyıllar boyunca Müslüman toplumların söylemlerinde ve kurumlarında başat bir öğe olagelmiştir. Bu hukukun İslâm'ın kutsal kaynaklarından çıkarılarak oluşturulduğuna inanılır. Sözkonusu kutsal kaynaklar, Allah'ın kelâmı olan Kur'an ve Peygamber Muhammed'in sözleri ve fiilleriyle ilgilinin güvenilir rivayetleriyle doğrulanan hadislerdir. Pratikte ise bu hukuk ve onun uygulamaları, İslâm tarihi boyunca ulema denilen ilim adamları ve ilâhiyatçılar tarafından geliştirilmiştir. Oluşturdukları külliyat, bu hukukun kurallarını ve metodolojisini tanımlayan fıkıh yani hukuk ilmidir.

Şeriatın, kutsal olan kaynaklarından açıkça anlaşılabilir ve değişmez olduğu yönünde yaygın bir kanı vardır. Müslüman ideologlara göre bu değişmezlik ve açık seçiklik onun ilâhi kaynağının bir sonucudur. Çoğu Batılı araştırmacıya göre ise bu özellikler, 'Batı'dan tamamıyla farklı bir diğeri olarak, özünde dinin yer aldığı 'Müslüman toplumu'nun durağanlığının bir sonucudur. Aşağıda şeriatın, değişen toplum ve siyaset modellerine göre geliştirilen hukuki söylem ve kurumların birikiminin bir ürünü olduğunu göreceğiz. İlahi hukuk, örfi hu-

kuk kadar yöneticiler tarafından yürürlüğe konulan yazılı kanunlarla da bir arada ve karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu gibi, zaman zaman kendi terminolojisini mevcut uygulamaları kapsayacak şekilde genişletmiştir.

19. yüzyılın ilk yıllarında başlayan modern dönem, Osmanlı topraklarında ve İslâm dünyasının diğer yerlerinde yönetim, hukuk ve toplumsal yapı alanlarında; –hukuk bilginlerinin ve kadıların hukukuna karşılık– devlet hukuku özelliği taşıyan bir hukukun oluşturulmasını ve Avrupa kanunları ve yargılama usullerinin benimsenmesini içeren bir dizi reforma sahne oldu. Bu adımlar, ilâhi adalet adına, ilâhi kaynağa dayanmayan reformlara karşı çıkan siyasi protesto ve mücadele için geniş yollar da açmış oldu. Hukuki modernliğe karşı yapılan bu mücadele bundan sonraki iki yüzyıl boyunca gelişti ve şekil değiştirdi. Çoğu ülkenin siyasetinde bir ölçüde yer almakla beraber İslâmcılık, bugünkü modern siyaset arenalarında pek çok farklı unsurdan sadece biri haline geldi.

20. yüzyılın son döneminde (1970'lerden itibaren) 'İslâmî ihya ve ıslah' savunusunun ana esası, şeriatın uygulanması yönündeki çağrılar olarak ortaya çıktı. Bu istekteki temel öncül ise şuydu: 'Bir Müslüman olarak iyi bir hayat yaşamak için Allah'ın emirlerine uymak gerekir ve bu durumun tam anlamıyla gerçekleşebilmesi, ancak toplumsal ilişki ve işlemlere Allah'ın kurallarının yön verdiği bir inananlar topluluğunda mümkün olur'. Bu düşünceyi, yönetimdeki iktidarın Allah'ın vahyettiklerine uygun bir şekilde yönetmesi zorunluluğu takip etmektedir. Bu düşüncenin en radikal şekli, mesela 1966'da komplo ve isyana teşvik sebebiyle idam edilen Mısırlı radikal İslâmcı Seyyit Kutup tarafından ifade edilmiş olup, insan yapımı kanunların hepsinin putperestlik olduğu, bunların geçerli olduğu devletlerin Müslüman olamayacağı ve bu gayrimüslimlerle savaşılması gerektiği şeklindedir. Son yıllardaki silahlı mücadeleci İslâmcıların hâkim inancı bu şekildedir. Açıkladığımız üzere İslâm, Allah tarafından, tüm insanlık ve bütün zamanlar için vahyedilmiş bir dindir. Bu nedenle o, bireyin olduğu kadar toplum ve devlet hayatının da tüm yönlerini kapsamaktadır. Bu

düşünce çizgisi doğrultusunda şeriat ise, Allah'ın vahyedilmiş yasası ve dolayısıyla insan davranışı ile ilgili, insan yapımı kanunlardan bir eklemeye ihtiyaç duymayan, eksiksiz bir kurallar bütünüdür.

Bu fikirler, 1979 İran Devrimi'nin ve bu devrimle resmen kurulan İslâm Cumhuriyeti'nin lideri Ayetullah Humeyni'nin devrimci doktrininin de temelinde yer alır... ve İslâm'ın kuralları içerisinde, namaz, oruç ve hac gibi diğer bütün kuralların üstünde temel esaslardan birini meydana getirir' (Schirazi 1997, s.213'te nakleder). Bunun anlamı, yönetimin kamu yararı için gerekli olduğuna karar verdiğinde hukukun en temel hükümlerini yürürlükten kaldırabileceğidir. Bu beyan, kamuyla ilgili siyasetin, şeriata uygun olmadığı gerekçesine dayanarak yasamayı tıkayan muhafazakâr mollalara karşı gerçekleştirilen bir mücadele döneminin sonrasında gerçekleşmiştir. Bunun için iyi bir gerekçe vardı: Şeriat tarihi açıdan dini ibadetler kadar, ticari ve mülkiyetle ilgili muameleler, aile hukuku konularıyla ilgilenerek ağırlıklı bir şekilde toplumun özel hukuk alanındaki işlerini düzenleme adına ortaya çıkmıştır. Şeriatın kamu hukuku ile ilgili kısmı ise savaş hukuku ve ganimetlerin bölüşülmesi örneklerinde olduğu gibi büyük ölçüde teorik kalmıştır. İslâm tarihinde yüzyıllar boyunca kamu yetkililerinin, ilâhi hukuka bağlılıklarını ilan etmekle birlikte devlet işlerinde büyük ölçüde onu devre dışı tuttuklarını göreceğiz. O halde İslâm Cumhuriyeti'nin görevi, bilhassa özel hukuk alanına ait konularda geliştirilmiş ve uygulanmış hukuki söylemlerin çerçevesi ve terminolojisinden hareketle kamu hukuku ve siyaset oluşturmaktır. Başlangıçta İslâm parlamentosu tarafından yasalaştırılan kanun maddelerinin çok büyük bir kısmı, fiili idare ve dinle hiçbir ilişkisi olmayan düzenlemeler üzerineydi. Ne var ki, çok önemli bir nokta olarak, sıra toprak reformu ve iş kanunu gibi toplumsal konular ve refahla ilgili yasamaya geldiğinde, muhafazakâr mollalar süreci tıkadılar. Bunlar Şeriatın özel mülkiyeti koruduğunu ve yöneticiye toprağı yeniden dağıtmak üzere bir yetki vermediğini ileri sürdüler. İş ve hizmet sözleşmesi için ise konunun sözleşme yapan tarafları ilgilendirdiğini ve devletin, sözleşme şartları, maaşlar, güvenlik ve tatillerin düzenlenmesine müdahale etmemesi gerek-

tiğini öne sürdüler. Bütün bunlar dolayısıyla Humeyni, gerekli olduğunda şeriatın hükümlerini devre dışı tutarak hükümet etme ve siyaset yapma süreçlerini kolaylaştırmak için bahsedilen deklarasyonu yapmak zorundaydı. Modern bağlamda Humeyni'nin bu problemle ilgili davranışı, hukuki düşünce ve yasalaştırmanın yönetimdeki beklenmedik olaylara tatbik edilmelerini betimler niteliktedir. Humeyni tarafından bu münasebetle kullanılan maslahat, 'fayda' veya 'kamu yararı', kavramının çeşitli zamanlarda siyaset ve yasama için bir ruhsat ve kolayaştırma hükmü olarak nasıl da savunulduğunu göreceğiz.

İslâm Cumhuriyeti'nde yaşanan bu örnek, İslâm'ın bütün olarak bir 'medeniyet' niteliğini taşıdığı; sadece bir dinden ibaret olmayıp aksine, siyasi ve toplumsal bir sistem olduğu ve özünde ilâhi olarak vahyedilmiş hukukun bulunduğu şeklindeki yaygın görüşe uymamaktadır. Bu fikir, hem 'medeniyetler çatışması' görüşünü savunan birtakım Batılı yorumcular hem de İslâm'ın bütünlüğü ve bölünmezliği üzerinde ısrarla duran İslâmcılar tarafından ortaya konulmuştur. İkisi arasında bir nevi ideolojik ortakyaşarlık sözkonusudur. Bu bakış açısına göre 'İslâm toplumu' ekonomi, siyaset veya sosyoloji açısından analize elverişli olmayıp; bu toplumun özünde onu harekete geçiren ve süreçlerini belirleyen bir öz olarak din bulunmaktadır. İlahi hukuk da bu özün en temel bileşenidir. O, sadece bir hukuktan ibaret olmayıp aynı zamanda aile, ahlâk, ibadet ve siyaseti belirleyen 'bütüncül bir söylem'dir. Ernest Gellner'in modern dönemdeki başka bir toplumdan farklı olarak İslâm toplumunu sekülerleşmeye kapalı olarak görmesinin nedeni de budur. Bu bakış açısına göre bu temel nitelik, İslâmcı siyasetin önceden görüldüğü üzere modern ideolojilerin yapay şekillerde adaptasyonu çabalarından vazgeçerek modern dönemlerde yeniden dirilmesini de açıklamaktadır.

1991 yılında İslâmcıların ilk turda yüksek bir sayıyla kazandığı tamamlanamamış Cezayir seçimlerinin ardından Kahire sokaklarında 'Cezayir İslâm'a dönüyor' yazılı afişler belirdi. Bu aslında, daima orada var olan öze bir 'dönüş'tür. Başka bir çalışmamda, İslâm'ın bu özcü görüşüne karşıt olarak 'Müslüman' adıyla anılan pek çok toplumun

ve bunların tarihlerinin derin çeşitlilik ve dinamizmiyle yüzleşilmesini savunan görüşlerimi sunmuştum (Zubaida 1993, 1995). Ne 'Batı' ne de 'İslâm' homojen varlıklar değildir. Her ikisi de, tarihte ve günümüzde, kültürleri, sosyal yapıları ve siyasi örgütlenmeleri açısından büyük bir çeşitlilik ihtiva etmektedir. Çatışan veya 'diyalog' içerisinde olarak tanımlanacak medeniyet bütünleri diye bir şey yoktur; fakat medeniyet dediğimiz şeylerin kendi içerisinde pek çok çatışmalar yer almaktadır. Aralarında pek çok ortak yan vardır. Mesela Ortadoğu'daki muhafazakâr İslâm savunucularıyla Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dindar sağ arasında olduğu gibi. Her ikisi de vahyin bilime üstünlüğünü, toplum ahlâkının geliştirilmesini, kültürel ürünlerde bir düzenleme ve sansürü savunmaktadırlar. Yine bunların her ikisi kendi toplumları içerisindeki muhaliflerle mücadele ve çatışma içerisindedirler.

Bu kitap, İslâm hukukuyla ilgili söylem ve pratiğin tarihi gerçekliği ile, farklı tarihsel bağlamlardaki evrim ve dönüşüm yörüngesinin altını çizmektedir. Hukukçular bir yandan hukukun kutsal kaynakları düşüncesini sürdürmeye devam ederlerken, aynı zamanda ortaya koydukları formüllerin içinde yaşadıkları dönemin toplumlarının baskılarına ve iktidarın kısıtlamalarına da uygun olması için çoğu zaman esneklik gösterdiler. Söylemdeki birlik ve devamlılıkta ısrarın aksine, aslında şeriat zaman ve mekân içerisinde büyük bir çeşitlilik gösterdi. Bu kitap bu konuyu ele alan bir tarih kitabı değildir; fakat önemli aktörler arasındaki iktidar ilişkileri, çatışmalar ve uzlaşmalar bağlamında hukukun menşeini ve gelişimini betimleyen başlıca belirleyici olaylar için tarihin içerisine dalmaktadır. En önemli aktörler yöneticiler ve din bilginleri, hukuku telif eden ve koruyan ulemadır.

İslâm'ın bir din ve aynı zamanda bir devlet olduğu anlayışına aykırı olarak başlangıçta şeriatın geliştirilip yorumlanması, devletin yasama organlarının ve yöneticilerin değil, fakat Allah'ın hükümleri doğrultusunda yaşamaya çalışan, yöneticilerin ve maiyetlerinin günah ve yozlaşmışlığına bulaşmaktan kaçınan çoğunluğunu tüccar ve esnafın oluşturduğu dindar sivil bireylerin emeklerinin ürünüydü. Birinci bölümde bu bireylerin, toplumlarında mevcut fiili uygulamalar ve ku-

rallar üzerine nasıl çalıştıklarını ve bu uygulamaları sınıflandırmak ve ahlâka uygun hale getirmek yönünde dini bir formül geliştirmek için nasıl çaba sarf ettiklerini göreceğiz. Onlar bunu gerçekleştirmek için doğrudan dini kaynaklardan işe başlamak yerine, pratik meseleler üzerinde onları yöneten kuralların İslâmileştirilmesi ve sistematize edilmesi yönünde bir perspektifle işe başladılar. Daha ilk asırlarda bu sürecin yüksek düzeyde kavramsal gelişmişliğe ve sistematik metodolojiye sahip bir metinler külliyatı ile zirve noktasına ulaştığını göreceğiz. Bunlar, kendi mantığı ve rasyonalitesine sahip farklı mezhep ve doktrinlere ayrışmış bir söylemler bütünü vücuda getirdiler. İlk yüzyıllarda Sünni İslâm (ehl-i sünnet) içerisinde meşru olarak kabul edilmiş dört hukuk ekolü veya doktrini, (mezheb, çoğulu mezâhib) oluştu ve her biri eşit ölçüde Sünni mezhepler olarak kabul edildi ki bunlar kurucuları kabul edilenlerin isimleriyle anılan Hanefi, Hanbeli, Şafii ve Maliki mezhepleridir. Her biri bazı ülke ve bölgelerde hâkim duruma gelmiştir. Şia, Sünni mezheplerle pek çok benzerlik ve paralellik gösteren kendi hukuk yapısını geliştirmiştir. Hukukun bu oluşum ve gelişim sürecinde bilginler, yöneticilerden ve onların kurumlarından bağımsız ve kopuk kalmamışlardır. Siyasal çatışma ve meşruiyet arayışı süreçleri, alimlerin ilmi maharetleri ile yöneticilerin kurumlarını birbirine eklemlemiş ve ileride göreceğimiz üzere her ikisini de dönüştürmüştür.

Şeriatın tarihte ve günümüzdeki siyasi tınısı, onun bir adalet dili olarak gerçekleştirdiği işlevi ile bağlantılıdır. O sadece modern anlamda bir 'hukuk'tan ibaret değildir; fakat din, ahlâk ve adaletin bir bütün içinde ifadelendirilmesidir. Bundan dolayı da bir muhalefet ve mücadele aracı olarak her zaman suistimal edilmiştir. Yöneticiler onun belirlediği şartlar doğrultusunda meşruiyet ararken, devlette görevli alimler de ona itaat etmektedir. Meşru yönetime meydan okuyanlar ve tahta el koyanlar adaletsizlik ve dinsizlikle suçlanırlar. Protestocu ve isyancılar ise yöneticilerinin adaletsizliğine karşı ilâhi hukukun yönetimini talep ederler. Osmanlı toprakları ve diğer yerlerdeki (bkz. Dördüncü Bölüm) modernleşme ve reform süreçleri pek çok kargaşa ve hoşnutsuzluk doğurmuştur. Nüfusun bir bölümü bundan istifade eder-

ken; çoğunluğu alt tabaka ve dindar kesimlerden oluşan diğer kısmı ise bundan mahrum kalmıştır. Bu hoşnutsuzluklar kolaylıkla din ve şeriat adına, adalet ve ahlâk taleplerinin dillendirilmesine yönelmiştir. Aynı zamanda bunlar, birleşik bir güç olarak İslâm'a düşman görünen Avrupa ve Hıristiyanlığa karşı, bir tür doğum aşamasındaki İslâmi milliyetçilik akımı altında bütünleşmişlerdir. Popüler düzeyde yer alan, fakat aynı zamanda bazı entelektüelleri de içeren bu İslâmcı erken-milliyetçilik, bölgedeki politik duyguların bir muharriki olmaya da devam etmiştir ki bu duygular, hâkim Batı'ya olan düşmanlık ve kurtuluşu dinî ihya ve uyanış hareketi ile ilâhi hukukun uygulanmasında aramaktır. Sonraki dönemde ve 20. yüzyıl boyunca bu tarz duygular, politik ideoloji ve hareketin oluşumunda diğer pek çok faktör arasında sadece bir tanesi haline gelmiştir. Olayların akışıyla birlikte bunlar da tükenip ortadan kaybolmuştur.

Yukarıda gördüğümüz üzere, pek çok Müslüman ve Batılı yorumcu 'İslâm toplumu'nu sekülerleşmeye kapalı; son dönemdeki İslâmî uyanışı da dinin kitlelere hayat verebilecek tek ideoloji olduğunun bir belirtisi olarak görmektedirler. Benim iddiam ise; son zamanlarda yeniden hayata geçmiş siyasi İslâm'ın esas hedef olarak doğrudan sekülerleşmeye ve iki yüzyıldır bölgede geniş çaplı bir şekilde gerçekleşen, geri alınamaz sekülerleşme reformlarına karşı gelişmiş olduğu yönündedir. Mısır, Türkiye, İran ve pek çok diğer ülkenin devlet ve kurumlarında, hukuk, eğitim, ekonomi ve iddiamın en önemli maddesi olan kültürel alanlarında bu sekülerleşmeyi göreceğiz. Yazılı medya, radyo, sinema, televizyon ve çok yakın dönemlerden itibaren internetin hepsi sekülerleştirme aracı olarak hareket etmiştir. Medya, dini mesajlar verdiği zaman dahi bu sekülerleşmeye destek olmaktadır. Zira din; haberler ve müziğin, filmler ve pembe dizilerin ve onun o kutsallık atmosferini yok edecek benzeri şeylerin beraberinde sunulmaktadır. Yani o 'banalleşmiş', 'sıradanlaşmış'tır. Bununla alakalı olarak; İran'da İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ve televizyonun İslâmileştirilmesinin hemen ardından beliren en popüler program, kıdemli bir mollanın izleyicilerden gelen pratik hayata ilişkin soruları fıkhî açıdan ce-

vaplaması olmuştur. İzleyiciler, din adamına cinselliğin geniş sorunları hakkında bir fetva verdirmekten zevk almakta ve eğlenmektedir. Mısırlı din adamları da halen daha, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki meslektaşlarına çok benzer şekilde, televizyonda ahlâk ve itaat üzerine vaazlar yayınlamakta, insanları kabir azabına karşı uyarmaktadırlar. Fakat bunlar, bunun için tahsis edilmiş kanallar değildir ve bu vaazlar, filmler ve pembe dizilerle dönüşümlü olarak yayınlanmaktadır.

Tüm Arap dünyasında popüler olan Mısır sineması, 20. yüzyıl boyunca ve günümüze dek halk kitlelerinin muhayyilesi üzerinde bir etki meydana getirmiştir. Kadınıyla erkeğiyle halk sınıfları, medya ürünlerinin doyumsuz tüketicisidir ve popüler filmlerin müzikleri de çoğu kişinin dilindedir. Bütün bunlar elbette dindarlığa aykırı değildir ancak sürüp gittiğinde, dinin bağımsız bölümlere ayrılması ve inanan kişinin hayatının bir yönünün diğer yönlerinden izole edilmesi yönünde bir yatkınlık oluşturur.

Siyaset ve toplumu yönlendirme alanında pek çok siyasi parti ve ideoloji nüfuz kazanabilmek için mücadele etti. İslâmcı partiler de her zaman en göze çarpanları olmasa da bu zincirin bir halkası durumundaydı. Zaman zaman dini hassasiyetlerle de örtüşen çeşitli milliyetçilik biçimleri 20. yüzyılın en yaygın ideolojisiydi ve çoğu yerde böyle olmaya da devam etmektedir. Komünizm ve sol, İran, Irak ve Sudan'da geniş, Mısır ve Suriye'de ise biraz daha sınırlı bir nüfuz elde etti ve buralarda halk hareketlerini organize etti. İslâmî bazı temellere sahip olsa da Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ağırlıklı olarak seküler bir yapı olup taraftarları ve liderleri arasında pek çok Hıristiyan bulunmaktadır. İslâmcı akım, geç dönemdeki bir gelişme olup; kısmen iktidardaki seküler milliyetçilerin ve solcuların başarısızlıkları ve yozlaşmasının ve hepsinin ötesinde, onların İsrail ve Batı ile karşı karşıya gelmedeki –Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra şiddeti artan– başarısızlıklarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu akım, çoğu yönüyle diğer yerlerdeki etnik uyanış ve etnik kimlik politikalarıyla benzer özellikler taşımaktadır. Bu unsurlar İslâmcılığı beslemeye devam etmektedir. Fakat bu tek yönlü bir süreç değildir. Şöyle ki İslâmcılığın en görkemli

başarısını gösterdiği İran'da yeni nesiller büyük kitleler halinde olarak İslâmî yönetime ve kısıtlamalarına karşı çıkmaktadırlar.

Şeriat talebi çok yönlü bir olgudur: Toplumsal protestocular onun yozlaşmış olarak tanımladığı yönetimlerden adalet ararlar; din adamları onu empoze ederek kendi otoritelerini yeniden oluşturmaya çalışırlar; muhafazakârlar onun emirlerinde atalarının faziletleri ararlar; milliyetçiler onu orijinallik ve kimlik açısından bir damga olarak görürler ve bizzat bu yozlaşmış yöneticiler de onu benimseyerek meşruiyet kazanmaya çalışırlar. Pratik yönü bakımından bu, ileride araştırılacağı üzere farklı ülkelerin siyaset ve hukuk sistemlerinde birbirinden büyük oranda farklı tezahürleri olan ideolojik bir projedir.

Bu kitabın sadece bir bölümünde işleniyor olsa da modern bağlam aslında, çalışmanın gerçek odak noktasıdır. Yazılı metinlerde, kurumlarda, siyaset alanında ve değişik zaman ve mekânlardaki çeşitli dışavurumlarında şeriatın doğası ve sahip olduğu yer hakkında soruların yükseldiği bağlam bu dönemdir. Dolayısıyla, bu kitaptaki tarih bugüne ait bir tarihtir.

TARİHÎ BİR TASLAK

Aşağıda kabataslak ortaya konulan İslâm tarihi okuyucu için bir çerçeve sağlayacaktır. İslâm takvimi, 622 yılındaki Hicret, yani Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçü ve ilk Müslüman siyasi biriminin kuruluşuyla başlamaktadır. Peygamber 632 yılında vefat etti ve ardından birbiri ardı sıra dört arkadaşı Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali onun halefi oldular. Bu dönem adaletle hükmeden halifeler (Peygamber'in halefleri) anlamında 'hulefâ-i râşidîn' dönemi olarak adlandırılır ve aynı zamanda tüm Müslümanlar tarafından, bütün müminler topluluğunun peygamberin getirdiği modele uygun bir şekilde yönetildiği kutsal bir tarih olarak kabul edilir. Bu dönem 'Asr-ı Saadet' yani 'saadet asrı' olarak anılır ve bu devir, Ali'nin suikaste kurban gittiği (ilki dışında bu halifelerin hepsi suikastçiler eliyle ölmüştür) 661 yılındaki bir iç savaşla son bulur. Saadet asrını, merkezi Şam'da olan Emevî Hanedanlığı (661-750) dönemi takip eder. Bu, büyük ölçüde Peygamber'in yö-

netim biçiminin devamı olan hilafetin yerini mülk, yani krallığın almasının başlangıcı olarak görülür. Fakat halife kavramı hâlâ Emevîler ve onu takip eden hanedanlıklar tarafından kullanılmaya devam edilmiştir. İşin aslına bakarsak, bu ilk dönem hanedanları kendilerini –peygamberin değil de– Allah'ın halifesi yani vekili olarak adlandırmışlardır ki bu, sonraki din adamları tarafından dinden çıkma (küfür) olarak değerlendirilecektir. Emevîleri, merkezi Bağdat'ta bulunan Abbasi hanedanlığı (750-1258) izlemiştir. Dindarlık ve (bu dönemde devletten bağımsız bireysel alimler tarafından geliştirilme aşamasında olan) ilâhi hukuka bağlılık iddiasında bulunan Abbasiler, Fars yönetim teşkilatı ve saray kültürünü benimseyip, İran aristokrasisini yüksek devlet kademelerine getirme hareketini başlatmışlardır. Rakip bir halifelik ise Mısır ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Fatımiler (909-1171) ile, Müslüman İspanya'da ortaya çıkan diğerleridir. Yönetim sisteminde kritik bir dönüşüm, hilafet içinde yer alan toprakları ele geçirip emri altına alan, Arap olmayan fakat Müslümanlaşmış askeri hanedanlıkların yükselişiyle yaşanmıştır. Bunların ilki Fars Buveyhiler (945-1055), sonrasında da Türk Selçuklular'dır (1055-1194). Abbasi Halifesi, gerçek iktidarın askeri gücü elinde bulunduran bu hanedanlarda olduğu, sadece isimden ibaret bir iktidar haline gelmiştir. Abbasi hilafeti 1258 yılında Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesiyle sona erdi. Moğollar, Mısır ve Suriye'yi 1250-1517 yılları arasında idare eden köle askerlerden oluşan başka bir ordu hanedanlığı olan Memlûklar tarafından Suriye'de durduruldu. Halifeliğin sona ermesinin ardından İslâm dünyası bir dizi askeri hanedan tarafından yönetildi. Bunların bazıları Hindistan'daki Moğol İmparatorluğu'nu (1526-1857) da kuran Moğol istilacıların Altınordu soyundan gelmekteydi.

Sünni ve Şii İslâm arasındaki ayrım ilk olarak, Ali'nin halifelikteki yerini Emevîlerin aldığı 661 yılındaki ilk iç savaşla ortaya çıktı. Şia, Muhammed'in ölümünün ardından onun kuzeni ve damadı olması hasebiyle Ali'nin halife olması gerektiğini ve ondan önce halife olan diğer üçünün ise bu makamı ondan gasp ettiğini ileri süren, Ali taraftarlarından oluşuyordu. Şia, Ali'nin soyunun kutsallığını ve Müslü-

manlara hükmetmesi gerektiğini iddia eden ayrı bir hizbe dönüştü. Şia içerisinde hangi soy sırasını takip ettiklerine bağlı olarak pek çok kol bulunmaktadır; fakat tarih içerisinde ve günümüzde Şia'nın ana kolunu On İki İmam Şiası oluşturur. Bu kol, on ikincisinin 874 yılında kaybolmasıyla son bulan Ali'nin bilinen on iki torunu dolayısıyla bu şekilde adlandırılır. Kayıp (gâip) İmam tüm zamanlarda görevine devam etmektedir; fakat zamanı geldiğinde beklenen Mehdi yani olağanüstü bir mutluluk dönemini başlatacak bir Mesih olarak ortaya çıkıncaya kadar toplum onun önderliği ve rehberliğinden mahrum kalacaktır.

Çeşitli biçimlerdeki Şiilik ve Alevilik bağlılıkları periyodik ayaklanmalara ve Mesihlik iddiası içeren hareketlere yol açtı. Ama ana Şia akımı, on ikinci imamın gizlenmesinin ardından, öncelikle hizip niteliğinde bir topluluk olarak, bunun yanında da belirli hanedanların resmi mezhebi olarak büyük ölçüde pasif bir bekleme durumuna geçti. Fatımiler ise Şiiliğin farklı ve bir dönem egemen olmuş bir dalı olan İsmaili mezhebindendi. İran'ı On İki İmam Şiası haline Safeviler (1501-1722) getirdiler ve bu günümüze kadar da böyle kaldı.

20. yüzyıla kadar varlığını sürdüren iki Müslüman hanedanlık Osmanlılar (1299-1922) ve İran'da Kaçarlar'dı (1779-1924). İkincisi merkezileşmemiş ve zayıf bir devlet olup 19. yüzyıl içerisinde topraklarının çoğunu Rusya'ya kaptırdı. Osmanlılar ise, İslâm'ın en uzun süre hükümet eden ve en geniş sınırlara yayılmış hanedanıydı. Gücünün zirvesinde iken Doğu Avrupa, Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın çoğunu içeren geniş topraklara ulaşmış bulunuyordu. Osmanlı pek çok ulusu ve dini, hâkimiyeti altında bulunduran kozmopolit bir imparatorluktu. Modern Ortadoğu'nun çoğu üzerinde de kültürel ve siyasal bakımdan izlerini bırakmıştır.

KİTABIN PLANI

Birinci Bölüm şeriatın oluşumunun anlatımı ve yorumlanmasını; onun kaynaklarını, konumunu, kavram ve yöntemlerini ele almaktadır. Bu süreçlere iki perspektiften bakılmaktadır: İlki onun genel görünümünün uygulayıcıları tarafından sunulma biçiminin incelenmesi, diğeri ise

gelişiminin, çağdaş tarihçiler tarafından otaya konulan tarihi serüveni. Bu bölümde, kutsal metinlerin hiyerarşik düzeni ve hukuk kitaplarının evrimi de ele alınmaktadır.

İkinci Bölüm ise, şeriatın kurumsal konumuyla olduğu kadar, hukuki ve şeriatı devre dışı bırakan idari mahkeme ve kadrolarıyla; bunlar arasında değişik zaman ve dönemlerdeki ilişkilerle alakalıdır. Bölüm içinde bu kurumlar iki tarihsel bağlam içerisinde ele alınmaktadır: Osmanlı öncesi dönem ve Osmanlı dönemi. Hukuki işleyişin biçimleri ve gelişimi kadar, aynı zamanda hukuki uygulamanın toplumsal ve kültürel bağlamının bazı yönlerini de inceler.

Üçüncü Bölüm kitabın ana konusu olan hukuk ve iktidarı yani yöneticiler ve hukukçular arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bölümde, bu ilişkilerin gelişmesinde yaşanan süreçler ile bunların hukukun formülasyonu ve ideolojisinde bıraktıkları izler masaya yatırılır. Bu bölüm de Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi olarak ikiye ayrılmıştır. Din ve hukukun Osmanlı uygulamasında son derece bürokratik ve merkezi hale dönüşmesi dolayısıyla bu dönem araştırmamız açısından özellikle anlamlıdır.

Dördüncü Bölüm, reform çağı ve hukukun devlet içinde resmi yapıya kavuşturulması ile ilgilidir. Burada daha çok Mısır da dahil olmak üzere 19. yüzyıl Osmanlı toprakları ele alınmaktadır. Bu bölüm, reformların siyasi ve ideolojik bağlamlarını ve onları çevreleyen sosyal ve ekonomik kısıtlama ve çatışmaları ele alır. Özellikle, modernlik ve reforma eşlik eden yapısal sekülarizasyon süreçleri incelenir. Günümüz mesele ve sorunlarının çoğu bu bağlamlarda ortaya çıkmıştır.

Beşinci ve Altıncı Bölümler, şeriat politikaları ve ideolojisinde, günümüz de dahil olmak üzere 20. yüzyılda ortaya çıkan gelişmelere değinmektedir. İslâmî 'ihya ve uyanış', özellikle, modernliğin yerine dini otoriteyi geçirme çabasındadır ve bu savununun merkezinde hukuk temel bir unsur olarak yer almaktadır. Beşinci Bölüm bu konularla ilgili Mısır'daki problem ve tartışmaların izini sürmekte, özellikle muhalefetteki İslâmcılarla hükümet güçlerinin buna verdiği tepkiler arasındaki etkileşime odaklanmaktadır. Öyle ki otoritenin bu tepkileri,

bastırma ve içerisine alma yönünde gerçekleşmiş ve bu ikincisi, sorunsal bir yasama ve devlet İslâmcılığıyla sonuçlanmıştır. Altıncı Bölüm ise şeriatın İran İslâm Cumhuriyeti'ndeki uygulaması üzerinedir. Bu teşebbüs sırasında karşılaşılan problemler ve 1988 yılında Humeyni tarafından İslâm Devleti'nin kamu yararı için şeriatın devre dışı bırakılmasına son kertede izin verildiğinin ilanı, ilâhi hukukun modernlikle ilişkisindeki ikilemleri ortaya koymaktadır.



Birinci Bölüm

Kavramlar, Kökenleri ve Dönüşümleri

Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin bir fetvası.

TERİMLER VE TANIMLARI

Şeriat kavramı teolojik bir temele dayanır: O ilâhi kökenli kural ve emirleri içerir. Bu kural ve emirler, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'da, ardından ilâhi bir ilhama dayanan Peygamber'in sünnetinde mevcuttur. Bu kaide Calder tarafından açıkça şu şekilde ifade edilmiştir:

> İlahi emrin vücut bulması ve Allah'ın kanununun (şeriatın) bir ifadesi olarak Peygamber Muhammed'in sözleri ve fiilleri (sünneti), onun Sahabesi tarafından ayrı ayrı rivayetler (hadis) şeklinde korundu. Bunlar nesilden nesile sözlü olarak aktarıldı ve hukuki tartışmanın (fıkıh) da kaynağı haline geldi [Calder 1993: vi].

O halde, ilâhi kaynaktan gelen kurallar olan şeriat, insan vasıtasıyla aktarılmış ve geliştirilmiştir. Fıkıh, kelime anlamı olarak 'anlamak', dindar insanların ilâhi iradeyi anlama ve formüle etme çabası demektir. Tarihî yani yazılı metinlerde ve uygulamalarda geliştiği biçimiyle şeriat, fukahanın (fıkıh uygulayıcısı demek olan fakih kelimesinin çoğulu) üretimidir. O halde şeriat, bize intikal eden biçimiyle büyük ölçüde insan ürünü olup şerhler, tefsirler, analojiler (kıyas) ve örfi

uygulamalardan geniş çaplı ödünç almalara (örf bir hukuk kaynağı kabul edilir); Babil, Yahudi ve Arap gibi Ortadoğu hukuk geleneklerine ve bunların yanısıra Roma hukukundan yapılan muhtemel uyarlamalara dayanmaktadır. Bu melez oluşum modern bağlamdaki reform ve 'fundamentalizm' hareketleri için ilginç sorular ortaya atmaktadır: Her ikisi de ilâhi mesajı, tarih içerisinde ona katılan insan-ürünü unsurlardan kurtarmaya çalışmakta; fakat ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere ilâhi mesajın özü noktasında tamamıyla farklı sonuçlara varmaktadırlar.

Bir başka terminolojik sorun da 'şeriat'ın, tam anlamıyla doğru olmayan bir şekilde 'İslâm hukuku' olarak tercüme edilmesidir. Şeriat, modern anlamıyla hukuktan çok daha fazlasıdır. Muhtevasının önemli bir kısmı namaz, zekât, hac, oruç ve yasak yiyecekler gibi dini ritüel ve ibadetler ile; cinsel ilişkiyi de içeren bedensel fonksiyonlar ve abdest hakkındaki 'temizlik hükümleri'nden oluşmaktadır. O, aynı zamanda geçen yüzyıllar boyunca ve günümüzde, siyasi tartışmalarda çokça kullanılan bir ahlâk ve adalet sözlüğü özelliği taşır. Farklı sınıflar ve hizipler arasındaki iddialar ve karşıt-iddialar ile yöneten ve yönetilenin sorumlulukları hakkında 'ahlâk iktisat'ının esnek bir sözlüğüdür. Messick 'şeriat'ı, Marcel Mauss'un bir ifadesinden uyarlayarak 'içerisinde "dini, hukuki, ahlâki ve iktisadi her tür kurumun aynı anda dile getirildiği"' 'bir söylem bütünü' olarak tanımlar (Messick 1993: 3). Şeriat, Weber'in, [değer merkezli] 'içeriksel rasyonellik' olarak adlandırdığı, hukuk, ahlâk, din ve siyasetin bir bütün halinde olup birbirinden ayrışmadığı bir yapı sergilemektedir. Bu yapı Weber'in, Batı'nın eşsiz gelişim zincirinin bir ürünü olan Batı Kapitalizm'ine atfettiği, hukukun belirtilen diğer tüm alanlardan ayrışıp kendi prensipleri ve kurumları doğrultusunda işlediği, [öngörülebilirlik merkezli] 'biçimsel rasyonellik' kavramının karşıtıdır.[1]

---

1 Max Weber'in hukuktaki rasyonellik tipleri ve rasyonelleşme biçimleri ile ilgili formülasyonları, onun *Economy and Society* adlı eserinin içerisinde yer almaktadır. Hukukla ilgili kısımlar Max Rheinstein'ın editörlüğü ve notlandırmasıyla (1954), Edward Shils ve Max Rheinstein tarafından tercüme edilen *Max Weber on Law in Economy and Society*'de (İngilizce tercümesi)

Buna rağmen, göreceğimiz üzere uygulamada, hukuki prensipler ve müesseseler oldukça uzmanlaşmış ve farklılaşmış bir haldeydi. Hukuk teorisi ve onun doktrin yoluyla ayrıntılı incelenmesi uzmanlaşmış bir faaliyet alanı olup, çoğunlukla müesseseleri ve uygulayıcıları bakımından hukukun mahkemelerde ve noterlik alanındaki pratik uygulamalarından bağımsız bir haldedir. Bu Weber'in, hukuku uygulamayan fakat kendilerini hukuk teorilerinin ve metodolojilerinin geliştirilmesine adamış üniversite veya kilise akademisi ile, hukukun asıl uygulayıcıları arasında bir ayrımın görüldüğü Batı Hukuku'na atfettiği bir özelliktir. Bu özellik, açıkça İslâm dünyası tarafından da paylaşılmıştır. Aslında fıkıh, kazuistik/meseleci yöntem (casuistry) terimiyle ifade edilen, çoğunlukla pratik uygulaması olmayan farazi konularla ilgilenen oldukça spekülatif söylemlerin derinlikli bir araştırması şeklinde gelişti.[2]

'Hukuk'la ilgili tarafı bakımından şeriat, son zamanlara kadar hukuk ilmi ile ilgili metin ve şerh kitaplarından çıkartılan ve araştırılan hukuk anlamına 'hukukçuların ve hâkimlerin hukuku' olageldi. Bu, yöneticilerin emirlerinden ve devlet geleneklerinden elde edilen yazılı kanunun karşısında yer alan bir kavramdır. Yazılı kanun, İslâm dünyasında yaygın bir biçimde hüküm sürmekteydi; fakat ileride göreceğimiz üzere daima şeriattan bağımsız tutuldu.

---

derlenmiştir. New York: Simon ve Schuster. VIII. Bölüm (224-55) 'Formal and Substantive Rationalization in the Law (Sacred Laws)' adını taşır ve İslâm'la ilgili birkaç sayfa ihtiva etmektedir (237-44). Bu, Weber'in çalışmasındaki genellikle karşılaştırmalı bir bağlamda fırsat düştükçe İslâm'a yapılan ve farklı güvenirlik derecelerindeki pek çok atıftan birisidir.

2 Weber, böylesi dini teorik bağlamlardaki ilâhi hukukun rasyonelleşmesiyle, bağımsız, seküler bağlamlardaki hukukun biçimsel rasyonelleşmesi arasında ayrım yapmaktadır. 'Onun, entelektüel ihtiyaçlardan ziyade tamamıyla fiiliyata hizmet etmesi hasebiyle oluşan kazuistikliği (meseleciliği); geleneksel, değişmez normları yeniden yorumlamak suretiyle onları değişen ihtiyaçlara fiili olarak uygulamaya devam etme zorunluluğu anlamında özel olarak biçimci bir kasuistikliktir' (Weber 1954: 205). Bu formülasyon göreceğimiz üzere fıkıh kurumunun bir kısmını tanımlamaktadır. Ne var ki bu kurum aynı zamanda, onun icat ettiği bir teorik oyun mantığının peşine düşerek bizzat salt zihinsel araştırma için zihinsel araştırma yapmayı da içermektedir.

ŞERİATIN KÖKENLERİ: YORUMLAMA SIRASI

Şeriatın temellerinin yorumlanması sıralamasında kaynaklar arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Hiyerarşinin tepesini Allah'ın sözü olarak Kur'an oluştururken, bunu Peygamber'den gelen rivayetler (hadis) ve Peygamber'in söylediklerinin kayıtları, (sünnet) takip etti. İcma, konsensus ise, Peygamber'in 'ümmetim hata üzerinde birleşmez' beyanı dolayısıyla güçlü bir kaynaktır. (Bir hüküm kaynağı olmaktan ziyade tam manasıyla bir metot olan) kıyas yani analoji, kaynaklar hiyerarşisinde bunlardan sonra gelmektedir. Bunu, hâkimlerin tercihlerini ifade eden istihsan gibi daha alt sıralarda ve üzerinde tam bir fikir birliği olmayan kaynaklar ile daha tartışmalı olan akıl ve hâkimin fikri, rey vb. takip etmektedir. Bu gelecek bölümde tartışılacak olan tarihsel gelişim sırasından farklı olarak, yorumlama sırasıdır.

Kur'an, temel kaynaktır: O ilâhi sözdür. Kur'an'da Allah tarafından birinci tekil şahıs olarak konuşulmuştur. Yine Allah'ın sözü olarak kabul edilen Eski Ahit'te ise rivayet siygasıyla Allah'a atfen üçüncü tekil şahıs olarak konuşulmuştur: 'Ve Rab Musa'ya şöyle dedi...' Bu, Allah'ın peygamberlere hitap ettiği anlatımlar şeklinde devam etmiştir, Allah'ın sözü her zaman onların aracılığıyla aktarılmıştır. Bu, aynı zamanda Allah'ın üçüncü tekil şahıs olarak kendisine dua edildiği tarihsel anlatımları da içermektedir. Yeni Ahit'teki İnciller, Tanrı'nın oğlunun doğumunun, sözlerinin ve kurban edilmesinin aziz figürler tarafından anlatımlarıdır. Ardından başka bir aziz olan Paul'un vaazları dizisi bunu takip etmektedir ve bunların tümü vahyin tarihsel bir kaydı kabul edilen Kitab-ı Mukaddes külliyatını oluşturmaktadır. Bunun aksine Kur'an'da ise, birinci tekil şahıs olarak Allah tarafından hitap edilmektedir. Allah, Peygamber'e ve onun vasıtasıyla inananlara emretmektedir: 'Oku! Yaratan Rabbinin adıyla...' diye ilk vahiy başlamaktadır (Alâk, 96/1). Sonrasında ise dünya hayatı ile ilgili detaylar gelmektedir: 'Ey Peygamber kadınları boşayacağınız zaman, iddet süreleri doluncaya kadar bekleyin' (Talâk, 65/1). Yusuf'unki gibi tarihsel anlatımlar ise ilâhi bir sesle başlamaktadır, 'Sana kıssaların en güzelini anlatacağız...' (Yusuf, 12/3) Bu ayetler Muhammed'e, Allah'ın

sözünü aktaran melek Cebrail tarafından vahyedilmiştir. Bu doğrudan ilâhi hitap, apaçık bir otoriteyi temsil etmektedir ve göreceğimiz üzere lafızcılara, anlam derinlikleriyle uğraşan yorumcular karşısında önemli bir avantaj sağlamaktadır.[3]

Sıkça belirtildiği gibi, Kur'an bir hukuk kitabı değildir. Buna rağmen pek çok ayet hukuki hüküm niteliğindeki açık emirlerden oluşur. (Mesela boşanmayla ilgili yukarıdaki ayet gibi). Hukukçular, Kur'an metninin tamamının küçük bir yüzdesini oluşturan 500 ayetin hukuki içeriğinin olduğu noktasında fikir birliği içindedir (Hallaq 1997: 3; Botiveau 1993a: 46). Hallaq bununla birlikte hukukla ilgili ayetlerin diğerlerinden daha uzun olduğunu ileri sürmektedir (Hallaq 1997: 4). Ne var ki daha gelişmiş toplumlar açısından düşünüldüğünde, bu emirlerin insan ilişkilerinin sınırlı bir kısmını kapsadığı söylenebilir. Ama şüphesiz ki, Kur'an'da ve Peygamber'in bildirilerinde ortaya konulan niyet ve kasıt, Allah'ın inananlar için konulan hukuki kurallarının bulunduğudur. Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Müslümanlardan bahseden bir ayet şöyle söyler: 'Her biriniz için bir hukuk ve uyulması gereken bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi hepinizi tek bir ümmet yapardı' (Maide, 5/48). Bu ayetin bulunduğu Maide suresi 'Allah'ın vahyettiğine uygun olarak hükmetmek' şeklindeki sıklıkla tekrarlanan emirleri içermektedir. (Çağdaş radikal İslâmcıların söylemlerinde bu emir üzerinde ehemmiyetle durulur. Ancak onlar 'hükmetmeyi' 'yargı hükmü vermek'ten ziyade 'yönetmek' olarak tercüme edip bu ayeti yönetim işlerine uygulamaktadırlar.) Hallaq (1997: 5-7) ve diğer bazı yazarlar aynı zamanda Muhammed'in de, İslâm'ın ve Kur'an'ın inananlar için bir hukuk ve bir yol getirdiği noktasını açıklıkla belirttiğine ve ümmetle ilgili meselelerdeki hareketinde de bu tarz bir hukuku oluşturma yönünde davrandığına işaret etmişlerdir.

---

3 Aksi söylenmediği sürece, Kur'an'dan yapılan bütün atıflar ve alıntılar Arberry 1964'tendir.

PEYGAMBER'DEN GELEN AKTARIMLAR: HADİS VE SÜNNET

Sünnet, örnek alınacak, takip edilecek model hareket tarzı anlamına gelmektedir. Crone ve Hinds (1986: 58-62) bu kavramın Arabistan'da İslâm öncesinde de var olduğunu, Arapların, liderlerinin ve karizmatik kişiliklerin sünnetlerini (sünen, sünnetin çoğulu) takip ettiklerini ileri sürmüşlerdir. İlahi sesin kanalı ve onunla konuşan kimse olması ve aynı zamanda ilâhi rehberliğin alıcısı olması hasebiyle, Peygamber'in örnekliği ve beyanları özel olarak mukaddestir. Buna ek olarak, Kur'an'da, Müslümanlar'ın Peygamber'e itaat etmesi yönündeki 'Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve (kötülüklerden) sakının!' (Maide, 5/92) gibi sık geçen emirler, Peygamber'i ilâhi otoriteye bağlamaktadır. Bunun gibi, Peygamber, Kur'an'ın imtiyazlı bir yorumcusudur ve onun hareketleri ve söylevleri hüküm kaynağıdır. Şeriatın bir kaynağı olarak Peygamber'e dayanan aktarımların yeri, ilerleyen başlıklarda ve bölümlerde incelenecektir.

İcma (Konsensüs)

Ümmetin icması, Sünni hukukunda genel olarak yetkin/emredici ve bundan dolayı da hukuki sistemin formülleştirilmesi ve kesinliği için bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu görüş, vahiyle yol gösterilmiş Elçi'ye karşı çıkan veya 'inananların yolundan başka bir yola uyan' herkesi cehennem ateşiyle uyaran bir Kur'an ayetine (Nisa, 4/115) dayanmaktadır (Hallaq 1997: 75). Bu ayet icmanın bir kaynak oluşuna sadece muğlak bir işaretten ibaret olsa da, hukukçular tarafından emredici kabul edildi ve pek çok Peygamber sözüyle de desteklendi. Özellikle de sıkça başvurulan 'ümmetim asla yanlış üzerinde ittifak etmez' (Hallaq 1997: 76, Goldziher 1910/1981: 50-52) sözüyle. Elbette ki bütün ümmetin ittifakının oluşturulması imkânsızdır ve hukukçular arasındaki yaygın kanı gerekli konsensüsün ümmetin tamamının değil de yetkin müçtehitlerinki (uzman hukukçular) olduğu yönündedir. Fakat, üzerinde ittifak olunan şey, vahiyle temellendirilmek zorundadır (delil).

İcma grubunda kimlerin olması gerektiği ve bütün yetkin kişilerin herhangi bir konuda aynı zamanda ittifak ettiklerini nasıl bileceği-

miz, nadiren sorulan sorulardandır ve nadir görülen bazı tartışmalar dışında sorun olarak kabul edilmemiştir. Bu tartışma noktalarının birisi de müçtehitlerin yaşadığı asır ile ilgili bir sorundur ve böyle bir konsensüsün, müçtehitlerin herhangi birinin sonradan fikrini değiştirme ihtimaline karşı hepsi ölmeden önce bağlayıcı kabul edilip edilmeyeceğidir (Hallaq 1997: 77-80).

Hukuk ilmi için önemli bir sonuç, bir hukukçu neslinin ulaştığı bir icmanın, sonraki nesil entelektüel takipçileri için de bağlayıcı kabul edilmesidir. Bu, hukuk ekolleri içinde ve 'içtihat kapısının kapanması' (bkz. ilerideki bölümlerde) denilen durumda 'gelenekselleşme'yi ve sürekliliği sağlayan ve sürdüren bir mekanizma meydana getirmektedir.

Şia'ya göre icma, muğlak ve değişken bir konuma sahiptir. Şia'nın erken dönemlerinde imam tüm rehberliğin ve yetkinin kaynağıydı ve icma sorunu ortaya çıkmamıştı. İmamiye Şiasının, İmamın gaybeti (kayıplığı) doktrini ile hizipsel bir grup olarak gelişmesinin beraberinde topluma önderlik ve yorum işlevlerini ulema üzerine aldı ve her ne kadar pek çok Sünni için icmanın otorite ve kesinlik seviyesine asla ulaşmadıysa da, bunların arasındaki konsensüs geçerli hale geldi (Goldziher 1910/1981: 191). Şii fıkhının, Safevi dönemlerinden itibaren ve özellikle 19. yüzyılın başında Usulî ekolünün oluşumundan sonraki gelişme evrelerinde, yaşayan ve bağımsız müçtehitlerin nüfuzu arttı. Bir müçtehidin hükmünün ve yargısının onunla birlikte öleceği kabul edildi ve her inanan, takip ve taklit etmek üzere yaşayan bir müçtehit aramak zorundaydı. Bunlara binaen, her ne kadar icma Şia tarafından fıkhın kaynaklarından (usul-i fıkıh) biri olarak kabul edilmiş olsa da (Algar 1969: 7), yaşayan müçtehide tanınan geniş iktidar ve özerklik ile konumu muğlaklaştırıldı. Farklı müçtehitlerin çok merkezli otoriteleri ve yargıları arasında farklılığın ve hatta zıtlığın olması aynı şekilde icmanın değerini düşürmektedir. Ancak 19. yüzyılın sonlarında tesis edilebilen, en üst bir merci-i taklit (nihai taklit kaynağı, en yetkin otorite) söylemi ve uygulaması, bu çok merkezliliği azaltabilir; ama yetkiyi eşitler arasında bir konsensüsten ziyade tek bir merkezi şahsiyete vermektedir.

Kıyas

Analoji (kıyas), hukukçunun nass, sünnet veya icmada belirgin bir çözümü olmayan yeni bir meseleyle karşılaştığı durumlarda devreye girmektedir. Kıyas, sonucun çıkarsama yoluyla ortaya konduğu bir işlem olduğundan onunla ulaşılan sonuçlar ancak muhtemel hükümler olmaktadır. Bu sebeple kıyasla varılan hükümler itiraza ve alternatif kıyaslara konu olabilir. Hallaq (1997: 83) kıyas işleminin mantığını şu şekilde açıklar: Analojik akıl yürütmenin bileşenleri dört tanedir: Bir çözüm bekleyen yeni vaka (fer); dini kaynaklarda çözümlenmiş, kendisine kıyas edilecek orijinal vaka (asl); bu ikisini birbirine kıyas edilebilir hale getiren iki vakada da ortak olan vasıf (illet) ve orijinal vakanın varsayılan benzerlik dolayısıyla yeni vakaya da transfer edilecek olan hükmü (hüküm). Fıkıh kitaplarında hukuki akıl yürütmenin en yaygın şekli budur ve kıyas genel olarak tüm mantıki akıl yürütmeler için prototiptir (Hallaq 1997: 83). Yaygın bir misal, üzüm şarabının yasaklanmasıdır. Bu yasak hükmünün illeti sarhoşluğun zararı olup, bu durum kıyas yoluyla hurma şarabına ve sonuç olarak bütün alkollü içeceklere de transfer edilebilmektedir. Bunun ardından, alkol dışındaki sarhoş ediciler hakkında, haşhaş gibi ürünler veya hatta tütün ve kahve gibi üretim sürecinde fermantasyonun yer almadığı ürünler hakkında da sorular yükselmiştir.

Bazı Hanbelilerin (bkz. ilerideki bölümler) de dahil olduğu lafızcılar (literalistler), beşeri bir karara bağlı olduğu, kutsal metin ile hadislere katı bağlılıktan ayrıldığı için kıyasın uygulanmasına karşı çıktılar. Onlar kendi beyanıyla belirttiği üzere Kur'an'ın, sünnetin tamamlayıcılığıyla birlikte, insan davranışının tüm yönlerine eksiksiz ve mükemmel bir rehber olduğunu ileri sürmektedirler. Kıyas taraftarı muhalifler ise, kıyasa karşı çıkanların kendilerinin de itiraf etmeseler de kıyas yoluyla akıl yürütmeyi kullandıklarına işaret etmişlerdir.

Usulî Şiası akl'ı benimseyip kıyas şeklindeki içtihadın yetkinliğini kabul etmektedir. Ancak kıyas Şia tarafından usulün bir parçası şeklinde ayrı olarak belirtilmişse de, tümdengelimin ve çıkarsamanın daha kapsamlı çerçevesi içerisinde kendi belirginliğini kaybetmektedir.

Maslahat

Maslahat kelimesi genel olarak kamu yararı anlamında, 'fayda' veya 'menfaat' olarak çevrilmektedir. Genellikle daha pragmatik bir ilke olarak kabul edilen maslahat neyin fayda sağlayıp neyin zararı önlediği hususuyla ilgili olarak hangi hükmün esas alınacağı hususunda bazı durumlarda tartışma yaratan bir karaktere sahiptir. Kavramın hukuk kuramı açısından mantığı belki de en iyi bir şekilde, hukukun gayelerini (maksad, çoğulu makasıd) ortaya koyan Gazali (ö. 1111) tarafından ifade edilmiştir. Gazali'nin öne sürdüğüne göre hukuk, hem dünya ve hem de ahiret açısından Müslümanlar için zararlı olan şeyleri yasaklayan ve yararlı olanı ise meşru kabul eden bir karakterdedir. Gaye; hayatı, mülkiyeti, aklı, nesli ve dini korumaktır. Mesela hukukta özel olarak belirtilmiş cezalar (had cezaları), caydırma ve sonuç olarak koruma amacını taşır (Hallaq 1997: 88-90). Tabii ki hukukun gayeleriyle ve gayelerine doğru yapılan akli çıkarsama temeline oturan bu ölçütün, açıkça nasslara ve Sünnete bağlı hükümleri bir kenara atamayacağı kabul edilmiştir. Fakat hukukun gayeleri daha çok türetmeleri ve yorumlamaları içeren hukuki akıl yürütme sürecinde ve aynı zamanda yeni sorunların ve vakaların çözümünde işlev görmektedir.

Maslahat kavramının tam olarak titiz bir araştırmaya tabi tutulması, makasıdu'ş-şeria yani şeriatın gayeleri üzerinde detaylı bir bilimsel inceleme bağlamında konuyu ele alan Endülüslü hukukçu Ebu İshak eş-Şatıbi (ö. 1388, bkz. Khalid Masud 1995) tarafından gerçekleştirildi. Şatıbi, teorisini bir 'tümevarım' yöntemi olan orijinal bir hukuk epistemolojisi içerisinde konumlandırdı. (Hallaq 1997: 164-8). O işe, hukuk teorisinin vahye dayanan kaynaklardan elde edilenler kadar aynı zamanda aklî gerçeklikler ve zorunlu, mümkün ve imkânsız olan şeyler hakkındaki geleneksel bilgiden elde edilen öncüllerin gerçekliğinin ön kabulüyle başlamıştır. Hukuki öncüllerin ve çözümlerin buralardan alınması ve doğrulanması, bütün bu kaynakların bir taramasına dayanmak zorundadır ve hukukçu ancak tüm bunların bir noktada birleşmesi ve birbirlerini teyit etmelerinin sonucunda kesin gerçekliğe ulaşacaktır (Hallaq 1997: 165). Şeriatın bu belirtilen gayeleri –vatan-

daşların hayat, mülkiyet, akıl, nesil ve dinlerinin korunması– Kur'an ve Sünnet'te kelimesi kelimesine ifade edilmemiştir. Fakat Müslümanlar bu ilkeler konusunda emindirler; çünkü onlar toplamlarında kesinliği sağlayan pek çok farklı tikel delilin birleşmesiyle ispatlanmıştır (Hallaq 1997: 166-7). Bu evrensel ilkeler bir kere oluştu mu hukuki akıl yürütme süreci artık onlara başvurarak ilerlemek zorundadır. Mesela hukukun son derece sert yorumları hatalı olmalıdır, çünkü bu tür yorumlamalar Kur'an'ın tüm dünyaya rahmet olarak (rahmeten li'l-alemin) vahyedilmiş kutsal kitap olduğunu bildiren ayetine aykırı olarak Müslümanları bunaltmaktadır. Bu konuya iyi bir örnek *Araya* adı verilen, ağaçtaki olgunlaşmamış hurmaların, tahmin edilen değeri karşılığında toplanmış yenilebilir hurmayla takas edilmesi ile ilgili sözleşmedir. Böylesi bir sözleşme şeriatın akıbeti belirsiz sözleşmeleri yasaklayan önemli bir ilkesine karşı gelmektedir. Ne var ki hukukçular üreticilerin zor durumda kalmasını önlemek ve geçinmelerini kolaylaştırmak için bu istisnaya müsaade etmişlerdir (Hallaq 1997:168). Şatıbi ve diğer maslahat taraftarları, maslahatla ilgili yargıların, fayda ilkesine keyfi bir şekilde başvurmak suretiyle değil de, hukuki öncüllere ve dikkatli bir akıl yürütme sürecine göre yapılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır. Bu pragmatik bir ilkedir, ama keyfî bir ilke değildir.

İlerleyen bölümlerde, modern hayatın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde hukukun yeniden düzenlenmesini meşrulaştırmak için modern ıslahatçılar tarafından maslahata nasıl başvurulduğunu göreceğiz. Bu kavram, her ne kadar Şii hukuk terminolojisinde çok rağbet görmediyse de, 1988 yılında Humeyni yönetiminde, Müslümanların kamu menfaati açısından zorunlu olduğunda (bkz. Altıncı Bölüm 311-12) hukuki ilkelerin atlanması suretiyle İslâm devletinin güçlendirilmesinde önemli bir ilke olmuştur.

ŞERİATIN KAYNAKLARI: TARİHÎ KAYIT

Kendine özgü akıl yürütme ve muhakeme biçimlerine sahip sistematik bir hukuk yapısı olarak fıkıh, bağımsız alimlerin elinde temel olarak İslâm'ın 2. ve 3. yüzyıllarında gelişti (Her ne kadar bazıları bunun izi-

ni 1. yüzyılın ikinci yarısındaki daha önceki yıllara götürseler de: Hallaq 2001). İşin aslında bu, dini kaynaklardan çıkarılmış, Müslümanların ibadetleri ve toplumsal ilişkilerini ilgilendiren olayların üstesinden gelebilmek üzere akli temellere kavuşturulmuş ve yorumlanmış bir şeriat yapısı haline geldi. Bu anlamda fıkıh, gerçekte tarihsel olarak gelişmiş şeriat olmaktadır. Daha sonraki dönemlerde gelişme gösteren, fıkhın ilke ya da temelleri anlamındaki usul-i fıkıh, hukuki söylemin süreci, geçerliliği ve muhakemesi üzerinde metodolojik fikirleri içermektedir.

İlgili rivayetlere göre Peygamber'in takipçisi olan Raşit halifelerin dördü de verdikleri hükümlerde, Kur'an'ın düsturlarını, Peygamber'in modelini ve yaygın örfi pratiği uyguladılar. Ne var ki, bu rivayetler, daha sonraki gelişmelerde mahkeme şeklinde yasal kurumların oluşumunu ve kadıların karakteristiklerini bu erken döneme atfetmektedir. Peygamber'den ve onun Raşit halifelerinden aktarılan hadis ve vakalar aslında göstermektedir ki, onlar yalnızca birer hâkim olarak davranmamışlar, buna ilaveten çevre eyaletlere de, norm haline gelecek olan davaya bakma usulü ve dürüstlük üzerine talimatlar vererek hâkimler atamışlardır (Tyan 1960: 18-25). Tyan (1960: 67-82) bu rivayetler hakkında şüpheler ortaya atarak bu erken döneme ait adlî usul ve kavramların İslâm öncesi Arabistan'ınınkiyle devamlılık gösterdiğini iddia etmiştir. Ona göre İslâm öncesi bu usullerde özellikle iki bağımsız tarafın aralarındaki anlaşmazlık konusunu itimada şayan karizmatik ve bilge bir adama getirerek olayı bu hakemin kararıyla sonuçlandırmaları, (tahkim) merkezde yer almaktadır. Tyan bunu, kamusal bir adalet salahiyeti kavramının olmadığı 'bireysel adalet' olarak isimlendirir. Tyan'ın iddiasına göre, aslında rivayetlerin de teyit edeceği gibi, Peygamber'in kendisi böyle bir hakemdi. Bu iddiaya göre yargı kurumları ve kadı mahkemeleri, Bizans ve Fars pratiklerinin uyarlandığı ve geliştirildiği, sonraki dönemlerin siyasi ve idari gelişmelerin ürünüdür (Tyan 1960: 83-99). Bu konuların bir kısmı bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Şu an için muhtemel görünen; ilk halifelerin sistematik bir hukuki teoriye ve hukukun uygulanması için geliş-

miş kurumlara sahip olmadıklarıdır. Onlar sadece vali ve komutanlarını, yönetimi yürütmeleri için temsilcileri olarak göndermişlerdir. Hukuk o dönemde genel idareden bariz bir biçimde ayrılmamıştır. Raşit Halifeleri takip eden Emevî Hanedanı da bu uygulamaları devam ettirmiştir. Vali ve komutanlar, kendi yetki alanları içerisindeki hukuki kararları ve uygulamaları, büyük oranda Kur'an'ın seçilmiş bazı emirleri ve önceki model uygulamaları ile karışık bir şekilde yerel örfi uygulamalara başvurarak gerçekleştirmişlerdir. Tyan (1960: 81) Kindi'den şöyle bir anekdot nakletmektedir: Emevîlerin Mısır valisi Mervan bir gün Kahire kadısı Abbas İbn Said'e "Kur'an'ın var mı?" diye sordu. Kadı da "hayır!" cevabını verdi. Mervan "Mirası paylaştırma kurallarını biliyor musun?" diye sorunca kadı yine olumsuz yanıt verdi. Yazı yazabilip yazamadığı sorusuna da cevabı olumsuzdu. Bunun üzerine vali ona: "O halde sen nasıl yargı kararı verebiliyorsun?" diye çıkıştı. Kadı da şöyle cevapladı: "Ben bildiğime göre hükmeder, bilmediğimi ise sorarım." Bunun üzerine Mervan onu tebrik etti ve "Git! Sen iyi bir hâkimsin" dedi.

İlk dönem hukuk ilmi, Emevîler döneminin sonlarına doğru devlet görevlilerinin değil de, bağımsız şahsiyetlerin ellerinde başladı. Emevîlerin dine az itibar eden dünyevi krallar oldukları yönünde genel bir algı vardı. Mekke ve Medine'deki dindar kişiler ve aynı zamanda garnizon şehirlerindeki yeni burjuvazi, ilâhi emirlerle uyum içerisinde bir hayat tarzını koruma ve geliştirme çabasına giriştiler. Bunların bir kısmı, Ebu Leyla (ö. Hicri 148) gibi hâkimdiler (sonrasında da Abbasi hükümdarlığı altında); diğerleri, Ebu Hanife (ö. Hicri 150) gibi 'teorisyen' olmaya devam ettiler. Hukuk ekolleri başlangıçta bulundukları bölgenin yaşayan hadis ve geleneklerine bağlı kaldılar ve Kufî, Basrî ve Medenî gibi yerel kimlikleriyle tanındılar. Onlar, Emevî hâkimiyeti altında var olan hukuki ve idari uygulamaları kendilerine 'hammadde' olarak almış oldular: '...İslâm hukuk ilminin, Emevîlerin son döneminde, dönemin hukuki uygulamasını hammadde olarak alıp, onu onaylamak, değiştirmek veya reddetmek suretiyle geliştiğini söylemek doğru olacaktır...' (Schacht 1953: 283-87). Hallaq bu ilk huku-

ki gelişmenin başlangıcını daha önceki bir zamana, Hicaz şehirlerindeki ilk İslâm yüzyılının ikinci yarısına kadar götürür.

Schacht ise bu faaliyet içerisinde sistematikleşme ve İslâmlaşma şeklindeki iki sürecin nasıl da bütünleşip işlev gördüğünü gösterme yönünde ilerlemektedir: (Schacht 1953: 283-87). Hukuk geleneğinin gelişmesi ile denk düşen ve onu besleyen şey, yeni hadis bilimiydi: Peygamber'in ve daha az ölçüde de sahabenin sünnetini geriye dönük olarak toplama, süzgeçten geçirme ve doğrulama. Giderek artan oranda, hukuki yargı ve akıl yürütme süreci de bu gittikçe gelişen onaylanmış hadis yapısı tarafından meşrulaştırılmak zorundaydı. Aynı zamanda gelişen hüküm, akıl yürütme ve tartışmaların oluşturduğu yapı da tutarlılık ve sistematiklik için ve ayrıca hüküm verme kriterleri ve akıl yürütmenin kurallarının belirli hale getirilmesi için bir baskı oluşturdular. Schacht ve diğerleri, İslâm tarihinin 3. yüzyılının bitiminde Mısır'da yaşamış ve çalışmış Şafii'nin (d. 767) en mükemmel sistemleştirici olduğunu söylemektedirler. İslâm hukuk ilminin oluşum döneminin daha detaylı bir incelemesinin ardından Şafii'nin gerçekleştirdiklerine döneceğim.

OLUŞUM DÖNEMİ

Schacht'ın açıkladığı bölgesel rivayetler, ilk iki yüzyıl boyunca tedricen sistematikleşti ve İslâmlaştı. Bu süreçte Schacht'ın önemsediği Şafii'nin rolüne, daha sonraki ilim adamları özellikle Calder (1993) ve bir başka tavırla Hallaq tarafından (1997) sürecin döneminin tespiti ve 'mekanizması' gibi detaylarında karşı konuldu. Şimdi bu konuları biraz inceleyelim.

Şeriatın, ekollere ve geleneklere ayrılmış bir sistematik metinler ve uygulamalar bütünü olarak gelişmesi, İslâm'ın ilk üç yüzyılının ürünüdür (Schacht, Calder, Hallaq). Bu oluşumun gerçekleştiği bölgeler Arabistan, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve İspanya'nın şehir merkezleri olup buralarda Müslümanlar ve Araplar mevcut gelenek, norm ve uygulamaların kültürel bir sentezi içerisinde kaynaşmışlardır. Bu unsurlar İslâm öncesi kökenlere sahip olsa da, gerçekleşen sentez İslâm'ın

üslubu içerisinde veya onunla bağlantılı olarak gelişti. Hıristiyanlar, Yahudiler ve Zerdüştler, ortak Ortadoğu geleneklerinden gelen bu şehir hayatını paylaşmaktaydı. Bazıları tarafından İslâm hukuku üzerinde mesela Yahudilik etkisine atfedilen, Yahudi ve İslâm hukuku arasındaki benzerlikler ve ortak unsurlar, daha doğru bir biçimde ortak bir çevrenin ortak yerel geleneklerinin gelişimi olarak anlaşılabilir (konu için bkz. Calder 1993: 209-17. Calder bu ikisi arasında aynı zamanda belirgin farklılıklara da vurgu yapmaktadır).

Gördüğümüz üzere Schacht, ilk dönemdeki fukahanın 'ham madde' olarak alınan ortak uygulamayı akli esaslara bağlamak ve yazılı hale çevirmek için çaba gösterdiğini ileri sürmüştür. Adı geçen bütün yazarlar az çok bu genel tanımlamaya katılmaktadır. İlk dönem hukukçularının daimi çabası, kutsal kitap ve peygamberden gelen örneklikler ile yerel örfi yaşam tarzının bir karışımından oluşmuş ortak uygulamaların içerisine, dini içeriği ve otoriteyi enjekte etmekti. Bu enjekte işlemi, ortak uygulamalardaki ilke ve pratiklerin kutsal kaynaklara ve giderek artan bir şekilde, sünnet denilen Peygamber'den gelen rivayetlere atfedilmesi halini aldı. 'Hukuk öğretilerinin bu şekilde geriye doğru, çoğunlukla Halifelere ve Sahabeye ve nihai olarak da Peygamber'e yansıtılması uzun bir süreçti. Bu süreç 1. yüzyılın sonlarına doğru bir zamanda başladı ve 3. yüzyılın içerisine kadar devam etti' (Hallaq 1997: 17). Hallaq, hadislerin her nesille birlikte sayıları artarak nasıl aktarıldığını ve onlara dayandırılan hükümlerin düzenli olarak nasıl arttığını göstererek devam etmektedir. Ebu Hanife (ö. 150/767) ve çağdaşları kendi özel yöntemlerinde az sayıda *hadise* sahiptiler ve bu hadisler de sonradan hadis eleştirmenleri tarafından zayıf kabul edildi. O ve çağdaşları sünnete göndermeler yaptılar, fakat sünnetin peygambere ait güvenilir beyanlar ışığında ilmi olarak doğrulanması bu sırada henüz gerçekleşmemişti.

> ...Evzai [Ebu Hanife'nin Suriyeli bir çağdaşı] Peygamber'den bu yana devam eden ve aynı şekilde halifeler ve ulema tarafından da sürdürülen, toplumunun pratiği (: sünneti)ne baktı. Diğer bir deyişle Evzai, çevre illerin örfi uygulamalarının unsurları da dahil olmak

> üzere Peygamber'e kadar giden öğretinin bütün yapısını bize yansıtmakla birlikte, bu lafzi resmi beyanları bağlayıcı kabul eder görünümde değildir [Hallaq 1997: 17].

Bu geriye dönük yansıtma, var olan uygulamaları kutsal kaynaklara sıkı sıkıya bağlayacak 'resmi beyanlar' üzerinde artan bir vurgu ile birlikte devam etmiştir. Birbirini izleyen ulema nesilleri, Peygamber'den gelen rivayetlere ve onların doğrulanması metodolojisine giderek büyüyen bir güven duydular. eş-Şeybani (ö. 804) hiçbir hukuki kararın, Kur'an'ın bağlayıcı bir ayetine veya Peygamber'in bir hadisine dayanmadıkça geçerli olamayacağına vurgu yapan ilk kişiydi (Hallaq 1997: 18). Hukukun yapılandırılmasında nass konusundaki bu aşırı titizlik Şafii (ö. H. 204 M. 820) tarafından tamamlandı. Schacht'ın, hukukun nihai olarak İslâmlaşmasını ona atfetmesi de bundan dolayıdır.

Schacht'ın erken dönem metinleriyle ilgili dönem belirleme ve nitelendirmelerini eleştiren Norman Calder (1993), ilk yüzyılların kentli sosyal ortamında fikirlerin ve yazılı metinlerin gelişimi hakkında ilginç izahatlar vermiştir. Öyle ki bu ilk yüzyıllar rakip ekollerin 'meşrulaşıp' hukuki otoritelerinin kurulması' ile sonuçlanmıştır.

İlk iki yüzyıl gibi erken dönemlerin ilim adamları, hukuk literatüründe toplumsal bir grup olarak açık bir biçimde belirginleşmemişti. Hukuk ilminin uzmanlık alanları, gerekli eğitimi veya vasıflarıyla ilgili sistematik kurallar yoktu: 'Sonuç şu yoruma elverişlidir ki, alimin konumu başlangıçta gayrı resmiydi ve tanımlanmamıştı' (Calder 1993: 164). Alimler yaşlıydılar ve toplumun kıymet ve saygı gören ileri gelenleriydiler. Onlar çeşitli hayat süreçlerinden gelmekte olup, tüccar, zanaatkâr, hatta askerdiler; hatta birisi duvar ustasıydı ve aynı zamanda aralarında hâkimler ve prensler de vardı (Calder 1993: 181). Ortaya koydukları söylem, dönemin edebi geleneğinin genel özelliğine de uygun olarak, ağırlıklı olarak sözlüydü.

Calder'in (Kuzey Afrika'nın tabakâtı, biyografik edebiyatı ve Irak bölgesinin âdâb'ı yani edebiyatı üzerinde kurulu olan) çalışmalarından ortaya çıkan manzara, içerisinde hukuki konuların tartışıldığı ve yetkin seslerin duyulduğu gayrı resmi toplantılardan (birlikte otur-

mak anlamındaki celese fiilinden türetilmiş meclis; çoğulu mecalis'ten) birisiydi. Bu meclislerin mekânları camilerden, çarşıdaki dükkânlara, alim bir prensin sarayına kadar çeşitliydi (Calder 1993: 168). Bazı prensler (emîr) ve hâkimler farklı görüşlerdeki insanları kendi meclislerinde toplayıp onları tartışmaya teşvik ediyorlardı. Yazı ve kitaplar bu ortamlara girerek 3. yüzyılın kültüründe önemli bir değer oluşturdular. Ne var ki sıra hukuk literatürüne geldiğinde, şimdi göreceğimiz üzere, oldukça garip bir hal içerisindeydiler.

Resmiyet taşımayan ve büyük ölçüde halka açık olan bu mecalis her zaman eşitlikçi değildi. Öğretileri ve çalışmaları daha sonraları hâkimiyet kazanmış olan Malik (ö. 795) veya Sahnun (ö. 819) gibi hukukçuları da içeren alim ve yetkin kişiler de bu toplantılarda söz söyleyenler arasındaydı. Doğrusu, meclis sözcüğü, bazen kendisinden sahibu'l-meclis olarak bahsedilen nüfuzlu kişiye atfedilmekte, bir katılımcının ise otorite ve referans kaynağı bu kişi ile 'birlikte oturması'ndan (celese) bahsedilmektedir. Dinleyicilerin bir kısmı, onların söylediklerinden sema (işitilenler) adı verilen not defterleri tutmuşlardır. Biyografik edebiyat içerisinde, bir kişinin Malik'ten veya başka bir otoriteden sema oluşturduğundan bahsedilir. (Calder 1993: 172). Not defterinin yazarı, daha sonra anlatıcıyla bir araya gelip kendi izahatlarını gözden geçirip, notlarının gerçekten doğru ve geçerli halde olup olmadığını doğrulayabilmektedir. O bunu, sema'ını konuşmacıya okumak suretiyle yapabilmekte ve doğruluğunun tasdik edilmesinin ardından not alıcı bu bilgileri başkalarına da aktarabilmektedir. Böylelikle diğerleri de bu dinlenenlerin notlarını tedarik edebilmekte ve daha sonra bunlara kendi topladıkları farklı notları ekleyebilmektedirler. Nihayetinde sema koleksiyonlarına dayanarak özel hukuki geleneklerin temel özeti meydana gelmiştir. Maliki fıkhının otoriter bir kaynağı haline gelmiş olan Sahnun'un *Müdevvene*'si, muhtemelen böylesi bir özetten geliştirilmiştir. Benzer şekilde Malik'in *Muvatta*'ı da Malik tarafından bizzat yazılmamış fakat söylenmiştir (Calder 1993: 175). Bir dinleyici, Abdülaziz b. Yahya el-Medeni, Malik'ten *Muvatta*'ı ve diğer başka şeyleri dinlemiş ve ayrıca Maliki ekoldeki diğerlerinden de bazı

şeyleri dinlemiştir. Daha sonra Abdülaziz bu çalışmayı 'ezberden' nakletmiştir. Ondan duyanlar notlar almışlar ve bu notlar da Abdülaziz'in 'kitapları' olmuştur. Calder şöyle özetlemektedir: 'Muhtemelen Abdülaziz, Malik'ten dinlediklerinden hoşuna gidenleri veya hatırladıklarını ya da duyduğunu düşündüklerini aktarmıştır: Sonradan ondan duyanlar da notlar almışlar ve bu notlar Abdülaziz'in "kitaplar"ını oluşturmuştur' (Calder 1993: 175).

3. yüzyıl boyunca hukuki söylem ve uygulamadaki gidişat daha büyük oranda resmiyet kazanma yönünde olmuş, hukuk uygulayıcıları ve teorisyenleri demek olan bir fukaha sınıfı, yazı, müelliflik ve uzmanlaşma yönünde ilerlemiştir. Bu süreç kısmen ekoller arasındaki rekabete ve daha da önemlisi hukukun siyasi iktidar ve yönetim içerisine artarak entegrasyonuna ve bürokratikleşmesine bağlı olmuştur. Otoriteleri tanınmış belirli hukuk ekollerinin (mezahib) kuruluşu ve yerleşiklik kazanması, meşru hukuki otoriteyi göstermekte ve bu otorite çoğunlukla dönüşümlü bir biçimde siyasi otorite ile kurulan karşılıklı ilişki sonucunda doğmaktadır. Calder, vergilendirme ve idare hukukunu inceleyen bilimsel bir eser olan Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitabu'l-Harac*'ını, siyasi otorite ile olan bu karşılıklı ilişkinin bir örneği olarak zikreder. Devlet kurumlarında hukukçuların yer alması, mezhep hâkimiyetinin ve metinlerin hukuki otoritesinin tesis edilmesine yol açmıştır. Calder, Bağdat'taki Malikilerin ortadan kaybolmasını, bir ekolün siyasi kurumlarla birleşemeyince neyle karşılaşabileceğinin bir örneği olarak zikreder. Aynı şekilde Endülüs ve Kayrevan'daki (Tunus) Malikilerin nüfuzunun, Malik'in *Muvatta*'sının ve Sahnun'un *Müdevvene*'sinin hukuki otorite kazanmasına yol açtığından bahseder (Calder 1993: 163-64).

Calder'in sözleriyle özetlemek gerekirse:

> 3. yüzyıl büyük oranda sözlü ve toplumsal olarak yaygınlaşmış gayrı resmi bir süreç olan hukuk ilminden; gelişmiş bir edebi disipline, oldukça iyi bir eğitim görmüş ve sosyal açıdan seçkin kesimin yetkisindeki bir hukuk ilmine doğru ilerleyen bir harekete tanık olmuştur. Uzmanlaşma ve bürokratikleşme terimleriyle belirtilen bu

> hareket (ki bu ani bir dönüşüm değildir zira sürecin nihayete ermesi yüzyıllar sürmüştür), şüphesiz doğal bir sürecin parçasıdır, fakat aynı zamanda ekollerin rekabeti ve devlet siyasetinden de etkilenmiştir [Calder 1993: 164].

Buna paralel başka bir süreç de Schacht'ın ifade ettiği 'İslâmlaşma'dır. Ekoller arasındaki rekabet, her ekolün kendi hukuki formülasyon ve yorumları için otoriter destek ve onay arayışına yol açtı. Başlangıçta, bazı dini metinleri ve aktarımları içeren çeşitli kaynaklardan ve vakalardan elde edilen bu destek ve onay artık daha yetkin bir şekilde Kur'an ayetlerinin yorumlarından ve Peygamber'in hadislerden yapılan bir seçki yoluyla daha otoriter bir hale getirilmeliydi. Bu süreç hukukçuların fiili ilkeler ve uygulamaları, kaynak dini metinlerle karşılaştırma ve otoriter desteği elde edebilmek için bu metinleri işleme noktasındaki hermenetik (yorumsamacı) yeteneklerini keskinleştirdi. Bu, hukukçuların uzmanlaştığı alanlardan biri olan usul-i fıkhın, hukuki metodoloji ve akıl yürütmenin, gelişim sürecidir.

Calder'in beyanına göre, 3. yüzyılda hukuk düşüncesindeki evrimin kronolojisi şu şekildedir: İlk olarak hüküm ve fetvalar formüle edilerek bunlar üzerine tefekkür edildi ve bu rey yani şahsi görüş terminolojisi içerisinde ortaya konuldu. Bunun sonucunda verilen hükümlerin meşruluğu, Malik veya Ebu Hanife gibi daha önceki hukuk otoritelerinde arandı. Sonraki evrede, ekollerin kendi özel hüküm ve fetvalarını meşrulaştırmak için rekabet içerisinde oldukları bir dönemde, Peygamber örneğine başvurulmaya başlandı ki bu durum Peygamber'den gelen aktarımların derlenmesi ve doğruluğunun teyit edilmesini ifade eden hadis ilminde (ilmu'l-hadis) ortaya çıktı. Bu noktada ehl-i hadis'in, ehl-i rey'e karşı sergilediği bir fikri ihtilaf ve polemik tavrı ortaya çıkmıştır. Bu polemik, bir tarafta felsefeci ve tasavvufçular, diğer yanda ise hukukçular arasındaki diğer fikri ve siyasi rekabetle birleşmiş olup, tam olarak Peygamber örneğine dayanmayan düşünce ve tasavvurların meşruluğuna karşı çıkmaktaydı. Hadis taraftarları kazanır ve ardından hükümlerin ve usullerin Peygamber örneği esas alına-

rak çıkarılması ve meşrulaştırılması zorunlu hale gelir. Son evre ise kutsal kitaba ait onayların devreye girişidir ki, bu o zamana kadar ortaya konulan hüküm birikiminin Kur'an'daki ayetlerle onaylanmasıdır. 'Kronolojik olarak son evre olan bu [kutsal kitabın teyidi], ideolojik olarak, İslâm hukukunun meşrulaştırma vasıtalarının birinci ilkesi olmuştur... Kur'an'ın hukuk üzerinde, genellikle ikinci derecede ve zorlamalı bir etkisi vardı (Calder 1993:218-19).

O halde bu kronoloji şeriatın ideolojik ve yorumlamacı düzenine ters düşmektedir. Öyle ki bu düzen başlangıç noktası ve nihai otorite olarak Kur'an nasslarını öne almakta ve bunu Peygamber'den yapılan sünnet ve hadis denilen aktarımlar takip etmektedir. Bazı alimler tarafından oluşturulan kronoloji ile hukukun ilâhi kaynağına olan ideolojik inanç temelleri arasındaki bu farklılık, şeriat üzerinde gerçekleştirilen daha sonraki ve modern siyasi tartışmalar için önemli bir noktadır.

ŞAFİİ'NİN GERÇEKLEŞTİRDİKLERİ

Schacht (1953: 11-20) usul-i fıkhın temellerini tek başına kuran bir atılım ve çalışma olarak Şafii'nin *Risale*'sine büyük önem atfetmektedir ve Calder de dahil olmak üzere birçok ilim adamı da bu görüşü büyük oranda kabul etmektedir. Şafii'nin bu eseri sonraki hukukçular tarafından geliştirilecek olan hukuk epistemolojisi ve akıl yürütme sürecinin temel yapısını ve mantığını ortaya koymaktadır. Bu başarıların yapısına hemen döneceğim, ama önce dönemlendirme üzerine birkaç şey söylemek istiyorum. *Risale*'ye, doğal olarak, Şafii'nin 3. yüzyılın hemen başında sona eren hayat müddeti içerisinde bir tarih konuldu. Fakat Calder, kitaba, Şafii'nin ölümünden çok sonra denilebilecek daha sonraki bir dönemin, hicri 300 tarihinin konulması gerektiğini iddia etmektedir (Calder 1993:242). Bu, Calder'in yazarlık hakkındaki tezine de uygun düşmektedir: Bildiğimiz haliyle metin, daha önce toplanmış beyanların üstat tarafından şerh ve tashih edilmesinin sonunda ortaya çıkmaktadır. Calder'in bu iddiasını destek için sunduğu delillerden birisi, 3. yüzyılın hukuk literatüründe, *Risale*'nin gerçekleştirdiği

gelişmelerin farkında olunduğunu gösteren bir ize rastlanmamasıdır. Hallaq, Şafii'nin gerçekleştirdiklerinin 3. yüzyıl hukuk literatüründe ihmal edilmesini, 'gelenekselciler' ile 'akılcılar' arasındaki (daha yakın zamandaki) muhalefete hamletmektedir (Hallaq 1997: 34-35). Bu iddiaya göre Şafii her iki tavır arasında, iki tarafın da kabul etmeye henüz hazır olmadığı, eşsiz bir sentez ve uzlaşma zemini gerçekleştirmiştir. Sentez, ancak rasyonalistlerin zayıflayıp gelenekselci tavra yönelmeleriyle gerçekleştirilmiş oldu. Biz, Calder'in yazarlık hakkındaki iddiasına olan ilgimizi sürdürerek, bu çelişen yorumlara yalnızca değinebiliriz.

Şafii, vahyin muhatabı olan Müslümanların, ilâhi buyruklar olan Kutsal Kitapların emirlerine uymakla mükellef olduğunu iddia etmektedir. Gelen vahiyler hayatın bütün yönlerini düzenlemekte ve kapsamaktadır. Bunun sonucu olarak Müslümanlar kendisiyle yaşamaları gereken ilâhi vahiylerin bilgisini, ilmi, aramakla da mükelleftir. Daha sonra Şafii Peygamber'e ait rivayetler ve örneklik demek olan sünnetin otorite kaynağı olmasının temellerini belirler: Sünnet, Peygamber'in Allah'ın emirlerine bağlı olması ve Allah'ın da Peygamber'e itaati Müslümanlara zorunlu kılması dolayısıyla bir otoriteye sahiptir (Hallaq 1997:21-35). Sünnet, kuralları açık ve net hale getirerek, Kur'an'ı ayrıntılı bir biçimde açıklamakta ve aydınlatmaktadır. Bunun da ötesinde, Kur'an ve sünnet, kutsal kaynaklarda sarahatle belirtilmemiş kurallara ulaşmak amacıyla akli faaliyeti veya analoji yöntemini kullanma yani, içtihat veya kıyas için temel olan akli gerekçeyi gösteren kanıtları, delaleti, sağlamaktadır. Şafii ayrıca yorum farklılığını, ihtilafın meşruluğunu ortaya koymaktadır. İki tür bilgi vardır: Kutsal kaynaklarda açıkça belirtilmiş kurallardan oluşan kesin bilgi ile çıkarsama ve kıyas sonucunda elde edilen muhtemel bilgi, zan. Bu yaklaşım, ekoller arasında, farklılığın meşru olduğunu ortaya koyarak, karşılıklı hoşgörünün temelini oluşturdu (Calder 1993: 242). Bu adım, çeşitli coğrafi bölgelerde yer alan ekoller arasında tam anlamıyla bir birliktelik sağlamaktadır. Çeşitlilik düşüncesi bu şekilde sistem içerisine alınmış olduğu için, onun sonuçları da artık yıkıcı olmamıştır. Şafii iç-

tihadın alanını, nassın sınırlarına ve ancak onun izin verdiği çerçeveye sıkı sıkıya bağlı olma yaklaşımıyla sınırlamış oldu. Bu, çağdaşı ehl-i re'yin savunduğu aklın özgürce hareket etmesinden uzak bir durumdur.

Şafii aynı zamanda, yorumsama kurallarının ve becerilerinin başlatıcısı olarak da itibar kazanmıştır ki bunlar arasında: Otoriter dini kaynaklarda çelişki olarak görülen şeylerin nasıl uzlaştırılacağı meselesi ve nesih fikri, Kur'an'daki bir ayetin daha sonra gelen başka bir ayetle hükmünün ilga edilmesi, mesela şarap içmenin ona izin veren ayetlerin ardından gelen ayetle yasaklanması gibi ve bu ilga edişin mantığı gibi konular sayılabilir. *Risale* ayrıca ulemanın ihtisaslaşmasıyla ilgili epistemolojik temelleri ortaya koymuştur. Bunu, namaz ve oruç yükümlülükleri hakkındakiler gibi herkesin ulaşması kolay olan genel dini bilgi ile; ulemanın ihtisaslaşmış bilgisi, fetva ve fıkhî hükümlere ulaşmalarındaki yorumsama yetenekleri arasında da bir ayrım yaparak gerçekleştirir. Calder (1993: 243) bu basamağın ayrıca, 'hukuk geleneğini, estetik ve entelektüel ilginin içerisine aldığını; aynı zamanda hukuk literatürünün yani klasik fıkhın harikulâde gelişimine imkân verdiğini' söylemektedir. Bu gelişmeler, bilginin kabul edildiği üzere kesin olmayışından doğan, araştırmanın sürekliliğini de içermektedir. Bu tartışma daha sonra nassın, delil ortaya koymanın ve yorumun sürekli genişleyen bünyelerine dahi sıçradı. Fıkıh literatürü giderek daha çok kendi mantığını ve yapısını oluştururken, uygulayıcıları da giderek daha çok sistemin mantıki gerekliliklerini yerine getirmekteydiler.

'Akılcılık' ile 'geleneksellik' arasında bahsettiğimiz tartışma üzerine son bir şey söylemek istiyorum. İslâm'ın ilk yüzyılları Ortadoğu'daki Helenistik ve Doğulu geleneklerden etkilenen bir felsefe ve mistisizmin inkişafına şahit oldu. Erken Abbasi döneminde, din ve mistisizm kadar bilime, matematiğe de önem vermiş ve bunların üzerinde titizlikle durmuş olan önemli bir felsefe ekolü olan Mutezile[4] ön

4 Mutezile ve Mutezililer, 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Abbasiler'e ait olan Irak'ta (Basra ve Bağdat) dine akılcı bir yaklaşım biçimiyle vahyi ve geleneği metinlerin ve geleneklerin lafızca ifadelerinin ötesindeki adalet düşüncesine göre yorumlamasıyla farklılaşan bir teoloji-felsefe ekolüdür. Bu nedenle, metne lafızcı bir biçimde tabi olmaya karşı çıkmışlardır. Fıkıha geleneksel

plandaydı. Bunlara, bilgi ve düşünceyi sadece, vahyedilmiş metnin ve sünnetin okunan lafızları çerçevesinde hasretmeye çalışan dini 'fundamentalistler' (İslâm'da günümüze kadar da mevzubahis olan bir hareket) tarafından karşı çıkıldı. 'Akılcılar', aklın Allah tarafından verilmiş olduğunu ve vahiyden önce geldiğini iddia ettiler: İyi ve kötünün bilgisi bu aklın bir parçasıydı ve akıl hukuki normlar geliştirilirken kullanılabilirdi. Eş'ari (ö. 935) ile sıkıca bütünleşen Sünnî teoloji, normların tek kaynağının vahiy olduğu noktasında ısrar ederek bu görüşü reddetmiştir. Doğrudan doğruya kutsal kaynakları ihtiva etmedikçe veya onlardan alınmış olmadıkça hiçbir hukuki hüküm geçerli olamaz (Watt 1973: 303-18). Hukuki konulardaki felsefi temayül ise, kutsal kaynaklara referansla fakat tamamıyla onlarla sınırlanmadan aklın özgürce hareket etmesi yönündeydi. Bu görüştekiler, gelenekselciler olan "ehl-i hadis"in karşısında yer aldığı "ehl-i rey" idi. Fakat nihayetinde savaşı diğerleri (ehl-i hadis) kazandı ve hukuk metodolojisinin temelleri olarak kutsal kaynaklara sıkı sıkıya bağlılık kuralını yerleştirdi. Hallaq, Şafii'nin, içtihat ve kıyasa bir yer bırakmakla iki taraf arasında bir uzlaşma sağladığını öne sürmektedir. Ancak şu söylenebilir ki; bu, gelenekçilerin bütün hukuki otorite sahibi kurallarını içeren, ama buna ek olarak, hiçbir hukuk sisteminin iş göremeyeceği şekilde, sıkıca sınırlandırılmış akıl yürütmenin sadece basit bir etkisinin olduğu çarpık bir uzlaşmaydı. Daha sonraki bir aşamada Gazali, bir yandan temel dini kaynakların üstünlüğü hakkında mevcut Sünni ısrara da bağlı kalarak, İslâm hukuku ve teolojisindeki teorik çalışmalara Yunan felsefesinin mantığını soktu. Hukuktaki bu Sünnilik, daha sonraki yüzyıllar boyunca Müslüman dini düşüncesinde baskın unsuru oldu ve onu kendi bağımsız pratiklerini ve söylemlerini geliştiren felsefeden[5] ayırdı. Ne var ki bu, İsmailililik gibi Sünni olmayan çeşitli fırkalar-

olarak aşırı riayeti savunan Eşariliğin teoloji (kelâm) alanındaki hasmıdırlar. Üçüncü bölümde tartışılan, İbn Hanbel ile ilgili Mihne olayını doğuran 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' öğretisinin savunucularıdırlar. Bkz. Watt 1973. Mutezile fikirlerinin farklı yönlerinin tartışması Watt'ın kitabında tüm metnin değişik yerlerine yayılmış bir haldedir.

5 Dini otoriteler tarafından felsefenin marjinalleştirildiği ve ona baskı yapıldığı, büyük İbni Sina'dan (Avicenna) (d. 1037) sonra önemli çok az felsefi katkının yapıldığı yönünde yaygın bir gö-

la, (çoğunlukla Alevilik ve Şiilik) karışmış Sûfî mistisizm tarafından giderek daha çok tahrip edilmekteydi. Günümüze gelinceye kadar İmamiye Şiası birtakım akılcı tavırları paylaşmaya devam etmiştir. Onun öğretileri mesela, Allah'ın adaleti noktasında ısrarcıdır. Allah insanın bütün hareketlerini önceden belirleyip, daha sonra da bu failleri işlediği günahlardan dolayı cezalandırma usulünü takip edemez. Buna göre Allah, insanları özgür irade ile yaratmış olmak zorundadır. Bu öğreti, (Mutezile gibi) akılcılarla gelenekciler arasındaki temel çatışma konularından birisidir. Gelenekçiler, mutlak bir güce sahip ve her şeyi gören Allah'ın, insanların hareketleri de dahil olmak üzere dünyadaki her şeyi belirlediği ve onun gayesi veya hükmü hakkında düşünmenin bizim üzerimize vazife olmadığı noktalarında ısrar etmektedirler.

İÇTİHAT KAPISI: KAPANDI MI?

Sünni ekoller tarafından sıklıkla ifade edildiğine göre 'içtihat kapısı', genellikle 3. veya 4. yüzyıl olduğu ileri sürülen bir devrede kapanmıştır. Dört ekolün oluşumu ve onların dini otoriter konumlarının (diğerlerinin zararına) tanınması ile fıkhın ve somut hukukun temel çerçevesinin belirlendiği ve içtihat için bir alan bırakılmadığı kabul edilmiştir. Bu noktadan sonraki hukukçular, kurucuların otoritesini takip edeceklerdir (taklid). Onların hukuk ve ölçütleri, temel metinlerde ve ilk şerhlerde bulunmaktadır. Bağımsız içtihat yerine, delil ve hükümlerin var olan külliyatta araştırılması gerekecektir. Daha da ileri gidilip, önceki nesillerin otoriter icmasının hukukçular üzerinde bağlayıcı olduğu da iddia edilerek içtihadın alanı daha da daraltıldı. Sünni fıkıh ekollerinin içtihadı daraltan bu özelliği, müçtehitler sınıfını din adamlarının hiyerarşisinde en yüksek noktada kabul ederek bağımsız içtihadı onaylayan ve gerekli gören Şii fıkhı ile onlar arasındaki bir ayrım olarak sıklıkla öne sürülmüştür. İçtihat kapısının kapandığı iddiasına ayrıca, kendi planları doğrultusunda orijinal formülasyonlara ulaşmak

rüş bulunmaktadır. Bu görüşe Dimitri Gutas (2002) tarafından inandırıcı bir biçimde karşı konulmuştur. O Arap felsefesi'nin (onu 'İslâmî' olandan ayırmak için 'Arap' olan) ortaçağların daha sonraki dönemlerinde ve devamında da Osmanlı zamanında canlılığını ortaya koymaktadır.

için içtihadı uygulama hakları olduğunu iddia eden modern reformcular ve benzer şekilde fundamentalistler karşı çıkmıştır.

İçtihat kapısının kapanması ile ilgili bu bildirinin, bizi ulaştırması beklenen sonucun aksine, fıkıh tarihi boyunca yeni teorik ve aynı şekilde somut müstakil formülasyonlara ulaşmak için bağımsız yargılar veren pek çok hukukçuyla karşılaşırız. Hallaq (1997: 143-61; 1984), bazı Hanefi ve Maliki hukukçularının artık herhangi bir müçtehidin kalmadığını ve her ekolün uygulayıcılarının mezhep içindeki otoriteyi takip etmesi gerektiğini iddia ettikleri 6. yüzyılda, bu konumun genelleşmesiyle sonuçlanan tartışmanın izini sürer. Onların bu iddialarına, içtihadın her zaman gerekliliği, daha doğrusu yetkili kişinin bunu ümmetin yararına kullanmasının dini yükümlülük olduğu üzerinde (farz-ı kifaye) ısrar eden Hanbeliler ve bazı Şafiiler tarafından karşı çıkıldı. Bu iddiada üzerinde durulan şey, içtihadın iftâ için gerekli bir şart olup olmadığı ve bir müftî'nin fetva verebilmesi için müçtehit olmasının gerekliliği hususuydu. Hallaq içtihat yapabilme kapasitesinin, bu noktaya kadar gerekli bir şart olarak göründüğünü ve içtihat kapısının kapandığı yönündeki iddiaların da bir yönüyle bir müftî için içtihat yapabilme kapasitesinin inkârı anlamına geldiğini belirtir.

Böylelikle, içtihat kapısının kapanması iddiasının Hanbeli dışındaki bütün ekollerin ortak tavrı olduğu görülür. Fakat Hallaq'ın da söylediği gibi bu tavır, daha sonraki dönemlerdeki fiili hukuksal gelişimin ışığında sürdürülememiştir. Hallaq, bir cinayet vakasında fiili bir yargıya ters düşen bir fetva veren 6. yüzyılda Kurtuba'daki Endülüslü hukukçu İbn Rüşd örneğini aktarır. Kurban, geride küçük çocuklar ve bir kardeş ile onun yetişkin çocuklarını bırakmıştır. 'Varislere' sanığın infazı veya maddi bir diyet karşılığında serbest bırakılması talebinden birini seçme hakkını veren hükümde, öncelikli varisler olan çocukların reşit olmamaları dolayısıyla bu hak, hâkim tarafından kardeş ve yeğenlere bırakılmıştır. Bu, Maliki ekolünün genel kurallarının ve teamüllerinin takip edilmesiyle varılan bir yargıdır. İbn Rüşd'ün fetvası, bu yargıya ters düşmüştür. Bu yargısını, Kur'an ayetleri ve hadisler kadar kıyaslarla da destekleyerek vakanın sonuçlandırılması için çocuk-

ların reşit olmalarının beklenmesi gerektiğini iddia etmiştir. Hallaq sözlerini şöyle bitirmektedir: 'İbn Rüşd'ün bu katkısı hiçbir şekilde bir istisna olarak değerlendirilemez ve bununla birlikte diğer pek çok müftînin içtihat yaptıkları fetvaları da dikkate alındığında 'içtihat kapısının kapandığı' iddiasını reddetmek de fazlasıyla kolay hale gelir (Hallaq 1997: 160). Öyleyse, neden bu iddia bu kadar inatçı ve ısrarcıdır? Ve neden çağdaşlar onu çürütme ihtiyacı hissetmişlerdir? Sanırım bu soruların cevaplarının hukuk teorisinin sınırları dışında aranması gerekmektedir.

Hukuk teorisinden ayrı olarak, somut hukukun gelişim istikameti 'kapının kapanması' iddiasına bir parça destek verebilir. Şeriatın kapsadığı tüm konularla ilgili pozitif hukuki yargıların bir külliyatı şeklindeki somut hukukun, otoriter formuna, İslâm'ın ilk iki yüzyılında kavuştuğu genel olarak kabul edilir. Bizzat Hallaq bu kapanışa şu şekilde vurgu yapar:

> Tabii ki, ilk döneme ait somut hukuki hükümlerin, daha sonraki dönemdeki hukuk teorisinin sistematik taleplerine uygun bir biçimde yeniden düzenlenmesi gündem dışıydı. Zira eğer bu ciddi bir boyutta yapılırsa icmanın ağır bir ihlali anlamına gelirdi. Ve bu durum ilk büyük İmam ve kurucularının üzerinde anlaştığı bu hukuktan kasıtlı ve bilinçli bir kopuş meydana getirecektir. Daha da tehlikelisi, böylesi bir adımın içerdiği bariz imâ, daha önceki İslâm toplumunun oluşumunu sağlayan hukukun yanlış olduğunun kabulüdür [Hallaq 1997: 130].

Hukuk teorisinin bundan sonraki görevi bu somut hukuku, bir türetme, delillendirme ve haklılaştırma/meşrulaştırma yapısı içerisine sokmaktı. Bu dönem, bu hükümleri kutsal kaynaklarla uyumlu hale getirmek ve ortaya çıkan yeni problemleri çözmek için hermenötik yöntemin giderek artan biçimde sistematik hale getirilmesinin, daha gelişmiş bir yapıya kavuşturulmasının ve incelikli biçimde işlenmesinin bir tarihidir. Öndegelen ekolleri içerisinde somut hukukun bu şekilde sabitlenmesi, bir nevi kapanış gerçekleştirmemiş midir? Kuşkusuz entelektüel ve tabii ki hukuki bütün sistemlerin kapanış yönünde bir eği-

limi vardır. Fakat bu tarz eğilimlerin sürekliliği ve yeniliklere karşı direnmeleri her zaman başarılı olmamıştır. Bunlar zaman zaman kendini siyasi, iktisadi ve kültürel değişimlerin doğurduğu ihtiyaçlara kaptırmışlardır. İslâm hukuk düşüncesi ve pratiği de bu konuda bir istisna değildir.

Baber Johansen, Osmanlı döneminde arazi kiralama hakkında Hanefi hukukundaki dönüşümler üzerine yaptığı ilginç bir çalışmasında, İslâm hukukunda iki değişim mekanizmasının ana hatlarını göstermektedir: Şerh (yorumlama veya tefsir etme) ve fetva (otoriter hüküm) (Johansen 1998, 1993). Hukuk ekollerinin hâkim öğretileri ana kaynak kitaplarda kaydedilmiştir: Bunlar (metinin çoğulu olan) mütûndur. Ekol içerisindeki her ilim adamı nesli ana metne yaptıkları katkıları metnin kenarına yazılan şuruh (şerhin çoğulu) şeklinde eklerler. Bu yorumlar çoğunlukla bir yenilik içerip, metnin açıklanması ve ayrıntılı izahı tarzındadır (Johansen 1993: 31-32). Ne var ki Johansen, aynı zamanda onların metindeki kurallarda radikal değişiklikler yapabildiklerini ve hatta bazı yerlerde metindeki hükmü reddettiklerini göstermektedir. Teorik olarak ekolün metinleri ile uyum içerisinde olması beklenen fetva, dayandığı yeterli bir otoriter fikirler bütünü var ise, pratikte metinlerin bir kısmını değiştirmekte veya iptal etmektedir (Johansen 1993: 35-36).

Johansen'in vaka çalışması, bu yenilik ve değişiklik süreçlerini tasvir etmektedir. İlk dönem Hanefi hukuku –Miladi 11. ve 12. yüzyıla kadar– tarım arazilerinin, kiranın ödenmesi için gerekli şart olan sözleşme yoluyla belirlenmiş şekilde kiralanmasını kabul etti. Tarihin bu döneminde, hukuki düşüncede sözleşmenin gerekliliği fikrinden uzaklaşılarak, arazi kullanımında ve ortakçılıkla ilgili yerel örfi uygulamanın tanınmasına ve bir sözleşme olmasa dahi bu yerel kuralları bağlayıcı kabul etmeye doğru bir dönüşüm vardı (Johansen 1993: 39-41). Daha sonrasında, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar, bunlar ve daha da başka değişiklikler, ekilebilir arazileri devlet malı olarak kabul eden ve kira ile vergi arasındaki ayrımı bulanıklaştırma eğiliminde olan Türk hanedanlıklarının uygulamalarına uygun olarak sistematik-

leştiler. Mülkiyeti elinden alınan çiftçiler, devlet güçlerinin, arazi sahiplerinin ve ayrıca devlet güçleri ve arazi ile farklı düzeylerde ilişkileri olan vakıfların, sözleşmelerin yükümlülüklerinden daha ağır yükümlülüklerine tabi oldular (Johansen 1993: 42-47).

Johansen, şerh'ler, fetvâ'lar ve hukuki uygulamaların içerdiği bu hukuk ile orijinal metinlerin içerdiği hukuk ayırımının hukukçular tarafından açık olarak bilindiğini göstermektedir:

> Gerçi onlar, mezhep öğretisindeki yeni görüşü, eski öğretinin alternatifi veya onun yerine geçen bir şey saymıyorlardı. Eski ve yeni öğretinin geçerliliği, daha çok, tatbik edildikleri edebi tür ve üslupla ilgiliydi. Hiç şüphesiz mütun düzeyinde –ve öğretim amaçları bakımından– ilk hukuk doktrini hâkimiyetini korumaktaydı. Fakat şuruh ve fetava düzeyinde –ve yargı ile ilgili uygulamalarda– mezhebin yeni öğretisi, eski olanın yerine geçmektedir [Johansen 1993: 46].

Johansen'in çalışmasından elde ettiğimiz manzara, iktidarın ve idarenin gerektirdiği zorunluluklarla uyumlu olarak bir pragmatik esneklik ve değişimin gerekliliğinin kabulü şeklindedir. Aynı zamanda, akademik ve edebi düzeyler kadar uygulamanın bazı yönlerinde, mezhebin kurucularıyla olan teorik devamlılık sürdürülmüştür. Hatta elimizdeki örnekte bazı uç vakalarda sadece geçimlerini karşılayacakları bir bedel karşılığında çiftçilik yapanlar örneğinde dahi bu devamlılık korunmuştur. (Johansen 1993: 46). Bu esneklik aynı zamanda hukukçuların, iktidarın yeni uygulamalarını şeriat ve fıkıh terminolojisiyle tasvir ederek, hukuki ve idari uygulama üzerindeki hâkimiyetlerini devam ettirmelerinin bir aracıdır. Bu konuyu üçüncü bölümde detaylı bir biçimde inceleyeceğim.

METİN

Şeriat, İslâm tarihinin çeşitli noktalarında bilgi ve iktidar sistemleri oluşturmuş olan metinler, kurumlar ve uygulamalar içerisinde yerleşmiş bulunmaktadır. Şimdi, öncelikle bu sistemlerin metin niteliğindeki bileşenine bakalım (kurumlar ikinci bölümde ele alınacaktır).

Kur'an, metinlerin oluşturduğu hiyerarşinin zirve noktasında yer almaktadır. Gördüğümüz üzere Kur'an, doğrudan Allah'ın kelâmı kabul edilmektedir. O, orijinal olan ve başka bir kaynaktan türetme ile oluşturulmamış tek metindir. İlahi vahiy olması hasebiyle o, en yüksek otoriteye sahiptir; diğer kaynakların, geçerliliklerini ona göre onaylamak zorunda oldukları temel kaynaktır. Dini ve hukuki eğitimin tümünde başlangıç noktasını oluşturur. Çocuklar okuma ve yazmanın öğretildiği Kur'an okullarına giderler, böylece kutsal kitabı okuyabilir, ezberleyebilir ve ezberden okuyabilirler. Okuma yazma bilmese de her bir Müslüman, günlük namazlarını eda edebilmek için bazı anahtar ayetleri ezberlemek zorundadır.

Öte yandan, Kur'an'ın temel bir özelliği, onun 'sözlü oluşu'dur ki bu anlamı İngilizcede tam olarak 'recitation' sözcüğü karşılar. Bu sözcük Arapçadaki 'karae' fiilinin karşılığı olan 'to recite' fiilinden gelir. (karae fiilinin modern kullanımda to read [metne bakarak, yüzünden okumak] olarak tercümesi birtakım belirsizlikler ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden çoğu ilim adamı şimdi 'to recite' karşılığında uzlaşmışlardır) (bkz. Messick 1993: 22). Onun vahyedilme, inzal, biçimi, melek Cebrail'in, ayetleri Muhammed'e okuyarak aktarması, Muhammed'in de döndüğünde Müslümanlara aktarması için bunları ezberlemesi şeklindedir. Bir Kur'an ayetinin açıkladığı gibi, Muhammed'in okuma yazma bilmediği, ümmi olduğu (resulun ümmiyyun) belirtilmiştir. Kur'an öncelikli olarak ilk Müslümanların hafızalarında korunmuştur; tekrarlanan okumalarla bu sağlamlaştırılmış; Halife Osman (ö. 656) tarafından geçerli metin şeklinde toplanıncaya kadar, parçalar çeşitli biçimlerde yazıya geçirilmiştir. Her ne kadar yazılsa da, Kur'an bilgisinin temel ulaştırma aracı, onu ezberden okuyanların sesidir. Ayetlerin sözlü olarak telaffuz edilmesi, metni bilmenin en güvenilir şekli olmayı sürdürmektedir. Arapça yazımında sesli harflerin bulunmayıp bunların yerine fonetik işaretlerin olması, ancak bunların da genellikle yazı esnasında kullanılmayışı dolayısıyla yazılı kelime, ancak sesli olarak okunduğunda anlaşılabilecek bir muğlaklık içerisinde olabilmektedir. Kitabı çalışmak, daima okumak ve ezberlemek suretiy-

le gerçekleştirilmiştir. Kur'an'ı ezberlemek halen daha oldukça önemli bir değere sahiptir, çocuklar ve yetişkinler bu göreve devam etmektedirler. Mesela günümüz Mısır'ında, tek amaçları insanların kitabı ezberlemesine (tahfizü'l-Kur'an) yardım etmek olan hayırsever topluluklar vardır. Kur'an okuma, çeşitli musiki usullerine, makamlara, göre olmaktadır ve bu, profesyoneller tarafından mükemmelleştirilmiş ince bir sanattır. Kur'an birçok vesileyle farklı biçimlerde okunmakta (şimdi düzenli olarak televizyon ve radyoda okunmaktadır, kaset ve CD'lere de kaydedilmiştir) ve işin erbabınca büyük ilgi görmektedir.

Kur'an diğer tüm metinlere bir örnek ve model oluşturmaktadır, özellikle de ezberden okumanın yazılı olana önceliği noktasında. Mesela, fıkıh kitaplarının geleneksel öğretimi ve öğrenimi, hocaların metni talebelerine ezberden okuyarak yazdırması, dikte etmesi şeklinde olmuştur. (Çoğunlukla matbaa öncesi olan bu uygulama matbaa sonrası dönemde de hayatta kalmayı sürdürmüştür). Talebeler metni yazıya geçirmişler fakat bunu temelde metni ezberleme aracı olarak görmüşlerdir. Zira kişi ancak ezberlediği şeyi tam olarak doğru bilebilir. Daha sonra öğrenciler kendi yazdıkları metnin doğruluğunu hocalarıyla kontrol ederek onaylamışlar, böylece temel metinlerin kendi hazırladıkları kopyalarını elde etmişlerdir.

Mitchell (1988) metinde yazarın varlığı sorusunu ortaya atmaktadır. Kalıplaşmış varsayım yazının mekanik bir şekilde yazılı sayfa üzerinde yazarın düşüncesini temsil ettiği şeklindedir, '...eğer yazı orada olmayan bir yazarı okuyucu için orada var kılabiliyorsa bu, kelimelerin doğasının, tekil anlamları temsil edip canlandıracak şekilde iş görmesi sebebiyledir' (Mitchell 1988: 150). Mitchell'e göre, bu varsayımlar Arap düşüncesinde yazı konusunda tam olarak yaygınlaşmış değildir. Mitchell, İbn Haldun'un (Mitchell 1988: 150-51) sesli olarak okunana kadar yazılı metnin muğlaklığı üzerine bir sözünü aktarmaktadır. Sessiz okuma anlamın tam karşılığını vermemektedir: Sadece ses ve telaffuz anlamı berraklaştırabilir (sesli harflerin olmayışıyla alakalı olarak). Ona göre metnin okunuşu daima bir yorumlamadır ve metinde yazarın varlığı, ancak yazar metni okursa sağlanmış olur. Doğrusu,

Mitchell nasıl da sadece tam olarak konuya hâkim bir öğreticinin metnin yazarı olarak kabul edildiği ile ilgili örnekler aktarır. Bu sağlanmadığında, öğretici, metnin yazarını metni okurken ya da öğretirken duymuş olmalı veyahut bir derece ötesinde bu kişi, hadise çok benzer biçimde, yazarda sonlanan bir aktarıcı silsilesi içindeki bir öğretmen olmalıdır. Mitchell, Buhari'nin Sahih'ini (en temel iki hadis koleksiyonundan biri) mütalaa etmeyi isteyenlerin, Nişabur şehrinden, 'iki yüz mil yolculuk yaparak Buhari'nin kendisinin dikte ettirdiği bir kopyadan metni okuyan bir üstadın olduğu Merv yakınlarındaki Kaşmeyhan kasabasına geldikleri' şeklindeki bir örneği aktarmaktadır.[6] Benzer biçimde Messick, 1184 yılında Yemenli bir ilim adamının Müslim'in Sahih'inin okunuşunu dinlemek üzere Mekke'ye gitmesi örneğini de aktarmaktadır. O, aynı kendi öğrendiği okuma şekliyle bu metni öğretmek üzere memleketine dönmüş ve bu defa kendisi o yörenin birtakım ilim adamlarına, onların da kendi öğrencilerine aktarmaları için icazet vermiştir (Messick 1993: 24).

Her ne kadar yazı bu şekilde İslâm'da dini ve hukuki alandaki ilmi faaliyetin vazgeçilmez bir parçasını oluştursa da, doğruluğun imtiyazlı bir aracı olarak sözlü gelenek ve sözlü okuma üzerine yapılan bu vurgu, yeri geldikçe aktaracağımız üzere son zamanlara kadar devam edegelmiştir.

Metinlerin hiyerarşisinde ikinci sırayı hadis almaktadır. Aslında hadis, fıkhın birincil otoriter kaynağıdır. Az ya da çok Kur'an'da yer alan kurallar, toplumsal ve iktisadi hayatın sınırlı bir alanını kapsamaktadır. Sünnet ve özellikle hadis Kur'an hükümlerini yorumlamada ve genelleştirmede kesin kaynaklar olarak kabul edildiği kadar, kutsal kitapta yer almayan hükümler için de temel kaynaktır. İslâm'ın ilk üç yüzyılında fıkıh geleneklerinin oluşum sürecinde farklı fikir ve iddia sahiplerinin kendi argümanlarını desteklemek için nasıl da Peygamber'e dayanan rivayetlere başvurduklarını gördük. Bu şeriatın İslâmlaşması doğrultusunda, Şafii'den sonra, İbn Hanbeli ile zirveye taşınan

6 Tim Mitchell (1988: 151) bu örneği Richard Bulliet'ten (1972) alıntılar, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge University Press, Cambridge, 45-57.

bir süreçti. Hadislerin titiz bir şekilde kaynak ve isnadının incelemesi, hüküm ve yargıların geçerliliği için temel kriter haline gelmiştir. Bu süreçte argümanlara uyması için pek çok hadis uyduruldu ya da ilavelerle yamandı.

Bu süreç, hadislerin çoğalması sonucunu doğurdu ve bir dizi hukuki, siyasi ve hizipsel çıkarları meşrulaştıracak şekilde gelişti. Peygamber'in ağzından söyletilenlerin bir kısmı Yahudi, Hıristiyan ve Yunan ürünü darbımeseller ve efsanelerdi (ve bunların bir kısmı daha sonraki otoriter külliyatlarda da korundu) (Gibb 1962b: 51). Dindar ilim adamları sayıdaki bu çoğalmanın tehlikesine dikkat çektiler; "isnad" ve "ilmu'r-rical" denilen incelikli bir doğrulama kriteri ortaya koymak suretiyle bunu kontrol etmeye çalıştılar. İsnad, (sened, destekleme, dayandırma anlamından) her hadis için bir aktarım zinciri demek olup, son aktaranı ara aktarıcılar vasıtasıyla Peygamber'in bir sahabesine bağlamaktadır: 'Abdullah Bin Yusuf'un bize aktardığına göre, Leys bize Yezid'den, o da Ebu-l Kahir'den, Ukbe Bin Emir'in şöyle dediğini rivayet eder...' (Gibb 1962b: 52'den alınmıştır). Sonuncu kişi Ukbe bir sahabedir. Burada ortaya çıkan soru şudur: İlim adamı bu zincirdeki her bir halkanın ne kadar güvenilir olduğunu nasıl bilecektir? Bu ihtiyacın üstesinden gelmek için ilmu'r-rical, yani rical (kişiler) ilmi ortaya çıkmıştır: Peygamber'den sonraki farklı nesillerin biyografilerinin bir derlemesi. Bu biyografiler, isnad zincirini oluşturan erkek ve bayanların kişiliklerini, dindarlıklarını ve güvenilirliklerini sorgulayacaktır. Hadislerin derleyicisi, aktarıcıların güvenilirliğine ve dürüstlüğüne göre isnadın muhtemel geçerliliği konusunda bir yargıya varabilecektir.

Derleyici ve hukukçu (fakih) için çok önemli bir gereklilik hadisin aktarımının literal yani kelimesi kelimesine olmasıdır. Şafii, iyi bir aktarıcının (râvî) 'hadisi duyduğu gibi harfi harfine (bi hurufihi) aktarabilme yetisine sahip olması gerektiği'ne vurgu yapmıştır... 'Şayet o yalnızca anlamı aktarır ve onun anlamını değiştirebilecek şeyin farkında olmazsa, bilmeden hukuken serbest bir şeyi yasak kılabileceği gibi bunun tersini de yapabilecektir' (Messick 1993: 26'dan alınmıştır). Ana

fikri veya anlamı aktardığı düşünülen özetleme ve bazı lafızları eşanlamlı kelimelerle değiştirme tehlikeli addedilmişlerdir; aktarılan hadis duyulanın kelimesi kelimesine ezberlenmiş hali olmak zorundadır.

3. yüzyılda bu usullere bağlı olarak iki temel otoriter hadis derlemesi ortaya çıkmıştır. Her ikisi de doğru veya sağlam anlamına es-Sahih olarak adlandırılmış olup birisi Buharî (ö. 870) diğeri Müslim (ö. 875) tarafından oluşturulmuştur. Bu iki kaynak, özellikle de birincisi, hemen Kur'an'ın ardından gelen kutsal otoriteye sahip olmaya hak kazanmıştır (Gibb 1962b: 53). Bunların içerisinde yer almayan hadisler –kural olarak– zayıf veya güvenilmez kabul edilmiş; bunlarda yer alanlar ise otoriter kabul edilmişlerdir.

Buharî'nin Sahihi 97 kitaba, bunlar da 3450 bölüme (bâb) ayrılarak çoğu farklı bağlamlarda tekrarlanan 2762 hadis ihtiva eder. Her bir kitap belirli bir konuya ait hadisleri içermektedir, bunlar 'namaz, oruç, zekât, şahitlik, alış ve satış, kefillik ve evlilik gibi' konulardır (Gibb 1962b: 53).

Bu Sahihler, hukukçulara ve teologlara, iddialarını ve yargılarını ispatlamak için malzeme sağlamıştır. Sonraki nesillerde hukuk sisteminin geliştirilmesi, bu iki külliyat içerisinde yer almayan daha fazla otoriter malzeme gerektirmiş ve hukuk alanındaki ilim adamları da bu ihtiyaçların üstesinden gelebilmek için daha fazla hadis toplamışlardır. Bunlardan, her ne kadar Sahihlerden daha düşük seviyede olsalar da, dört külliyat yetkin kabul edilmiştir. Bunlar: Ebu Davud'un (ö. 888), Neseî'nin (ö. 915), Tirmizî'nin (ö. 892) ve İbn Mace'nin (ö. 896) eserleridir (Gibb 1962b: 55).

Ana damarı oluşturan geleneksel ekollerde yer alan hukukçular Sahih'lerde yer alan hadisleri tartışmasız otoriter ve yetkin kabul etmeye devam ederlerken, çeşitli çevrelerden de şüphe ve kuşku sesleri duyulmuştur. Hariciler[7] gibi Kur'an fundamentalistlerinden oluşan hizipler hadis isnatlarını kabul etmezken, Şia ise onun 12 imamına ait ve

7 Havaric veya Hariciler, İslâm'ın ilk zamanlarında, Ali ile Muaviye arasında 657 yılında yapılan savaşta ortaya çıkan, kutsal metinlere uygun olarak yönetilen bir toplum lehine halifelerin otoritesini reddeden bir hiziptir.

onlar tarafından yapılan aktarımlara dayanan kendi otoriter külliyatlarını meydana getirmiştir. Modern dönemde, hukuku ihtiyaçlara göre yeniden şekillendirmeye çalışan ıslahatçılar, işlerine sekte vurduğu görünen bazı hadisler hakkında şüphelerini ortaya koymuşlardır. Özel olarak, kadının konumuna, onların manevi itibarına ve toplumsal işlere katılımına muhalif olan pek çok hadis, İslâm'da kadına sempatik bakan bir içerik bulmaya çalışan ıslahatçılar ve feministler tarafından sorgulanmıştır. Son dönemlerde bu tavra sahip tanınmış bir yazar Fatma Mernîsi'dir. O kadınlarla ilgili hadislerin çoğunu, özellikle sahabe Ebu Hureyre'ye ulaşanları sorgulamaktadır. O, Peygamber'in eşi Ayşe'nin, O'nun ölümünden sonra hizipler arasındaki iç savaşlarda yer almasının, sadece Ayşe'ye değil genel olarak kadınlara yönelik bir kötüleme kampanyası güdülmesine yol açtığını öne sürmektedir. Ayrıca bu kampanyada kadınların ahlâki konumları ve toplum siyasetine katılma hakları üzerinde yükselen şüphelerin, uydurulmuş hadisler ile desteklendiğini iddia etmektedir (Mernissi 1991: 49-81).

Kur'an ve yetkin hadis külliyatlarından sonra gelen metinler, özellikle mezheplere isimlerini veren liderlerin ve hemen arkalarından gelen öğrencilerinin metinleri olan fıkhın kurucu kitaplarıdır. Hanefi Ekolü için Ebu Yusuf'un *Kitabu'l Harac*'ı bu tarz bir metindir. Malik'in *Muvatta'ı* ve Sahnun'un *Müdevvene*'si de ilk temel başvuru kaynaklarıdır. İbn Hanbel'in *Müsned*'i kadar ilk dönem bazı Hanbeli metinleri ve Şafii'nin *Risale*'si ile *Kitabu'l Ümm* adlı eseri kendi ekolleri için temel kaynaklardır.

Bu çalışmaların yazarlık süreci ve sözlü okumaların notlarının alınması, kontrol edilmesi ve yazılma şekli noktasında Calder'in görüşlerini aktarmıştık. Malik kendi *Muvatta*'ını öğrencilere okumuş, talebeleri onu dinlemiş, bazıları dinlediklerini yazmış, bunlar Malik tarafından kontrol edilerek daha sonra kitap yayılmıştır. Calder, metin analizi ve etkilerin dönem tespitinden yola çıkarak Şafii'nin *Risale*'sinin şu andaki haliyle onun hayatı içerisinde tamamlanmadığını, daha sonraki gelişmelerin işaretlerini taşıdığını iddia etmiştir. Öğrencilere okuma, yazdırma ve seçici yazım yoluyla oluşan bu yazarlık süreci göz

önünde bulundurulduğunda, bugün bize ulaşan şekilleriyle otoriter metinlerin oluşumunun, yazarlık süreci içerisinde birtakım evrim ve dönüşümden geçmiş olması gerekmektedir. Bu sürecin büyük bir kısmı, Schacht ve diğerlerinin aktardığı sistematikleşmenin ve İslâmlaşmanın bir bölümüdür.

Hukuk ekollerinin oluşum dönemlerini takip eden yüzyıllarda yeni fikirler ve kavramlar ortaya atan pek çok yenilikçiye rastlanmıştır. Gazali Aristo mantığını, fıkıhtaki akıl yürütme ve istidlal yöntemlerine sokmuştur. İbn Rüşd (ö. 1198) Yunan felsefesini kullanan ve yeni teolojik fikirler üreterek bunları bir veri olarak fıkha sokan başka bir yenilikçidir. İbn Teymiye (ö. 1328) hukukçunun ve yöneticinin ayrı ayrı alanları olan şeriat ile siyasa arasındaki geleneksel ayrıma karşı çıkarak, es-Siyâse eş-şeriyye'yi, siyaset ve idarenin hukuki-şeri temelleri kavramını ortaya atmıştır. Şatıbi (ö. 1388) makasıdu'ş-şeria, şeriatın gayeleri ve hedefleri kavramını ortaya koymuştur. Bu titizlikle oluşturulmuş bir maslahat, menfaat veya fayda düşüncesi ile birleştiğinde hâkime, hükümleri o andaki ihtiyaç ve gereklilikler doğrultusunda uyarlayacak yenilikler için dikkate değer bir alan açmaktadır.

Bütün bu metinler hukukçuya, fetva ve hükümleri geliştirmesi, derinleştirmesi ve onlara yetkin ve mantıklı bir dayanak oluşturması için kaynak sağlamaktadır. Yukarıda, Johansen'in, siyasi ve idari ihtiyaçlardan doğan yeniliklerin, şerhler (şuruh) şeklinde otoriter metinlerin (mütun) içerisine nasıl eklemlendiğini gösterdiği çalışmasından bahsetmiştik. Ne var ki yeniliklerin ve derinleştirmelerin bir kısmı pratik ihtiyaçlardan değil, fakat hukuki yaratıcılık egzersizleri olarak yazarların ortaya attıkları farazi sorular sonucunda oluşmuştur. Bu, aşağıda ele alınacağı üzere, 'kazuistik yöntem' denilen fıkıh literatüründe etkin olan yazım-söylem metodudur.

Hatırlayacağımız üzere şeriat, mahkeme ve noterlerde uygulanmakta olan işleyen bir hukuk yapısıdır. Hukukun uygulanmasında görev alan bu kişiler için teorik işlenmişlik ve kazuistik akıl yürütmeler çok anlam ifade etmemektedir. Onların ihtiyaçları doğrultusunda her hukuk ekolü, bu ekolün konularına göre sınıflandırılmış hükümlerini

içeren birer el kitabı oluşturmuştur. Bu kitaplar, *Minhac* (metot) veya *Muhtasar* (özet veya hülasa) gibi başlıklar taşımaktadırlar. Bunlar, öğrenciler için ezberleyecekleri (ki gördüğümüz üzere bu öğrenmenin en güvenilir yolu olarak kabul edilmektedir), hâkimler için ise günlük olarak başvuracakları el kitapları olmuşlardır. Bu tarz çalışmaların bir kısmı ezberlemeyi ve okumayı kolaylaştırmak için şiir haline getirilmiştir (Messick 1993: 26-27).

Yeniden hatırlamalıyız ki her bir fıkıh çalışması bir gelenek ve 'silsile: soyağacı' içerisinde oluşmuştur. Bir metin bir ekole aittir ve her bir ilim adamı, kurucu otoritelerinden şu andaki hocalarına kadar kendisinden öncekilerin üstüne bir yorum veya bir ayrıntı katarak metin oluşturmaktadır. Yazılı sayfa, sayfanın kenarlarına veya satırların aralarına yazılmış şerh biçiminde aktarım sürecinin izlerini taşımaktadır. Bu yorumlar metnin ayrılmaz parçaları olmuştur. Öğretme sürecinde ise, hocalar metinden parçaları öğrencilere okuyacaklar, daha sonra onları öğrencilerine açıklayıp ayrıntılı bir şekilde anlatacaklardır: İşte bu şerhtir. Yazılı sayfa bu sözlü aktarım ve açıklamalarla uyum içerisindedir. Yorum metinle bütünleşmiş ve ona daha ileri anlamlar ve berraklık kazandırmıştır. Bu sistem ve ağ dönüşümlü olarak bir sonraki nesle de aktarılmıştır ki bunlar da metne daha öte yorumlar ekleyebilmektedirler. Şuruhun nasıl bir yenilik aracı oluşturduğunu görmüştük. Şerh ve açıklama süreci özellikle çokça yoğunlaştırılmış, tam olarak anlaşılır hale gelebilmesi için genellikle kısa ve yoğun cümlelerden oluşmakla birlikte ayrıntılı açıklamaya ihtiyaç duyan muhtasar (kısaltılmış) el kitaplarıyla alakalıdır.

BİR HUKUK METNİ ÖRNEĞİ: NEVEVİ'NİN *MİNHACU'T-TALİBİN*'İ

El-Minhâc, öğrencilerin ders kitabı olarak; hâkimlerin ve ilim adamlarının da başvuru kitabı olarak çokça kullandıkları standart bir Şafii metnidir. Suriyeli bilgin Muhyiddin en-Nevevi (d. 1277) tarafından yazılmıştır. Kitap L.W.C. Van den Berg tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve 1882 yılında Hollanda Hint adaları (bugünkü Endonezya) tarafın-

dan, sömürge idaresini kolaylaştırmak amacıyla ve bu bölgelerin mahkemelerinde hâkim olan Şafii öğretiyi uygulamak için basılmıştır. Van den Berg şöyle yazmıştır:

> Müslüman halklar üzerindeki Avrupa denetimi yıldan yıla artış göstermektedir. Bu yüzden, Şafii ekolü hukuk literatürünün temelini oluşturan iki çalışmayı, yalnızca az sayıdaki Arap ilim adamları için değil aynı zamanda hâkimler ve siyasi organlar için de kolaylıkla erişilebilir hale getirmek için tercüme etmenin önemi üzerinde ısrarla durmak gereksizdir [Van den Berg'in Fransızca tercümesini İngilizceye tercüme eden E.C. Howard'dan alınmıştır. *Minhaj et-Talibin* 1914, *A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii,* London: Thacker and Co. Prefatory Note].

Howard'ın tercümesinin amacı da, İngiltere tarafından sömürgeleştirilen ve Şafii mezhebine bağlı olan Aden (güney Yemen) sınırları dahilinde uygulamak amacıylaydı.[8]

Nevevi, çalışmasının giriş bölümünde kendi çalışmasını, Ebu Kasım er-Rafii'nin (ö. 1226), ekolün öğretilerini veciz ifadelerle etraflı bir şekilde açıklaması dolayısıyla methettiği *Muharrar*'ına dayandırdığını bildirmektedir. 'Fakat kitabın hacimli oluşu bu çalışmanın ezberlenerek öğrenilebilmesi için bir engel teşkil etmekteydi... ve sonuç olarak onun bir özetini oluşturmanın daha faydalı olacağına karar verdim...' (xi). Doğru biçimde öğrenmek için ezberlemek gerekmesi, özetlerin oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Messick (1993: 19-21), bir Yemen kasabası İbb'de hukukun öğrenilmesi ve uygulanması ile ilgili çalışmasında, bu süreç üzerinde ayrıntılı biçimde durmuştur. Burada iki muhtasar kitap standart metin olarak kabul edilmiştir: Nevevi'nin ve onun eserinden daha da kısa olan Ebu Şücâ'nın 12. yüzyılda telif edilmiş *el-Muhtasar*'ları. Öğrencilere okuyarak ve ezberleyerek çalışma usulü İbb medresesinde son zamanlara kadar devam etmiştir.

---

8 Metni Fransızca'ya çeviren Van den Berg literal bir çeviri yapmayıp, *Minhac*'ın 16. yüzyıldaki iki şerhi *Tuhfetü'l-Muhtac* ve *Nihayetü'l-Muhtac*'tan kelime şerhleri içeren kısımlar alarak metni daha anlaşılır hale getirmiştir. Bu çoklu tercüme ve şerh, şüphesiz orijinal metin üzerinde pek çok değişiklik meydana getirmiştir. Bu tercüme burada sadece kitabın tema ve içeriğinin bir tasvirini yapmak amacıyla yer almaktadır.

Bu usül ancak matbaanın ve modern eğitim kurumlarının gelmesiyle itirazlara hedef olmuştur.

Minhac her biri ayrı bir konuyu işleyen 71 bölüme (veya kitab'a) ayrılmıştır. Birinci kitap, temizlik (taharet) konusuna ayrılmış ve bu bölümde pisliğin tür ve sebepleri, pislikten arınmak için yapılacak gerekli dini fiiller, böylesi bir durumda kişiye konulan yasaklar sırayla incelenmiştir. Ayrıca burada bedensel fiiller ve bunların meydana getirdiği kirlilik ile emredilen yıkama ve banyo yapma biçimlerini kapsamaktadır. Bunu takip eden bölümler, namaz (salât), cenaze, zekât yardımı, oruç ve hac ibadeti ile ilgilidir. İbadetler ve ritüeller ile ilgili bu konular ilk sekiz kitab'ı ve 558 sayfanın 122 sayfasını kaplamaktadır. Daha sonraki kitap'lar hukuki işlemlerle (muamelât) devam etmekte, alım satım, rehin, iflas, ortaklık, şirketler ve ilgili konular, toprak sahipliği, arazi ortakçılığı, kiralama, veraset ve mülkün taksimi ve bunun gibi bölümler içermektedir. Bu bölümleri de evlilik ve boşanma hakkındaki bölümler, daha sonra suç ve cezalar, ardından gayrimüslimler için kişi başına ödenen vergi (cizye), yiyeceklerle ilgili yasaklar, avlanma, yarışmalar, yeminler ve adaklar gibi muhtelif konularla ilgili bölümler takip etmektedir. Bunların ardından gelen bölümler de adaletin temini, yargılama usul ve işlemleri, deliller ve şahitlik üzerinedir. *Minhac,* köleler ve azat etme üzerine dört bölümle son bulmaktadır.

Minhac bunlardan her bir başlık altında, konunun Şafii ekolüne göre hükümlerini, istisnalarını, özel durumlarını ve ilave bazı emir ve yasakları açıklamaktadır. Eser, kurucunun ve önceki bir modelin otoritesiyle yapılanın dışında, bu hükümlerin nasıl çıkarıldığı veya gerekçelendirilmesi üzerine çok az şey içermektedir. Müellif, ekol içerisindeki ve bazen de dışındaki otoritelerin belirli hükümler üzerindeki fikir ayrılığı kadar, Şafii'nin ilk (Bağdat) dönemdeki görüşünden vazgeçip, sonraki (Mısır) döneminde farklı bir fikri benimseyerek yaşadığı fikri değişiklikleri de kayda geçirmek noktasında çok titizdir. Bu tip durumlarda müellif, farklı görüşleri karşılaştırmalı olarak değerlendirerek kendi tercihini belirtmekte ve özel bir tercihin güvenirlik derecesini de sunmaktadır. Fakat bir görüşün diğerine karşı getirdiği deliller

ve fikir ayrılığının dayandığı temeller belirtilmemiştir. Muhtemelen, kurucuların ve onların ardıllarının bu hükümleri ilâhi kaynaklardan çıkardıkları düşüncesiyle dini nasslar veya hadisler nadiren alıntılanmış ve bir özetin, iddiaların delillerini içermesi gerekmemesi, sadece anlaşmazlık noktalarını aktarıp, tercihleri ifade edeceği düşüncesiyle bu şekilde hareket edilmiştir.

Yer alan hükümlerin çoğu, namazın kuralları, bir satışı geçerli ve geçersiz kılan şartlar gibi oldukça açık olup, net konularla ilgilidir. Bunun yanında bazı hükümler ise oldukça varsayımsal ve karmaşık vakalarla ilgilidir. Mesela 'bizatihi pis olan şeyler'in listesi böyledir ki bu listede şunlar yer alır: 'Köpekler ve domuzlar ve bir köpek veya bir domuzun başka bir hayvanla –temiz bir hayvan olsa dahi– çiftleşmesiyle doğan olan herhangi bir hayvan' (Nevevi 1914: 10).

Şeriat kültürünün sözlü oluşu, tarafların hukuki bir işlemi gerçekleştirmek için kalıplaşmış bir sözlü irade beyanı dile getirmeleri gereken muamelelerle ilgili kurallarla da onaylanmaktadır. Bir satış sözleşmesi ancak karşılıklı rıza ifade edildiği takdirde geçerli olmaktadır: Satıcı, 'ben sana satıyorum' veya 'ben seni malın sahibi kılıyorum' şeklinde bir sözlü icap beyan etmeli, alıcı da 'ben bu nesneyi alıyorum' veya 'bunun sahibi olmayı kabul ediyorum' şeklinde bir kabul cevabı vermelidir. Fiyat hakkında da benzeri irade beyanı kalıpları dile getirilmek zorundadır. Bir taraf dilsiz ise bir işaret yeterli olacaktır (Nevevi 1914: 123). Sözleşmenin biçimi (ki bu ortaklık, evlilik, boşanma ve herhangi başka bir muamele için de böyledir) sözlü bir anlaşma olmaktadır. Bir yazıya veya kayıta (göreceğimiz üzere bunlar İslâm hukuk tarihinin çoğunda ikinci derecede yer almış olsalar da bilinmekteydi) oldukça nadir değinilmektedir. Eğer daha sonra bir tartışma vuku bulursa, her iki tarafın getireceği delil, irade beyanlarına sözlü şahitlikte bulunmaktır. Bu da yoksa davalı yemin edecektir.

İnsan, geçmiş yüzyıllardaki hangi fiili toplumsal şartların, bir kocanın eşini şarta bağlı olarak boşamasıyla ilgili karmaşık hükümlerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesine yol açmış olduğunu merak etmektedir. Biliyoruz ki ayrılma ve boşama mali sonuçları olan çok yön-

lü işlerdir. Aşağıda göreceğimiz üzere, bir koca istediğinde karısını boşayabilmektedir, fakat boşamanın dereceleri vardır: Kesin ve dönüşsüz olan boşama, kocanın karısına 'sen boş oldun' diyerek üç kere yaptığı boşamadır. Bir koca, eğer üçüncü taraflara ait belirli koşullar gerçekleşmezse eşlerinden birisini boşayacağı şeklinde bir yemin de edebilir veya bir nezirde bulunabilir. Böylesi bir nezir kadının bilgisi olmadan da gerçekleştirilebilir. Öte taraftan eğer bir kadın boşanmak istiyorsa ancak kocasının rızası olduğu takdirde bunu sağlayabilir. Genellikle olduğu üzere belirli bir maddi bedeli tedarik ederek 'kendisini geri satın almasıyla' olur. Bu bedeller boşanmayı ve onun şartlarını, aile siyaseti ve maddi anlaşmaları ilgilendiren karmaşık bir konu haline getirir. Fakat, bu Nevevi'nin şartlarının ve hükümlerinin kazuistikliğini açıklamakta mıdır? Şuna dikkat edelim: 'Eğer bir koca eşlerinden birini çağırır ve diğer bir eş ona cevap verir de, koca kendi çağırdığı eşiyle konuştuğunu düşünerek kadına "sen boş oldun" derse böylelikle cevap veren eş boşanmış olur' (Nevevi 1914: 342) (metinde diğer otoritelerin farklı görüşlere sahip olduğuna işaret edilmektedir). Bu, sözleşmede sözlü geleneğin ve sözlü beyanın öncelikli yere sahip oluşunun başka bir örneği midir? O halde daha ötesine de bakalım: '"Eğer bir nar veya yarım nar yersen sen boş olacaksın" sözleri kadın bütün bir narı yediğinde onun iki defa boş olmasıyla sonuçlanmaktadır' (Nevevi 1914: 342).

> Bir kadının ağzında bir hurma varsa ve kocası onu yuttuğu takdirde onu boşayacağını söylüyorsa, sonra fikrini değiştirip boşamayı onu tükürdüğü takdirde yapacağını söylüyor, sonra yeniden fikrini değiştirip hurmayı avucunun içine aldığı takdirde boşayacağını söylüyorsa bu sözleri duyan kadın ancak derhal hurmanın yarısını yutup, diğer yarısını da tükürürse şartlar yerine gelmiş olmaz [Nevevi 1914: 343].

İnsan, bu egzersizlerin yemek zamanlarını neşelendirmek için aile içi iletişimin bir unsuru mu olduğunu, yoksa metinlerde türetilen bu örneklerin daha kompleks bir şekilde nar ve onun çok sayıda tane-

siyle ilgili olarak hukukçuların merakını uyandıran kazuistik egzersiz örnekleri mi olduğunu merak ediyor.*

Nevevi'nin metni, fiili ritüellerin ve beyanların nasıl olup da sözleşme, evlenme ve boşanma işlemlerinin önemli bir parçasını oluşturduğunu göstermektedir. Metin, vergi toplamayla ilgili birtakım hususları da incelemiştir. Metin, Müslüman bir hükümdarın koruması altındaki gayrimüslimlerden alınan kişi başına düşen verginin (cizye) nasıl toplanması gerektiğini bildirmektedir:

> Kendi kişisel vergisini ödemek zorunda olan bir gayrimüslime vergi toplayıcısı kibirli bir biçimde davranılmalıdır: Toplayıcı otururken gayrimüslim onun önünde ayakta durmalı, başı da vücudu da öne doğru eğik olmalıdır. Gayrimüslim parayı kendisi teraziye koymalı, bu sırada toplayıcı onu sakalından tutup her iki yanağına da vurmalıdır. Fakat bazı hukukçulara göre bu uygulamalar sadece tavsiye edilmiştir, zorunlu değildir [Nevevi 1914: 467].

Metinde hangi akıl yürütme biçiminin veya otoriter kaynağın bu davranışları tavsiye ettiğine veya zorunlu gördüğüne dair bir belirti yoktur. Bu tartışmaların herhangi bir yerde vuku bulduğunu ve sonuçlarının bir özette rapor edildiğini farz etmek zorundayız.

Hukuktaki bu ritüeller ve kazuistik örnekler, muamelelerle ilgili bildirilmiş hükümlerin çoğunluğunun uygulamaya yönelik ve gerçek hayatla ilgili olduğu ve iş ve aile hayatının idaresi için işlevsel bir dizi hüküm oluşturduğu gerçeğini örtbas etmemelidir. Ritüel kurallar tabii ki ibadet, sadâkat ve arınma yükümlülüklerinin çerçevesini çizen bölümlerin özünü oluşturmaktadır. Fakat önceki örneklerde görebilmekteyiz ki, ritüel unsurlar, çoğunlukla sözleşmelerde ve özel muamelelerdeki kalıp beyanlar şeklinde hukukun pek çok alanı içerisine girebilmektedirler.

(*) Yazar bu şaşkınlığında haklı görülebilir. Ancak fakihlerin ulaştıkları fikrî çözümlerin uygulanmasını ve sağlanmasını zaman zaman bu şekilde aşırı örnekler üzerinden gerçekleştirdiklerine dikkat edilmelidir. Bu şekilde aşırı uç örnekleri çözümleyerek bir yandan ilkelerinin akılda kalmasını kolaylaştırdıkları gibi, diğer yandan da bu ilkelerin her türlü örneğe uygulanabilirliğini göstermeye çalışmışlardır – ç.n.

TASAVVUF, SÜNNİLİK VE ŞERİAT

Şeriat ile ilgili kavram ve meselelerin incelenmesi, tasavvufun belirli hâkim damarlarınca Sünniliğe yönelik tehditlerinin bir incelemesi yapılmaksızın tamamlanmış olmayacaktır. Tasavvuf üzerine genel olarak yargılarda bulunmak zordur, çünkü yeri geldikçe göstereceğimiz üzere, tasavvufi öğreti ve pratik içerisinde geniş farklılaşmalar bulunmaktadır. Fakat yapılan bütün genelleştirmelerin daima istisnaları olduğunu aklımızda bulundurarak birtakım genel özelliklerinin altını çizebiliriz. Her halükârda, ben burada Sünniliğe meydan okuma tavrını sergileyen tasavvufi öğreti biçimleri üzerinde yoğunlaşacağım. Bu çoğunlukla İbn Arabi'nin eserlerinde billurlaşmıştır ve bazı farklılaşmalarla birlikte pek çok turuk (tarikatlar) tarafından takip edilmiştir. İbn Arabi'nin (ö. 1240) öğretileri (Nicholson 1921: 77-142) panteisttir, bütün varlığın birliği, bütün varlıkların Allah'ın özünden çıktığı inancını (vahdet-i vücud) taşımaktadır. İnsan ve dünya yaratılmadan önce Allah, bir sıfatı olmayan saf bir özdü. O, sıfatlarını açıkça göstermek için Adem'i kendi suretinde yarattı. Dolayısıyla insanoğlu belirli bir kutsallığa sahiptir, fakat bu görünür olaylarda, gizlenmiş bir kutsallıktır. Yalnızca belirli insanlara, kendilerinde varolan ilâhi özellikleri keşfetme ve bu ilâhi özün bilincini yeniden kazanma yetisi bahşedilmiştir. Allah, Adem'de tam olarak onun özünü yansıtan 'mükemmel insan'ı, insan-ı kâmili, yaratmıştır. Her biri en mükemmel şekilde vücut bulmuş bütün peygamberler, Muhammed'den daha fazla olmamak üzere bu mükemmelliğin taşıyıcısıydılar. Bu inanca göre Muhammed sadece, Allah tarafından onun mesajını ulaştırması için seçilmiş ölümlü bir kişi değil, fakat aynı zamanda kendi zamanından ve mesajından daha önce var olmuş olağanüstü bir yaratılıştadır.

Sûfîlere (ve Şia'ya) göre, Mükemmel İnsan'ın (insan-ı kâmil) yaratılması Muhammed ile son bulmamıştır; fakat her çağda böylesi bir kutup (eksen) meydana çıkmaktadır. Şia'ya göre imamları bu özelliğe sahiptir ve günümüz için bu, sadece Kayıp "İmamu'z-zaman"a (tüm zamanların imamı) ait bir özelliktir. Farklı Sûfîlere göre evliya, Allah'ın dostları, arada sırada zuhur etmekte ve onlar mucizeler, telepa-

ti, geçmiştekini, gelecektekini ve insanın kalbindekini görebilme gibi evliyalık özellikleriyle tanınmaktadırlar. Büyük Sûfî velilerine bu güçler hazır olarak verilmemiştir, fakat ilâhi lütufla bunlara doğru yönlendirilmişlerdir. Fakat bunlara ulaşmak uzun yıllar boyunca bir tarikat içerisinde zorlu ruhsal alıştırmalar, çile uygulamaları, inziva ve ilâhi sıfatlara yoğunlaşma yoluyla olmaktadır (Nicholson 1921: 1-76, Ebu Said İbn Ebi'l-Hayr üzerine). Bu 'yol', ilâhi öze ulaşılan bir 'aydınlanma'yla sonuçlanmaktadır. Nefs, aşkın bir hale gelip dünya boyutunu aşmakta, fenaya ulaşmakta; daha sonra yeniden dünyevi varlığa dönmektedir (el-beka ba'de'l-fena). Bundan sonra veli artık arkadaşları ve talebeleri için bir hikmet, çare ve saadet kaynağıdır. Pek çoğu bir üstadın rehberliğinde bu yola baş koymakta ve çeşitli vecd ve hatta aydınlanma seviyelerine erişmekte, fakat çok azı ilâhi nura kavuşup nihai amaç olan ve bütün güçlerin beraberinde geldiği fenaya ulaşabilmektedir. Abdülkadir Geylanî (ö. 1166) veya Celaleddin Rumi (ö. 1207) gibi çok büyük üstatlar en önemli tarikatların kurucusu addedilmişlerdir. Bu tarikatler İslâm dünyasının pek çok yerinde yerli üstatların elinde çoğalmışlar, fakat daima manevi atalarını (silsile) Peygamber'den ve Ali'den gelen, sonra kuruculardan ve tarikatın başlıca üstatlarından geçen bir silsileyle takip etmişlerdir. Tarikatın en yüksek liderliğinin, çoğunlukla kurucunun akrabaları olan torunlarda olduğu kabul edilmektedir. Abdülkadir türbesinin günümüze kadar bekçileri olan Bağdat'taki Geylani ailesi gibi. Ancak mesela Fas gibi uzak topraklardaki Kadiri tekkeleri için, Bağdat ailesince iddia edilen üstünlük çok fazla bir anlam ifade etmeyecektir.

Belli başlı tarikatların tekke ve zaviyeleri İslâm tarihi boyunca İslâm topraklarının çoğuna yayılmıştır. Pek çoğu önemli ölçüde gelire sahiptir; üstatları (çoğunlukla ırsî bir konumla) büyük bir etkiye ve hâmiliğe haizdirler. Göreceğimiz üzere bir kısmı, aynı zamanda hâkimlik gibi resmi dini mevkilere de sahiptirler. Müritlerinin çoğu aileleri ve işleri olan sıradan insanlardır ve tarikat kendileri için dini inançlarının ve toplumsal ilişkilerinin bir parçasıdır. Müritlerin küçük bir kısmı ise uzun manevi egzersizler ve züht uygulamaları içerisine girmiş; mürit,

halife (vekil) ve nihai üstat ve rehberden oluşan bir hiyerarşi içerisinde yerini alan kendini adamış dervişlerdir. Bunlar çoğunlukla dervişlerle bütünleşmiş faaliyetler olan, vecd halleri, raks, 'kerametler' ve tılsım gibi hal ve tavırlar içindedir. Tarikatın sıradan üyeleri de bu ritüel egzersizlere, rakslara ve diğerlerine katılırlar; fakat bu çok derinlemesine olmadığı gibi, ara sıra yapılan ritüellerde sözkonusu olur.

Tasavvuf inancı ve pratiği, Sünniliğe ve hukuka zımni bir meydan okuma sergiledi. Her ne kadar 'kabul gören' tasavvufun çoğu örneklerinde bu meydan okuma, onu Sünnilik ile uyumlu hale sokmak için sessiz ve gizli olarak gerçekleştirilse de ana akım tasavvufun oldukça panteist teolojisi, Sünniliğin aşkın Allah inancına bir meydan okuma içermektedir. İslâm'da Allah'ın tekliğini bildiren kavram olarak tevhid, tasavvuftaki kullanımda Allah ile birlikte bütün varlığın birliği anlamında kullanılarak gizliden gizliye tahrip edilmiştir. Tasavvufta Kur'an, merkezi yerini korumaya devam etmektedir, fakat Kur'an'ın, mutasavvıfların inancındaki önemi ve sahası genişlemiştir. Mesela Kur'an okumak bütün kutsal şeyler üzerine yapılan manevi konsantrasyon egzersizlerinin parçası haline gelmiştir. Uzun ve tekrarlanan okuma eylemi, belirli ayetler ve ifadeler üzerinde daha fazla durmak, aydınlanmanın elde edilmesine yardım eden manevi bir egzersiz olmaktadır. Kur'an'ın vahiy olduğu kuşkusuz kabullenilmekle birlikte mutasavvıfların çoğuna göre o, vahyin tamamı değildir. Mesela, Ebu Said ibn Ebi'l-Hayr, Allah lafzının sabit sayıda ve genişlikteki Kur'an vahyi sınırlarının dışına taştığını ve dahası sonsuz olduğunu iddia etmiştir. Allah gerçekliklerinin bir kısmını, doğrudan münevver hizmetkârlarının kalplerine vahyetmiştir. Nicholson (1921: 59-60) konuyu şöyle açar:

> Burada Ebu Said, Sûfilerin kalplerinde buldukları kısmi, fani ve geçici vahyi kastetmez. Kural olarak en aşırı Müslüman mistikler bile böylesi bir meydan okumayı ifade etmekten çekinirler. İçe doğan nur sadece yazılı vahyin bir yorumlayıcısı olarak kabul edildiği takdirde, yazılı vahyin üstünlüğü sembolik olarak devam edecektir. Ne var ki böyle olduğu takdirde, herhangi bir öğreti Kur'an'a ilave edilebilecektir. Bu, içe doğan ışığın peygambere dayanan yasayı aştığı-

> nı ve kendisi için yasalar yapmak üzere tam yetkiye sahip olduğunu iddia etmekten çok farklı bir şeydir. Ebu Said burada kısmi vahiyle evrensel vahyin birbiriyle çatıştığını söylememektedir: O Kur'an'ı reddetmemektedir, fakat onun ilâhi doğrunun nihai ve mutlak standardı olduğunu inkâr etmektedir.

Nicholson burada Sünnilikten sapmaların boyutuna işaret etmektedir, ama bu sapmalar tamamıyla tasavvufi bir düşünce olan aydınlanma [işrak] kavramını ima ediyor olmalıdır. Zira, velinin kalbine gelen vahiy, Allah'la bir iletişim, doğrunun bir vahyi için yol açmaktadır. Bu da, Kur'an'da ifade edilen ve sünnette de desteklenen, Muhammed'in peygamberliğinin nihai ve 'mühür' oluşuyla ilgili temel İslâm öğretisine aykırı düşmektedir. Muenzer ve Anabaptistlerin çağı 16. yüzyılda, 'radikal Reformasyon' olarak adlandırılan harekette bu hususun bir benzerini Hıristiyanlık içinde bulmak mümkündür. Öyle ki Anabaptisler (Luther'in tüm inananların din adamı olduğu şeklindeki ortodoks iddiasına karşı olarak) 'Tüm inananların peygamberliği'ni iddia eden modern Evangelizmin öncülleridir. Bu görüşe göre, Allah dilsiz ve sessiz değildir: Rahmetini bahşettiği ve kendini onun mesajını almaya hazır hale getiren hizmetkârlarının gönüllerine konuşmaktadır. Bu inanç, din adamları, ulema ve kiliselerin sabit ve ebedî bir doğrunun muhafızları oldukları iddialarına meydan okuyarak, bunların otoritelerini potansiyel olarak yıkıcı etkiye sahiptir. Bu sıfatla, onun daima siyasi bir anlamı olagelmiştir.

Konu Şeriat'la ilgili olduğunda tasavvufi inançlar ve pratikler daha ciddi meydan okuma ortaya koymuştur ki tarih boyunca pek çok Sünni tarafından bu durum kavranılmış ve bunlarla mücadele edilmiştir. İlahi hukuk olarak şeriatın var olma nedeni Kur'an buyrukları ve Peygamber'in örnekliğine dayanmaktadır. Tasavvuftaki, Kur'an'ı batınî ve sezgisel olarak okuma çabası, Kur'an'ın kati emirlerinin değerini düşürmektedir. Metin artık, sırları elde eden ve aydınlanan kişinin sezgisi yoluyla anlaşılmak zorundadır. Sırlar kendisine gösterilmemiş olan tarafından yapılan literal okuma daha az değere sahiptir. Ayrıca, eğer

vahiy ve Peygamber'in örnekliği sadece, Allah'ın seçilmiş ve münevver hizmetkârlarının kalplerine de ilham edebileceği potansiyel vahyin sadece bir parçası iseler, o halde hukuk ve emirler sabitlenmiş olmayıp ekleme ve düzenlemeye açıktır. Daha Sünni kanatta muteber olan Sûfîlerin çoğunluğu bu sonuçlara varmaz, fakat tüm ritüel ve emirleri yerine getirme sorumluluğu noktasındaki vurgularına devam ederler. Türkiye'deki çağdaş Nakşibendiler gibi tarikatlar, tasavvufi bağlılığı imanın 'ana esasları'nın sistemli ve daha zengin bir yorum ve gözetim aracı olarak sunarlar. Fakat Mevleviler ve Bektaşiler gibi diğerleri ise, genellikle kendilerinin müzik ve raks, trans ve kerameti içeren vecd hali uygulamaları olan ritüelleri lehine, Sünni geleneklerin değerini düşürme ve onları yerlerinden etme eğilimindedirler. Sûfîlerin çoğunluğunun paylaştığı İbn Arabi'nin öğretilerinin de, dinin ortaya koyduğu şeylerle ilgili önem sıralamasında şeriatı ikinci planda gördüğü oldukça barizdir. 'Ham' kaynakların lafza bağlı bir okuması olarak şeriat, batını veya içsel bilginin karşıtı olan dışsal, zahiri bilginin ilk aşamasıdır. Mürit, bir ustanın rehberliği altında aydınlanma yolunda tarikatı takip edecektir. Eğer başarılı olursa bir sonraki aşama olan marife, bilgi aşamasına ulaşacaktır. Nihayetinde seçilmiş birkaç kişi hakikate, Allah'ın Doğrusu'na, nefs içerisindeki ilâhi olana ulaşacaktır. Bu hakikat nefsi fena içerisinde yok edecek ve fakat ardından veli dünyaya olağanüstü bir varlık olarak ve hatta belki de 'mükemmel insan' olarak geri dönecektir. Bu öğretilerin ve pratiklerin İslâm tarihinin farklı dönemlerinde siyasi çatışmaların ve mücadelelerin konusunu oluşturduğunu göreceğiz.

Son olarak Sünnilik, bir konuda daha mutasavvıflarla (Sûfîlerle) mücadele etti. Bu mutasavvıfların, bütün dinlerde hakikatin nihai arayışını görme eğilimiydi. Öyle ki bu arayış yalnızca kitap ehli olanlarda değil fakat ve aynı zamanda bir olan Allah'ın aynı doğrusunu kendi yöntemleriyle arama çabasında olan paganlarda da vardı. (Nicholson 1921: 130-42). Bu mutasavvıflar doğruya ulaştıran bir yol olarak İslâm'ın üstünlüğünü kabul ettiler; fakat diğer inanışlara karşı uzlaşımcı ve hoşgörülü yaklaşmaya yatkındılar. Sünnilik ise İslâm'ın ke-

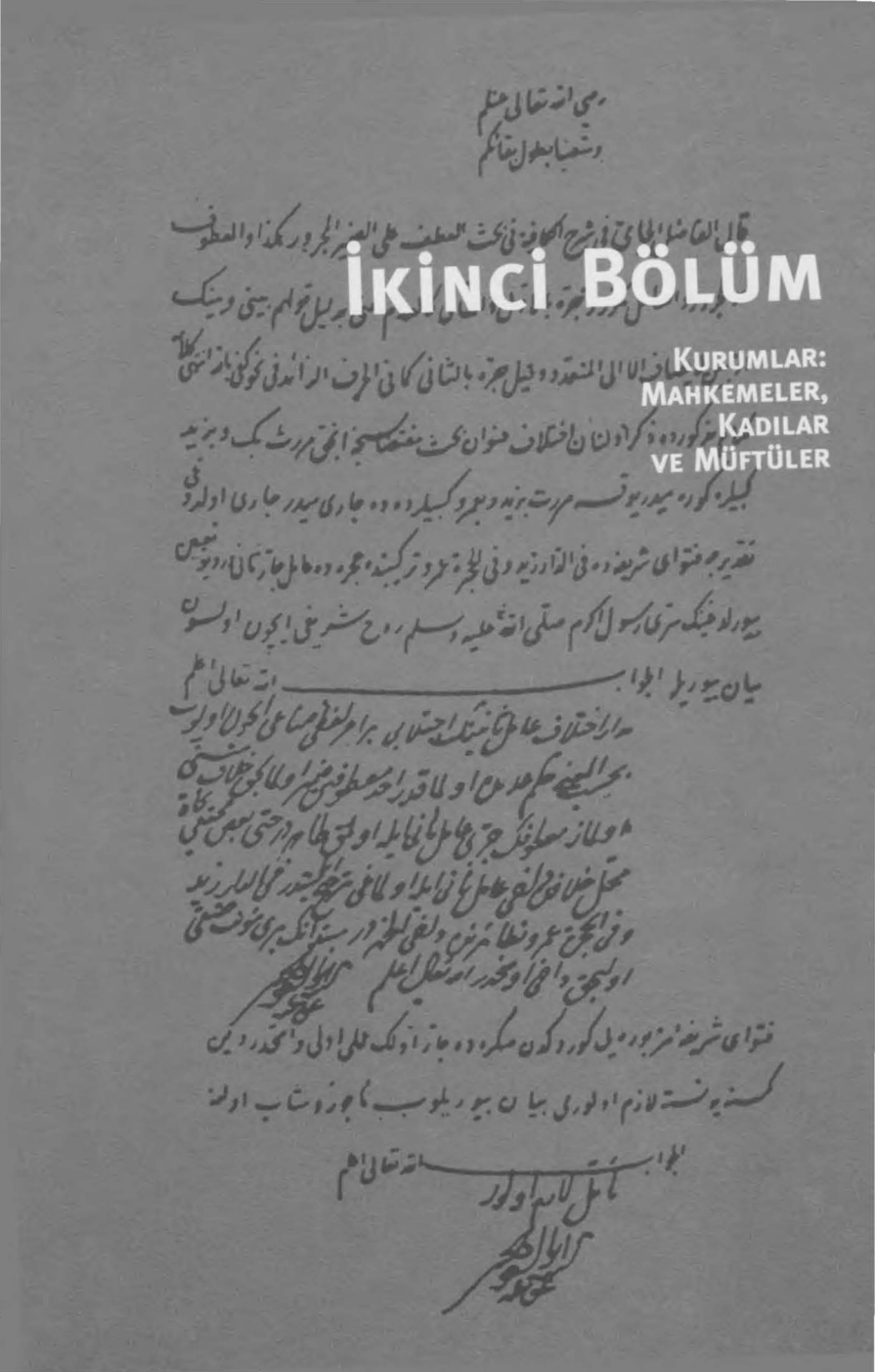
sin üstünlüğü noktasında ve gayrimüslimlerin hatalı olduğu, ikinci planda olmaları, küçümsenmeleri ve daima belirlenmiş konumlarında tutulmaları gerektiği noktalarında her zaman aşırı titiz olmuştur.

SONUÇ

Bu bölüm, fıkıh ve şeriatın kavramsal ve metinsel yapılarını açığa çıkardı. İlerleyen bölümler, bu kavramların işlevini görmesi için gerekli toplumsal ve kurumsal çerçeveleri ele alıp; siyasi otorite ve iktidar ilişkileri ile özel olarak ilgilenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

KURUMLAR: MAHKEMELER, KADILAR VE MÜFTÜLER



Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin bir fetvası.

Bu bölüm, İslâm toplumlarının tarihindeki çeşitli hukuk kurumlarını araştıracaktır. Osmanlı öncesi dönemle ilgili incelemelerimiz, büyük ölçüde bu kurumları etraflıca inceleme bakımından benzersiz bir araştırma olan ancak İngilizce'de bulunmayan, Tyan'ın eserine[1] dayanacaktır. Daha sonra Osmanlı hukuk kurumlarının ve uygulamalarının detaylı bir incelemesi ile devam edilip, tarihin çeşitli noktalarında mahkemelerin işleyiş örnekleriyle bölüm sona erecektir.

TARİHİ GÖRÜNÜM

Gördüğümüz üzere İslâm'ın ilk günleri, hüküm verme ve hukuki yargı konularında İslâm öncesi uygulamalarla bir dereceye kadar devamlılık arz etti. Raşit halifeler ve Emevîler döneminde, yerleşmiş bir hukuk ve adalet sistemi yoktu, fakat bu zamana kadarki uygulamaların bir karışımı vardı (Tyan 1960: 67). Daha sonraki tarih kitapları Peygamber'e bir hukuk sistemi kurumu atfettiler. Fakat Tyan, Müslüman tarihçilerin sonraki dönemlerin kurumlarını ve uygulamalarını ilk olu-

1 Bkz. Tyan 1960.

şum dönemlerine atfetme ve böylelikle onlara Peygamber'in ve sahabenin otoriter onayını kazandırma eğiliminde olduğunu belirterek bu atfedişin de bu doğrultuda yer aldığını iddia etmiştir.

Tyan'ın değerlendirmesine göre ilk Müslümanlar, İslâm öncesinde yaptıkları gibi, aralarında hükmetmesi için ilmine ve karizmasına güvendikleri adamlara başvurmaya devam ettiler. Kendisi Hıristiyan olarak kalan ama camide Müslümanlar arasında hükmetmesi için çağrılan şair el-Ahtel örneği verilir. Bunlar çoğunlukla özel hâkim olup, tartışan tarafların kendilerince uygun buldukları bir hakemin yargısına başvurmayı kabul ettikleri vakalarda sözkonusudur. Peki yöneticilerin tayin ettiği hâkimlerin (kadı) durumu nedir?

Geleneksel tarihler, Peygamber'in ve halifelerin vilayetlere kadılar tayin ettiklerini yazar (Tyan 1960: 18-27). Bu tarih kitaplarında, Halife Ömer bin Hattab'ın Kûfe'ye kadı olarak tayin edilmiş olduğu söylenen Ebu Musa el-Eşari'ye yazdığı meşhur bir risale alıntılanmıştır (Tyan 1960: 23-27, 78-82). Bu risale, geleneksel görüşü benimseyenler tarafından hukuki ahlâkın ve sorumlulukların ana modeli olarak değerlendirilir. Tyan bu belgenin doğruluğuna karşı çıkmaktadır; iddiasının bir kısmını bu belgeye ilk fıkıh kitaplarından olan Malik'in veya Şafii'nin kitaplarında değinilmemiş olması oluşturmaktadır. Bu belge sadece Ebu Yusuf'un *Kitabu-l Harac'ı* gibi ilk dönem Abbasi kaynaklarında, hukuki uygulamaların tam olarak kurumsallaştığı bir dönemde ortaya çıkmaktadır.

Önceki dönemlerde hâkimler hükümdarlar tarafından tayin edilirdi. Bununla birlikte bu atamalar özel amaçlı olup çoğunlukla eyalet valileri tarafından yapıldı. Bu aşamada herhangi bir hukuk külliyatı oluşmamıştı. Dolayısıyla hâkimler, örfi kuralların, yöneticilerin emirlerinin ve Kur'an'a ve ilâhi örnekliğe uygun dini doğruluğa dair birtakım genel fikirlerin bir karışımı doğrultusunda yargıda bulundular. Bu noktada Emevîler ve ilk dönem Abbasiler, kendilerinin Allah'ın yeryüzündeki Temsilcileri ve bu nedenle kanun koyucu olduklarını düşündüler (Üçüncü Bölüm'de daha detaylı incelenecek). Böylece hâkim, yerel idarenin bir parçası olarak hükümdar tarafından atanmış, valinin hü-

kümdarın bir vekili (naib), olmaktan ibaretti (Tyan 1960: 100-1). Birinci Bölüm'de, hükümdar tarafından Kur'an bilgisi veya mirasın temel prensipleri üzerine bilgisi konusunda sorgulanan, bütün bunlara olumsuz yanıt veren fakat daha sonra tebrik edilip devam etmesi söylenen Mısır Kadısı örneğini aktarmıştık. Bu tam anlamıyla, bir hukuk külliyatının ve yerleşmiş hukuki kurumların o zamanda olmadığını göstermektedir ki bunlar daha sonraki bir zamanda gerçekleşecektir.

Bağımsız hukuk kurumlarının ve uygulamalarının oluşması Abbasilerin hükümdarlığı altında gelişmiş ve bu, belirttiğimiz üzere, şeriatın bir hukuk külliyatı olarak gelişimiyle birleşmiştir. Abbasiler dindarlık, yönetimlerinin dürüstlüğü ve Kitab'a ve Peygamber'in sünnetine sadakatleri noktasında büyük bir propaganda yapmışlardır. Bu kamusal dindarlığın bir parçasını, fukahanın himaye edilmesi, ilerletilmesi ve önde gelen hukukçuların yargı görevine atanması oluşturmaktaydı. Daha sonrasında hâkimler doğrudan halife tarafından atandılar. el-Mansur (hük. 754-775) 770 yılında Şam Kadısını atayarak, kadıları doğrudan atayan ilk halife oldu (Tyan 1960: 124-25). Harun'un (hük. 786-809) idaresindeyken Kadı'l-kudat, hâkimlerin hâkimi, dairesinde gerçek bir hukuki bürokrasi ve hiyerarşi kurumsallaştı. Abbasiler döneminde Fars imparatorluk uygulama ve yöntemlerinin benimsenip uyarlanmasıyla devlet bürokrasi aygıtı büyük ölçüde genişledi. Hukuki kurumlar bu genişleyen bürokrasinin bir parçasıydı ve Kadı'l-Kudat dairesi de bu bürokrasinin başı ve aynı zamanda bir saray memuriyetiydi. Harun'un idaresindeki ilk görevli kişi, onun himayesinde bulunan danışmanı ve bu halife için tavsiye ve rehber olarak telif edilen *Kitabu'l-Harac*'ın yazarı Hanefi Ebu Yusuf'tur (ö. 798) (Tyan 1960: 125-27). Tyan ve diğerleri tarafından iddia edildiğine göre bu görev, daha önceden Farslarda bir devlet kadrosu olan mobed-i mobedân, yani İmparatorun baş yargıcı ve hukuki idarenin başı konumundan geliştirilmiştir (Tyan 1960: 128-29). Aslında **siyasetü'l-kada, yargı siyaseti, kavramı bu noktada kullanıma girmiştir.**

Gerçek anlamda bir bürokratik yetki, mahkeme sisteminin başının, yardımcılarını ve alt kadroları atama ve görevden alma gücüne sa-

hip olduğunu ima etmektedir. Abbasi halifeliğinin zirve dönemlerinde ise durum böyle değildi. Halife vilayetlerin kadılarını belirleme gücünü bizzat kendi elinde tuttu. Kadıların denetimi görevi ise valilere havale edildi. Rüşvetçi Mısır Kadısının suçu sabit olduğunda cezasına Halife Harun tarafından karar verildi. Suçlunun saçının ve sakalının tıraş edilmesi, dövülüp bir eşeğin üzerinde halka teşhir edilmesi ise vilayetin valisine havale edildi (Tyan 1960: 127). Me'mun (hük. 813-833), Kur'an'ın yaratılmış olduğu (halku'l-Kur'ân) öğretisini (bkz. Üçüncü Bölüm) bir iman esası olarak ilan ettiğinde, vilayetlerindeki kadıların ilan edilen bu öğretiye olan sadakatlerini test etmeleri için valileri görevlendirdi (Tyan 1960: 127). O halde şöyle görünmektedir ki, baş yargıç sarayda çok büyük etkisi olan bir kişiliktir; Ebu Yusuf'un Harun'un yanındaki konumu veya Ebu Davud'un Me'mun ve ondan sonra gelen iki halife katındaki konumları gibi halifeye yakın bir kişidir. Bu, vezir yani başbakanla ve en yüksek dereceli memurla kıyaslanacak bir makamdır. Ne var ki bu yüksek makam, kurumsal bir resmi temsil gücü şeklinde genelleşmeksizin, kişiye mahsus ve saraya ait bir daire olarak kaldı. Sonraki dönemlerde, Abbasi halifeliğinin çöküşü ve eyaletlerin ayrılması sırasında farklı noktalardaki baş yargıçların kendilerine verilen atama güçlerine sahip oldukları görülmektedir. 10. yüzyılın başlarında Abbasilerde, her biri vilayetlerdeki hâkimlerin atanmasında geniş bir yetkiye sahip olan ve ardı sıra gelen sekiz büyük hâkim çıkaran Ebu'ş-Şevarib ailesinin bu yetkiye sahip olduğu gibi (Tyan 1960: 146-47).

Yargı kurumları, Müslüman imparatorlukların siyasi mukadderatına ve değişen toplumsal koşullara binaen pek çok dönüşüm geçirdiler. İmparatorluğun parçalanması ve vilayetlerin özerklik kazanmaları süreci yargıda yansımasını buldu. Mısır'daki Tolunoğulları (878-905) gibi özerk prenslikler, halifeden ya da Bağdat'taki Kadıların Kadısı'ndan bağımsız olarak, hükümdarlarının belirlediği kendi baş yargıçlarını oluşturdular. Aynı sebeple Bağdat kontrolü tekrar ele geçirdiğinde atanan vali ve buna bağlı olarak Bağdat'ın baş yargıcı da hukuki atamaların yetkisini yeniden ellerine aldılar (Tyan 1960: 144-45). Tabii ki rakip halifelikler olan Mısır Fatımileri ve İspanya Emevîleri de

kendi yargı sistemlerini ortaya koymuş ve meşru halifeleri tarafından baş yargıçları atanmıştır. Kadıların Kadısı'nın atanması, hâkimiyetin bir ifadesiydi.

Yargının kurumsal evriminde Fatımiler döneminde (909-1171) gerçekleşen ve Memlûkların idaresinde de pekiştirilen bir başka gelişme ise mezheplerin her biri için, ayrı bir baş yargıcın atanmasıydı. İsmailiyye Şiasından olan Fatımiler kendi baş yargıçlarını kendi mezheplerine mensup birisinden atadılar; fakat daha sonra tebaalarının çoğunun hukuki gereklerini yerine getirmek üzere, Şafii ve Maliki doktrinlerine mensup Sünni baş yargıçlar da atadılar. Fatımiler ve Şia genel olarak Eyyubilerin hükümranlığı altında sindirilmiş bir şekilde ve Memlûkların hükümranlığı altında da gözlerden uzakta kalmışlardı. Memlûk Sultanı Baybars ise (hük. 1260-77), Sünni ekollerin her birinden birer baş yargıç atama uygulamasını başlattı; ancak Şafii hâkimine diğerlerinden daha geniş ölçüde güç ve yetki verdi.

YARGININ ÖZERKLİĞİ KONUSU

İslâm toplumunda bir 'güçler ayrılığı' ne ölçüde gelişmiştir? Elbette ki kanun koyucu bir otorite yoktu: Yasamanın Allah tarafından gelen vahiyle oluşturulduğu varsayılmaktaydı (günümüze kadar devam eden, tartışma ve mücadelelerin temel konusunu oluşturan bir varsayım). Pratikte ise, çeşitli organlar, yasama faaliyetlerini üzerlerine aldılar. İlk halifeler hukuk yapmak için Allah tarafından bahşedilen bir güç iddiasında bulundular; fakat gördüğümüz üzere onların kararları ancak, ilk dönem fıkıh bilginlerinin üzerinde çalıştıkları 'ham maddeler'in izleri olmaktan ibaret kaldılar. Bizzat ilk dönem bilginleri, fıkhın özünün ve metodolojisinin oluşmasında en önemli hukuk yapıcı idiler. Onların ürettikleri hukuk daha sonra medreselerin kurumsal ortamlarında (dönemin ilâhiyat fakültelerinde), mahkemelerde ve fetva verme (iftâ) sürecinde korundu ve sürdürüldü. Bizzat hâkimler, kendi hükümlerinde tümdengelim ve kıyas yöntemiyle çıkarsama yaptıkları müddetçe, yasama işlevlerini de üzerlerine aldılar. İçtihat ve onun caiz olup olmadığı sorusu bu yasama süreciyle oldukça alakalıydı. 'İçtihat

kapısının kapanması' denilen şeyin gerçek amacı, ilk kurucular tarafından oluşturulmuş sabit bir hukuk külliyatını esas alıp, hukuki yenilenme sürecine bir son vermekti. Dahası, sıklıkla açığa vurulan bu öğretinin, birinci bölümde gördüğümüz üzere, fiili uygulamalarla ve sıkça dile getirilen söylemlerle çeliştiği görülmektedir. Farklı farklı noktalardaki otoriteler, içtihat edebilme seviyesinin bir müftî için gerekli bir vasıf olduğunu beyan etmekte; bir kısmı onu hâkimler için de gerekli görmektedir. Hatta, mesela Maverdi'ninki[2] gibi, devlet başkanlığı (imamet) teorisinde içtihat, hükümdarın (imam) bir vasfı olarak şart bile koşulmuştur. O halde burada, içtihadın meşruluğu ve yapılma şartları hususlarında Sünni otoritelerde bir tutarsızlık veya karışıklık görünmektedir: 'Kapı' kapalı mıdır, yoksa içtihat herhangi bir otoriter hukuk uygulayıcısından istenen bir uygulama mıdır?

O halde bu oluşturulmuş hukuk külliyatı ne ölçüde hukukun ayrıklığını veya en azından özerkliğini sağlayabilecektir? Tarihte ve günümüze kadar gelen durum çoğu zaman hâkimin, temsilci ya da atanmış kişi olarak yetkiyi hükümdardan aldığıdır. Ancak hâkim hükümlerinde ise, şeriata ve onunla ilişkili kendi vicdan ve kanaatine bağlıdır. Fakat aynı zamanda kadının halkı ya da toplumu temsil ettiği (naibü'l-ümmet) veya hatta Allah'ı temsil ettiği şeklinde başka temsil biçimleri de bulunmaktadır (Tyan 1960: 105). Ancak bu şekildeki isimlendirme ve tasvirler nadiren olmaktadır ve belki de siyasi otoritenin olmayışıyla veyahut bölünmüşlüğüyle alakalıdır. Bu gibi şartlar altında bir şehrin kendi kadısını tayin ettiği bilinmektedir (Tyan 1960: 155-59). Ama önemli olan şudur ki; kadıyı hangi otorite tayin ederse etsin o, şeriata göre hükmetmelidir. Yönetici, şeriata muhalif olmaması şartıyla birtakım kararlar ekleyebilmekteyse de, kadının mahkeme-

2 Maverdi (d. 1058) şeriat kavram ve terminolojisini, iktidar kurum ve faaliyetlerini kapsayacak şekilde geliştirme hususunda 'Sünni Realizm'in en önde gelen kuramcısıdır. Kitabı *el-Ahkamu's-sultaniyye,* (Devlet Yönetimine Dair Hükümler), 'Abbasi halifesinin meşruiyetini savunmak ve mümkün olduğu sürece onun prestijini ve iktidarını yeniden oluşturmak için otoritelerin isteğiyle oluşturulmuş bir tez'dir; H. Laoust (1968), 'La pensée et l'action politique de al-Mawardi, 947-1058', *Revue d'Etudes Islamiques* XXXVI: 11-12. bkz. Hana Mikhail (1995), *Politics and Revelation: Mawardi and After,* Edinburgh: Edinburgh University Press. Daha fazla bilgi Üçüncü Bölüm'de.

sinde işleyen temel hukuk külliyatı şeriata göredir. Dahası, şeriat prensiplerinin yorumlanmaları kadının ilişkili olduğu Sünni hukuk ekollerinden birisi tarafından yönlendirilmektedir. Nihayetinde bir kadının vardığı hüküm onun Allah karşısındaki kendi sorumluluğudur ve o ahiret hayatında onun için hesap verecektir. Böylesi bir hukuksal yetkinin, hükümdarın yetkisi altında iş görmelerine rağmen hukuk kurumlarında ve çalışanlarında yerleştiği görülmektedir. Pratikte şeriat yönetiminin bu bağımsızlığı halkın taraf olduğu davalarla alakalı olup; yöneticilerle nadiren ilişkilidir. Bir kadının mahkemesinde vardığı hükümler şerî sistem içerisinde temyize tabi olmadığı halde, eğer davacı oldukça etkili ve güçlü bağlantıları olan biriyse dava, yöneticinin mezalim mahkemelerine veya diğer idari yapılara taşınabilir. Teoride bütün Müslümanlar şeriatın hükmü ve onun mahkemeleri önünde eşittir. Avrupa'nın aksine onlar için imtiyazlar, ayrı mahkemeler ve ayrı hukuk yoktur. Fakat uygulamada ve özellikle son dönemlerde (Osmanlı dönemlerinde), Eşraf (Peygamber'in soyundan gelen) tüccarlar ve esnaf loncaları gibi birlik olmuş farklı gruplar, kendi hukuk mahkemelerini kurdular. Özerklik konusuyla ilgili şu sonucuna ulaşabiliriz: Belirli bir ölçüde hukuki özerklik vardır; fakat bu siyasi iktidar ve güç odakları açısından geçerli değildir. Bu husus, hukukun yöneticilerin atama ve denetleme konularındaki kayırma ve hamilikleri ve ayrıca şimdi göreceğimiz üzere ve oldukça yaygın olan bir uygulama olan yargı görevinin ticari sektör haline getirilmesi (kiralanması vb.) dikkate alındığında daha iyi anlaşılır. Buna göre İslâm dünyası diğer gelişmiş modern öncesi medeniyetlerden bir farklılık göstermemektedir.

Yargılama Usulü

Kadı mahkemelerine, kendi mutlak otoritesiyle hüküm veren münferit bir hâkim tarafından başkanlık edilmektedir. İslâm'da standart mahkeme salonları, hâkimler kurulu ve jüri yoktur. Kadı hukuk mevzularında bir müftî ile istişare edebilir (Osmanlı döneminde yaygın uygulama bu şekildedir), veya bilirkişi tutabilir. Mesela miras hukuku üzerine, yine binalar hakkında ya da kadın vücudu hakkında özel bilgiye

sahip olanlar gibi Varılan hüküm ise nihayetinde yalnız tek bir otoriteden çıkmaktadır.

Mahkeme genellikle yardımcı personel çalıştırmaktadır. Bir mahkeme kâtibi dava muamelelerini kaydeder. Burada memur olan kişilerin hukuk bilgisi olmalıdır. Bu şekil bir atama, bir hukuk kariyerindeki ilk basamaklardan birisi olabilir. Kâtibe ek olarak mahkemeler şahitler (şühûd veya udûl) de çalıştırmaktadır. Mahkeme tarafından memur olarak atanan profesyonel şahitlerin bulunması İslâm mahkemelerinin bir özelliğidir ve bu delil getirme ve ispat standartlarının gerektirdiği bir durumdur.

İslâm yargılama usulleri, şahitlerin sözlü şahitliklerine yazılı dokümanlardan daha fazla öncelik verir. Şahitlik en yetkin kanıttır. Yazılı olan hiçbir zaman kendi başına kanıt değildir, fakat şahidin onu doğrulayacak şahitliğine ihtiyaç duymaktadır (Tyan 1960: 237). Yazılı olan şey hatalı veya tahrif edilmiş olabilir. Bütün belgeler ve imzalar şahitlerin tanıklığıyla onaylanmak zorundadır ve buna mahkeme yargıları ve kararları da dahildir. Bu belgeler bunların ardından delil olarak kabul edildiğinde de imzaları onaylayan şahit, belgenin gerçekten üzerinde yazan şey olduğunu teyit etmek için hazır bulunmak zorundadır. Burada şahitlerin dürüstlüğü ve güvenilirliği büyük önem arz eder. İslâm hukuk pratiğinin ilk dönemlerinde şahidin güvenilirliği ve şahitliğinin kabul edilebilirliği hakkındaki yargı, hâkimin insafına kalmıştı. Hakimlerin çeşitli –bazen tuhaf– sebeplerle şahitlikleri reddettikleri söylenir. Kur'an öğretmek karşılığında bir ücret almaktan, karı-koca ilişkilerini gerçekleştirirken kıyafetlerinin tümünü çıkarmaya kadar farklılaşan konulardır bunlar (Tyan 1960: 328). Sonunda tezkiye adı verilen, hâkimin sözkonusu kişinin ahlâk durumunu sorguladığı bir araştırma başlatmasıyla, şahidin dürüstlüğünü ortaya koyacak bir usul geliştirildi. İslâm tarihinin ikinci yüzyılında Mısır'daki bir kadının standartlaştırılmış bir usul ortaya koyduğu kaydedilmiştir. Kısa bir süre sonra, ahlâki itibar elde etmeyi başarmış olan birkaç kişiden müteşekkil bir grubu resmi şahitler olarak atama yöntemi yaygınlaştı. Belgelere tanıklık etmek sözkonusu olduğunda onların şahitlikleri sorun-

suz idi; fakat birbirinin karşıtı iddiaların doğruluğunu sağlamak sözkonusu olduğunda sorunluydu. Bu usul davanın tarafları arasında önemli ölçüde hoşnutsuzluğa yol açtığı gibi şimdi göreceğimiz üzere yozlaşmayı doğuran pek çok unsurun oluşmasını da sağladı. Şühûd veya udûl kurumunun son zamanlara kadar devam etmesine rağmen, işleme sürecinin zaman ve mekân içerisinde farklılaştığını göreceğiz. Son dönemlerdeki örneklerde bu profesyonel şahitler, davacıların iddialarını ve sıradan şahitlerin güvenilirliğini doğrulamak amacıyla mahkeme haricinde soruşturmalar gerçekleştiren 'dedektifler' olarak iş görmüşlerdir. Nihayetinde İslâm tarihinin 4. yüzyılında, bu profesyonel şahitler kadı tarafından verilen çeşitli görevleri yerine getiren birer mahkeme memuru haline geldiler (Tyan 1960: 248-9). Bir kısmına mahkeme gelirleri ile, yetimlerin veya reşit olmamışların malları ve hatta vakıf gelirleri gibi mahkemenin koruması altındaki fonları koruma ve idare etme görevi tevdi edildi. Diğerleri de mirasta payların hesaplanması gibi belirli birtakım hukuki görevlerde uzmanlaştılar. Hatta bazıları belirli bazı yargılamalarda, hâkimin yerine vekil olarak dahi tayin edildiler.

Profesyonel hukukçular tarafından müvekkillerin avukatlığını yapmanın Avrupa'da yaygın olduğu; bu durumun sorgulama ve sorular yöneltme işlevlerini kadının yerine getirdiği İslâm mahkemelerine ise yabancı olduğu yaygın olarak ifade edilmektedir. Bu tam olarak doğrudur. Fakat çok çeşitli noktalarda, bir davacının kendisini savunmak üzere bir vekil, temsilci ataması uygulamasıyla karşılaşmaktayız. Ne var ki bu işlevleri yerine getiren kişilerin hukuk eğitimi veya diploması almış olmaları şart değildir. Bunlar daha çok savunma ve ikna kabiliyetlerine ve bunlardan da önemlisi nüfuzlarına ve sahip oldukları bağlantılara göre kıymet kazanmaktaydılar. Onların savunması Roma ve son dönem Avrupa tarzlarında olduğu gibi hukuki veya edebi hitabet sanatını içermemekte; fakat ikna ve nüfuz etme pratikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hukuk ilmi uzmanları ise vekâlet uygulamasını yasaklamamışlarsa da ondan tam anlamıyla hoşnut değillerdir ve onu suistimale ve hilekârlığa açık olarak değerlendirmektedirler. Öde-

necek ücretin normalinin ne olduğu hakkında ve dava kazanıldığı takdirde mi ödeneceği yoksa bunun hâkim tarafından mı belirleneceği hususunda bazı tartışmalar bulunmaktaydı (Tyan 1960: 268-69). Genel olarak bu profesyonel vekillerin ahlâk düzeylerinin düşük olduğu, kendilerini hilekârlık ve yozlaşmayla süsledikleri kabul edilmekteydi. Onların uygulamaları zaman zaman muhtesibin (ehliyetli bir hukukçu)[3] denetlemesine ve idaresine verilirdi (Tyan 1960: 271-75). Tyan, (1960: 262-75) çoğunlukla uygulamanın bu yönlerini Memlûk dönemi bağlamında tasvir etmektedir.

İslâm'da yargının gelişiminde eyaletlerdeki temsilci hâkimlerin yöneticiler tarafından atandığı ilk dönemlerin ardından hâkim uygulama, baş yargıcın eyaletlerdeki temsilcileri ataması şeklinde sabit bir uygulamaya dönmüştür. Her ekolden baş yargıç kendi astlarını atamıştır. Osmanlıların hükümranlığında yönetici hanedan, Hanefi ekolünü himaye etmiş ve bu ekolün baş yargıcı diğer hâkimlerin atanmasında sık sık önemli bir söz hakkına sahip olmuştur.

Mahkemelerin mekânsal yerleşimi konusu ise şu şekildedir: En erken dönemlerden Osmanlı dönemine kadar tercih edilen mekân şehrin merkez camisidir. Kadı mahkemeyi kendi hanesinin içerisinde veya bu amaç için ayrılmış bir kamu alanında da oluşturabilir. Fakat Şafiiler mahkemelerin camilerin içinde yer almasını tasvip etmemiştir; çünkü davacılar ya da şahitler arasında fasıklar veya dini olarak pis insanlar, caminin kutsallığını zedeleyecek kişiler olabilir. Şafii hâkimler diğer mekânlarda çoğunlukla da kendi hanelerinde oturmuşlardır. 17. yüzyılda Osmanlı toprağı olan Kahire'de baş Hanefi kadısı mahkemeyi Bab-ı Âli (Yüce Divan) diye adlandırılan bir kamu sarayında kurmuştur. Diğer bütün mahkemeler de camilerde veya özel hanelerde kurulmuştur (el-Nahal 1979: 12-14). Mahkeme düzeni, genellikle bir sopa veya bir kırbacı olan bir hâcib denilen mahkeme görevlisi tarafından sağlanmaktadır. O aynı zamanda, sorulara cevap vermeme veya diğer uygunsuz davranışlarda bulunarak mah-

3 Muhtesip, pazarları, loncaları ve meslekleri teftiş ve düzenlemeden, aynı zamanda kamu ahlâkını denetlemekten sorumlu memurdur. Bkz. ilerideki bölümler.

kemeye itaatsizlik eden sanıklara o an için bir ceza belirleme işlevini de üstlenmiştir.

Kadının davayı gerçekleştirmekten başka pek çok işlevi bulunmaktadır. Maverdi ve İbn Haldun'unki gibi klasik idare hukuku kitaplarında bu işlevler sıralanmıştır ve şunlardan oluşmaktadır: Davaya hâkimlik etmek; hukuki ehliyeti olmayanları korumak (bkz. ileride); vakıfların idaresi; ahit ve vasiyetnameleri yerine getirmek; velisi olmayan evlenmemiş kızların hamiliği; Kur'an'da belirtilen had cezalarını uygulamak; kamu binalarının ve yolların asayiş ve düzenini sağlamak; şahitler ve diğer mahkeme görevlilerini idare etmek ve diğer mümessil kadıların atamasını gerçekleştirmek. İbn Haldun bu listeye, mezalimi ('adaletsizlik ve bunun şikâyeti' anlamına. Mezalim şimdi göreceğimiz üzere genellikle hükümdar veya onun valisinin bir görevidir) cihad yani kutsal savaşın idaresini ve darphanenin yönetimini de eklemektedir (Tyan 1960: 350-51). Savaşın idaresi gibi bu özelliklerden birkaçı büyük ölçüde teoride kalmıştır. Darphanenin idaresi gibi diğer bazıları ise belirli dönemlerle sınırlıdır. Kamu alanlarının, özellikle pazar yerlerinin asayiş ve düzenini sağlama görevi de her ne kadar belirli bazı mahallelerden gayri ahlâki davranışlar sebebiyle sıkça kadıya şikâyetler gelse de, genellikle muhtesibe (bkz. ileride) düşmektedir. Vakıfın idaresi, reşit olmayanların ve acizlerin himaye edilmesi ve vasiyetnamelerin yerine getirilmesi görevleri ise yaygın olarak kadıya düşmektedir.

KADILARIN VE MAHKEME GÖREVLİLERİNİN MAAŞLARI

Teoride ve hukukçuların zihinlerinde kadının ifa ettiği görevi için bir kâr sağlayacağı düşünülmemektedir. Bazı hukukçular kadının hiçbir ücret almaması ve geçimini başka kaynaklardan sağlaması gerektiğini savunurlarken; diğer bir kısmı da yalnızca ailesinin geçim masraflarını karşılayacak kadar ücret alması gerektiğini öne sürmüşlerdir (Tyan 1960: 233-234). Bu görüşe göre yargı faaliyeti (kadâ) bir fazilettir, Allah'ın rızası doğrultusunda iş görmektir ve öbür dünyada ödüllendirilecektir. Kadıya geçimini sağlayacak kadar ücret ödenmesi görüşü geçerli olmuştur ve Raşid Halifelerin uygulamalarının da bu şekilde ol-

duğu kaydedilmiştir. Bu ilk dönem söylemlerinde kadının davacılardan veya reşit olmayanların malları ya da evkaf gelirleri gibi ona emanet edilen mallardan herhangi bir ücret veya komisyon alması yasaklanmıştı.

Fakat ne var ki uygulama, teoriden büyük ölçüde farklılık göstermekteydi. Hanedanlık halifelerinin dönemlerinde kadıya devlet tarafından maaş bağlandığını ve buna ek olarak da çeşitli bayram vb. vesilelerle hükümdar tarafından bağışların ve hediyelerin verildiğini görmekteyiz. Ayrıca kadı, vakıfların idaresi gibi ifa ettiği diğer görevlerinden de maaş ve ücret almaktaydı (Tyan 1960: 337-41; Gibb ve Bowen I 1957: 82-83). Kadı bütün mahkeme memurlarının ücretlerini ödemekle sorumluydu; bu yüzden devlet hazinesinden alınan ödemeler bu giderleri karşılamak zorundaydı. Daha sonraki yaygın bir uygulama ise mahkemenin harcamalarını karşılamak için, davacılardan bir ücret veya bir komisyon alınmasıydı. Ne var ki tüm bu meşru gelir kaynakları, rivayete göre yolsuzluk sebebiyle elde edilen gelirin yanında önemsiz kalmaktaydı.

YOZLAŞMA

Fıkıh kitaplarının ve kamu ahlâkı üzerine yazılan eserlerin hâkimlik için koydukları yüksek standartlar oldukça katıdır. Bu standartlar fiili olarak gerçekleşen bütün fesat biçimlerini sayarak onlara engel olmaya çalışırlar: Hediyeler almak yoluyla kararı etkilememesi için hâkimin kesin tarafsızlığı; kişisel bağlantılar ve aracılıklarla iltimas (şefaat) istememe, hukuki atamaları yaptırma karşılığında ücret almama, atamalarda ve hükümlerde akrabaları kayırmama ve hukukçuların özel ve kamusal davranışlarında sıkı ahlâki standartlar içinde olması... Bütün bu yasaklanmış davranışlar ise aslında belirli zamanlarda ve mekânlarda yaygın olan uygulamalardı.

Yozlaşma, elbette, pek çok toplumda ve pek çok tarih diliminde hukuki kurumlarda ve uygulamalarda her zaman görülen, genellikle bir istisna olmaktan ziyade standart hale gelmiş bir şeydir. Müslümanlar açısından da farklı türde tarihi kayıt ve rivayetler bulunmak-

tadır. Bunların bir kısmı, göreceğimiz üzere, şeriat mahkemelerinin ve davalardaki kadıların dürüstlüğüne ve eğitimli bir toplumun onları yakından gözetliyor olmasına özel önem verdiklerine dikkat çekmektedir. Ne var ki bu mahkemeler ve çalışanları, yine göreceğimiz üzere sadece davaların görülmesi işiyle uğraşmıyordu. Bunun yanında noter işlemleri, vakıf sermayelerinin idaresi, mirasla ilgili işler, küçüklerin, reşit olmayanların himaye edilmesi gibi bir sahada –genellikle mülkiyet ve mali işleri içeren ve hile karıştırmaya müsait alanlarda– iş görmektedirler. Aktarılan yozlaşmaların çoğu bu alanlarda dönmektedir. Bu aynı zamanda zamana ve mekâna da bağlı olan bir problemdir. Yozlaşma ile ilgili aktarılanlarda, üst düzey ve diğer hukuki atamalar ve uygulamalar daha fazla yer almaktadır. Oysa sıradan yargı işlevleri, yerel burjuvazi ve ulema sınıfına dahil olan ve yerel kamuoyunun takibi altında adlî işlevleri daha titizlikle gerçekleştiren hâkimler tarafından yürütüldüğünü göreceğiz.

Tyan (1960: 293-332) tarihçilerden, şairlerden ve günlük konularda yazarlardan, hukuki yozlaşma örneklerini tafsilatlarıyla anlatan pek çok sayıda rivayet alıntılar. O özellikle kişisel kin gütme ve antipati durumları olduğunda şairlerin ve güncel konularda yazanların abartma ve yerme eğilimlerini belirtme hususunda da dikkatlidir (Tyan 960: 294-95). Fakat bu kayıtların çok fazla sayıda olduğu ve özelikle önemli tarihçiler tarafından sürekli göz ardı edildiği sonucuna ulaşmaktadır. Her halükârda, hâkimliğin İslâmlaşmasının, yargı ahlâkını değiştirerek yozlaşmışlığıyla ün salmış Bizanslı atalarından farklılaşması beklenilemez.

İslâm tarihinin 2. yüzyılı kadar erken bir dönemde Ebu Yusuf'un, *Kitabu'l-harac*'ında halifeye, yetimlerin ve yabancıların gelirlerini kime emanet edeceği konusunda dikkatli olmasını tavsiye ettiğini görmekteyiz. Zira kadıların çoğu çok fazla güvenilir değildir ve yardımcılarıyla beraber tereddüt etmeden zayıf olanı mallarından ve miras haklarından mahrum edebilirler (Tyan 1960: 295).

Hakimlik makamı ve yardımcı memuriyetlerin satılması, yozlaşmanın başlıca şekillerinden birini oluşturmaktaydı. Tyan'ın ifadesi-

ne göre (1960: 302-3), İslâm tarihinin 4. yüzyılından itibaren yozlaşma tesadüfi bir vaka olmaktan çıkmış, artık sistematik hale gelmişti. O, kendisi de bir hâkim olan 11. yüzyıl tarihçisi Bağdatlı et-Tennûhî'den, memuriyetlerin satılmasıyla ilgili pek çok örnek aktarmaktadır. Tennuhi, zamanında (Buveyhiler hanedanlığında) hâkimliğin içine düştüğü kötü durumdan duyduğu üzüntüyü dile getirerek, hukuki memuriyetleri, bilgisi az ve ahlâkları şüpheli olan insanlara satan bir baş yargıç olan İbn Furat örneğini verir. Şurta (polislik) ve hisbe (zabıta) gibi diğer kamu memuriyetleri de aynı şekilde satılmaktaydı. Memurlukların satılması süreci açık ve resmi hale geldi. Öyle ki satış sözleşmeleri oluşturuldu, gerekli koşullar kayıt ve şarta bağlandı, ruhsat, gelir ve kâr sahaları belirlendi. Bunlar resmi sicillerde kaydedilmiş yazılı sözleşmelerdi. Sözleşme daman olarak adlandırıldı; bu daha sonra iltizam (tax-farming) için kullanılan bir terimdir.

Salname yazarları 932 yılında Muhammed İbn el-Hasan İbn Ebi'ş-Şevarib adında güvenilir birinin üzerinde anlaşılan bir meblağa, baş yargıç mevkiini aldığını kaydederler. Bu Ebu'ş-Şevarib ailesi birkaç nesil boyunca hukuki makamları elinde bulunduracaktır. 961 yılında Vezir Muizzü'd-devle aynı makamı, bu adı geçen Muhammed'in erkek kardeşine senelik 2000 dirheme kiraya vermiştir (Tyan 1960: 303). Bu memuriyetler hatırı sayılır bir gelir getirmektedir ve başkentteki bir memuriyetin getirdiği gelir, diğer illerdeki eşdeğerlerine göre daha çoktur. Baş yargıç makamı, sıra ile, ikinci sıradaki memuriyetler olan vilayet hâkimleri ve onun kâtip ve udul gibi yardımcılarına satılmaktadır. Hakimler ve yardımcıları, makamı almak için yaptığı bu masrafları, hediyeler, rüşvetler, şantaj ve zimmete geçirme yoluyla halktan elde ettikleri gelirlerle telafi etmektedirler. Yetimlerin ve fiziksel ve zihinsel özürlülerin fonları, onların hamisi olması gereken hâkimler ve onların yardımcıları tarafından zimmete geçirilmeye özellikle açık mallardı. Tipik bir örnek, İslâm tarihinin 5. yüzyılının bitiminde, zenginliği herkes tarafından bilinen bir bayanın servetine elini uzatmak için bir komplo kuran Mısır'daki Faruki adlı bir baş yargıçtır. O, kadının servetini kontrolsüz bir biçimde harcadığını iddia eden bir dava açmak

için şahitlerinden dört kişi oluşturdu ve böylece kadın bir müsrif ve sefih olarak hukuki himaye altına alınması gereken 'sınırlı ehliyetliler' kategorisine sokuldu (Tyan 1960: 317-18). Tyan tarihçi ve yazarların vakayinamelerinden daha pek çok örnek aktarmaktadır.

Hukuki memuriyetlerin satın alınması mevzuunda Tyan, Fransa ile ilginç bir karşılaştırma yapmaktadır. Avrupa'nın diğer pek çok bölgesinde olduğu gibi orası için de kamu memuriyetleri ve görevleri paragöz krallar ve üst düzey memurlar tarafından satılmakta ve kimi zaman müzayede yapılmaktaydı. Tyan Fransız uygulamasıyla İslâm dünyasındaki uygulama arasında çok önemli bir fark olduğunu öne sürmektedir: Fransa'da bir memuriyetin satılması geri alınamaz bir durumdu ve satın alan kişinin babadan oğula devreden bir mirası haline geliyordu, naklediliyor ve miras olarak alınıyordu. Memuriyeti kullanma hakkının bu şekilde korunması, zamanla, yargının siyasi iktidardan bağımsızlaşmasını sağlamış oldu. İslâm dünyasında ise durum böyle değildi. Memuriyetlerin satın alınması belirli bir süreyle sınırlı idi, çoğunlukla geri alınabilirdi ve siyasi ve ekonomik dalgalanmalara tabi idi (Tyan 1960: 308-9).

Hakimlik literatürünün bir başka teması da hâkimlerin özel hayatlarındaki ve işlerindeki ahlâki davranışlarıdır. Şairlerin ve yazarların hicivlerinde muntazaman yer alan bir tema, hâkimlerin sarhoşluğu ve sefahatleridir. Baş yargıçlar büyük servetleri ve iktidarları olan devletin ileri gelen kişileri idiler. Bundan dolayı hükümdarlarla ve yöneticilerle bir arada yer almaktaydılar; çoğunlukla onların arkadaşları ve ahbaplarıydılar. Aynı yaşam biçimini paylaşıyorlardı. İçki, şarkı ve güzel kadınlar ve alımlı oğlanların olduğu aynı ziyafetlerde yer alıyorlardı. Tarihçiler (Yakut ve İbn Hallikan) kadı (ve meşhur edebiyatçı) Tennuhi'nin 12. yüzyılda Bağdat'ta yaptığı istismarları kaydetmişlerdir. O ve diğer birkaç yetkili memur ve hâkim her hafta Vezir el-Muhallebi'nin evinde bir araya gelmişlerdir:

> Onlar haftada iki gece [el-Muhallebi'nin] evinde buluşuyorlardı; tüm alçakgönüllülüklerini bir kenara bırakarak kendilerini ziyafetin ve duyguların zevklerine bırakıyorlardı. Buradaki kimseler Ka-

> dı Ebubekir bin Faria, İbn Ma'ruf, Tennuhi ve diğerleridir. Onların hepsi el-Muhallebi'nin kendisi gibi yaşça kemale ermiş, uzun beyaz sakalları olan adamlardı. Zevkten sarhoş olduktan sonra; dayanamayıp tevazu olmaksızın eğlenmeye başladılar. Her biri ellerine geniş bir kadeh alıp içkiyle doldurdular... Sakallarını içkilerinin içine daldırdıktan, kadehlerini çokça içtikten sonra bunları birbirlerinin yüzlerine püskürttüler. İşte böyle bunlar, daha sonra gün ağarana kadar dans etmeye devam ederler. Onlar daha sonra hukuki görevlerine döndükleri gibi ağırbaşlılık havalarına da geri dönerler [Tyan'dan alınmıştır 1960: 320].

Tennuhi'nin bizzat kendisi Bağdat'ın toplumsal ve kültürel hayatının tarihini yazan iyi bir yazardı.

Kindi 809-810 yılları boyunca Mısır Kadısı olan Haşim el-Bekri'nin mahkemesini, üç kadeh şarap içtiği öğle yemeğinden sonra gerçekleştirdiğini kaydetmiştir. Aynı tarihçi, bir başka Kadı İbn Ebi'l-Leys'in bir şarap ve şarkı tutkunu olduğunu ve gecelerini bir kadın şarkıcının evinde geçirdiğini de kaydetmiştir. O şarkıdaki herhangi bir müzikal hatayı düzeltebilecek kadar da müzik uzmanıydı. 'O feryat etmekteydi ki bu günahkâr hâkim gecelerini kadın şarkıcıları dinleyerek ve altın renkli şarap içerek geçirmektedir... Böylesi ahlâksız bir hâkimin zavallı mutsuz kurbanları!' (Tyan 1960: 299). Öyle görünmektedir ki hâkimlerin sefahati tarihçilerin ve aynı şekilde şairlerin başlıca temalarındandı.

Gelecek bölümde İbn Teymiye'nin çağdaşlarında gördüğü yozlaşma ve kirliliğe karşı mücadelelerini aktarma fırsatımız olacak. Görülecek ki onun hasımları temel olarak kıdemli hâkimler ve tasavvufi tarikatların Şeyhleri ve her iki işlevin de kendilerinde birleştiği bazı kişilerdi. İbn Teymiye, Tyan'ın incelediği dönemin sonunda, 13. ve 14. yüzyıllarda Memlûk iktidarının zirvede olduğu dönemde yaşamıştır. Bu aynı zamanda iktidarın suiistimallerinin, yönetimin rüşvetle işlemesinin de oldukça artmış olduğu bir dönemdir. İktidarın çok merkezli olduğu Memlûk sistemi ve devletin gelirleri üzerinde rekabet ve mücadele, çeşitli ve orijinal biçimlerde kanunsuz para sızdırma güdüsünü ve rüşvet, hediye ve haraç batağına saplanmış bir idareyi büyüttü. İslâm

hukuk ve ahlâk standartları nezdinde bir ahlâki çöküntü, genelevlere ve meyhanelere ruhsat verilmesiyle ve vergi koyulmasıyla devlet içerisinde kurumsallaşmış oldu. Şüphesiz ki İbn Teymiye gibi asla bir hâkimlik iddiasında bulunmayan bir selefi ve protest Hanbeli, bu duruma büyük bir öfke duymuş ve çok az meyve vermiş olan ıslah kampanyalarını harekete geçirmiştir. Ulema'ya karşı her zaman saygılı olan Gibb ve Bowen (II 1957) şundan söz etmektedir:

> Belirli zamanlarda ve belirli mekânlarda, özellikle Mısır'daki Memlûk saltanatında, seküler güçlerin [ulema üzerindeki] büyük bir yol kat etmiş bulunan müdahale ve kontrolü, yalnızca İslâmi kurumların bir karakteristiği olan akışkanlığı, ulema içerisindeki birlik ruhu ve onların genel olarak sahip oldukları yüksek seviyedeki dürüstlükleri dolayısıyla gördükleri saygı ile bir parça normalleşmiştir [II 1957: 82-83].

Tyan'ın anlattıkları ve bizzat Gibb ve Bowen'ın Osmanlı zamanında hukuk kurumlarını ve çalışanlarını tasviri (bkz. ileride) düşünüldüğünde 'dürüstlük' ifadesi tuhaf kaçmaktadır. Fakat göreceğimiz üzere Marcus'un aşağıda incelenmiş olan 18. yüzyıl Halep hakkındaki incelemesi gibi, sonraki yüzyıllarda yapılmış çalışmalarda şeriat mahkemelerinin bunlara zıt olan diğer tasvirleri meydana çıkmaktadır. Tarihte yer almış İslâm ülkeleri de dahil pek çok toplumda yönetimin genel yozlaşması, yargıyı bu yozlaşmanın içinde yer almaya veya yok olmaya sevk ederken bunun birtakım sınırları vardı. Şöyle ki hasımlar arasında cereyan eden özel davalarda, varılan hüküm bölgenin eğitimli sakinleri tarafından kamusal bir ilgiye mazhar olmakta ve eğer açık bir yozlaşma sözkonusuysa, skandal ortaya çıkabildiği görülmektedir. Bu, yargının diğer işlevlerinde, özellikle mülkiyetin denetimi ile ilgili, kâr elde etme imkânının daha geniş olduğu konularda olmuştur.

Karşılaştırmalı bir bakış açısı benimsemek gerekirse, İslâm topraklarında yargının yozlaşmış olması tuhaf veya garip değildi. Hukuki yozlaşma ve rüşvet konusu Avrupa da dahil olmak üzere medeniyet alanlarının çoğunda yaygın bir olgudur. 'Yozlaşma'nın kişisel bir ahlâ-

ki düşkünlük değil, içerisinde erdemli bir bireyin barınabilme imkânının çok zor olduğu bütün bir sistemin ahlâki düşüklüğüne gönderme yaptığını belirtmeliyiz. Bu husus, özellikle çok büyük öfke ve hiciv konusu olan avukatlar sözkonusu olduğunda tüm dünyada, özellikle de davaların bol olduğu ABD'de varlığını günümüzde de korumaktadır. Ama ne var ki gelişmiş endüstriyel dünyanın pek çok bölgesinde yargıdan dürüstlük ve bağımsızlık bekleriz (fakat her zaman elde edemeyiz). Tarihte birtakım dürüst ve temiz hâkimler olmuş olmalı, ama onların var olması ve hayatta kalması kendi zamanlarının toplumsal şartlarına bağlıdır. Pek çok temiz insan hâkimliği reddetmiş ve onu bir günah işleme ve ahlâki kirlilik olarak kabul etmiştir. Belki de İslâm dünyasındaki yozlaşma kayıtlarının diğer yerlerdekinden daha dokunaklı olmasına yol açan şu etkendir: İslâm'da hukukun ve hâkimliğin özündeki dini karakteri. Böylece yozlaşma artık yalnızca dünyevi olarak bir onurun satışı değil, bunun ötesinde büyük bir dini suç olmaktadır.

ŞERİAT ALANI DIŞINDAKİ YARGILAR: MEZALİM, SİYASA VE ŞURTA

Kadı, hâkimlik işlevini dini bir görev olarak üstlenmiştir. O, kurallarının temel olarak vahye ve ilâhi örnekliğe dayandığı kabul edilen şeriata göre hükmetmiştir (en azından teoride). Her zaman ifade edildiği gibi, her ne kadar kadının yetkisi hükümdar tarafından verildiyse de, kadının hükümlerinde esas aldığı hukuk herhangi tüm hükümranlıklardan önde gelmektedir ve teorik olarak hükümdarı da bağlamaktadır. İslâmi öğretide kadının yargı ve adaleti, yargı yetkisinin 'normal' veya 'ideal tip'i idi. Fakat uygulamada ise şeriat ile bağlı olmayan ve bu yüzden 'fevkalade' olan birtakım farklı yargılama sistemleriyle bir arada bulunmaktadır. Ancak bu fevkalade yargı biçimleri İslâmi yönetimlerin tarihinde her zaman yaygın bir uygulama olmuştur.

Mezalim (zulüm ve şikâyetnameler) en yaygın olan olağanüstü yargılama sistemiydi. O aslında temel olarak hükümdarın mutlak iktidarı içerisinde, tebaasının zarar gördüğü yanlışları düzeltme amacıyla yerine getireceği bir işlevdi. Bunun örnek modeli şöyledir: Hükümdar

kürsüsünde oturmuş, memurları ona yardım ederken o, tebaasından herhangi bir kişiyi halka açık olarak huzuruna kabul etmiştir. Onun haklarını gasb etmiş olan iktidar sahibi kişilere karşı adaleti sağlamaktadır. İncil'de yer alan, kendi hikmet ve bilgeliğiyle adalet dağıtan Süleyman örneği böylesi bir yöntemi tasvir etmektedir. Aslında mezalim yalnızca olağanüstü bir yargılama sisteminden ibaret olmayıp aynı zamanda, doğrudan bütün diğerlerini feshetme yetkisi olan hükümdarın isteğinden sadır olması hasebiyle en üst adalet ve yargı biçimidir. Mezalim kelimesinin kökü, baskı, adaletsizlik anlamına gelen zulümden gelmektedir. Bir despot zalimdir; bir etik kaygı veya hukuk kaygısı olmaksızın keyfi olarak hükmetmektedir. Kurban zulme karşı itirazını dile getirmekte ve bu hareket 'tezalleme' fiiliyle ifade edilmektedir.

Hangi adalet standartlarına, hangi hukuka göre bir hareket zulm sayılmıştır? Mezalim kurumu açık bir kanun belirtmemiştir. Şeriatı belirleyici standart olarak kabul etmediğini de açıktan ifade etmediği gibi yargılarında fıkhın mantığına bağlı da değildir. Ayrıca o kadı mahkemelerinin takip ettiği usulleri ve kanıt standartlarını da izlememiştir. Onun adalet standartlarının kendisine mahsus olduğunu ve bunun halkın ahlâk anlayışına ve örfi standartlara dayalı ortak bir 'sağduyu' olduğunu söyleyebiliriz. Büyük hukukçu ve kelâmcı Gazali mezalimi, kişilerin mallarının gaspedilmesi, onların manevi faziletlerine (ırz) zarar verilmesi ve gündelik hayatlarında ve ilişkilerinde kötü muamele ile zulmedilmesi olarak açıklamaktadır (Gazali, *İhyâu ulumi'd-din* IV: 375, Tyan'dan alıntılanmıştır 1960: 435). Tüm bunlarda ima edilen kilit nokta, halktan insanlara güçlüler tarafından zulmedilmesidir. Zaman zaman, hukukun miras ilişkilerinde olduğu gibi teknik meselelerinde bir kadı veya bir müftîye danışılabilmekte ve göreceğimiz üzere bazı davalarda mezalim mahkemelerine normal yargıdan gelen şahsiyetler de dahil olabilmektedir.

Mahkemeyi gerçekleştiren bir hükümdarın, tebaasının açtığı davaları hakem olarak sonuçlandırması, tarihteki çoğu toplum, mitoloji ve ütopyada yaygın bir adalet prototipidir. Müslüman krallıkları sözkonusu olduğunda uygulama kurumsallaşmış ve daha sonraki za-

manlarda ise bürokratikleşmiştir. Memlûkların hükümranlığında o, şeriat mahkemelerine alternatif normal bir adalet mahkemesi haline gelmiş; çeşitli vakaları ele alıp cezaları uygulamıştır. Osmanlı adaletinin mahkemeleri de bu kurumlarla ve onların uygulamalarıyla devamlılık içerisindeydi. Tyan mezalim saray mahkemelerinin başlangıcını ilk Abbasi dönemlerine, özellikle hanedanlığın üçüncü halifesi Mehdi'nin saltanatına (hük. 775-785) kadar götürmektedir (Tyan 1960: 476). Onun ve ardından gelenlerin, tebaasının davalarına bizzat bakma hususunda kıskanç oldukları ve yanlışları düzeltir görünme konusunda gayretli oldukları kaydedilmiştir. Bu, hanedanlıklarının prestijini sağlamanın ve bir iktidar ve adalet şöhreti yaymanın stratejilerinden birisiydi. Ebu Yusuf'un Harun'a, Allah'ın razı olacağı adil hükümler hususunda ve mezalimin titiz bir şekilde takibinin iyi bir kralın temel bir görevi olduğunu da içeren tavsiyelerde bulunduğunu görmekteyiz. O Harun'a, en azından ayda bir kere bir mezalim celsesi gerçekleştirmesini tavsiye etmiştir (*Kitabu'l-harac,* Tyan'dan alıntılanmıştır 1960: 478). Halife ve vezirlerin bazıları mezalim celselerini haftada iki kez düzenleyecek kadar gayretli idiler. Özellikle yıkılış ve çöküş dönemlerindeki bazı hükümdarlar ise, onu tamamen ortadan kaldırdılar. Ebu Yusuf'un ardından, sonradan gelen kamu idaresiyle ilgili bütün kitaplarda, özellikle Gazali, Maverdi (ö. 1058) ve İbn Haldun'un (ö. 1406) eserleri kadar, hükümdarlara 'seküler' tavsiyelerin yapıldığı Nizamülmülk'ün eserinde, mezalimin yönetimin temel bir kurumu olarak belirdiğini görmekteyiz (Messick'ten alınmıştır 1993: 171). Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki kadâ yani hâkimlikten farklı olarak mezalim, kendini Müslüman olarak tanımlayan hiçbir devletin/toplumun gerekli bir şartı olarak zorunlu değildir. Gördüğümüz gibi birçok hükümdar mezalimi göz ardı etmiştir.

Zamanla mezalim kurumsallaşmış ve hatta bürokratikleşmiştir. İlk zamanlarda mezalim oturumlarının idaresi çoğunlukla birisine, genellikle de vezire (bakan) havale edilmiştir. Tarihçiler ilk Abbasi döneminin meşhur bakanlarının bu huzura kabulleri haftalık periyotlarla düzenli olarak gerçekleştirdiklerini yazarlar. Mesela Harun'un veziri

Yahya el-Bermeki ve el-Muktedir'in veziri Ebu el-Hasan İbnu'l-Furat'ın her ikisinin de mezalim oturumlarını sürekli olarak gerçekleştirdikleri söylenmektedir. Bu, halifeleri tümüyle dışarıda bırakmamış sadece onlar başkasını görevlendirme sıklığı noktasında birbirlerinden farklı davranmışlardır. Bununla birlikte mezalim açısından önemli olan vezirin kendisinin güçlü görevliler ve kişiler karşısında şikâyetçilerin hakkını geri almak için gereken kararı bildirebilecek ve gerekli hareketi yapabilecek büyük güç sahibi birisi, bir 'kılıç adam' olmasıydı. Daha sonraları Fatımilerin ve ardından Memlûkların yönetiminde, mezalimi gerçekleştirmek üzere baş yargıcın atandığını görmekteyiz. Ne var ki onların sahibü'l-mezalim olarak sahip oldukları mevki, kadılıkla ilgili işlevlerinden ayrı tutulmaktaydı. Onlar iktidâr sahibi bir devlet adamı olarak mezâlimi yetki sahaları içerisine aldılar ve bir bakanın statüsüne yaklaştılar. Böylelikle ülkede nüfuzlu olanların üstüne gidebilecek güce sahip oldular.

Uzmanlaşmış sahibü'l-mezâlim dairesinden bahsedilmesi bir bürokratikleşme seviyesi gösterir. Bu aynı zamanda divanü'l-mezâlim adı verilen bir devlet birimin kurulmasına da temel teşkil etmiştir. Memlûkların hükümdarlığı sırasında bu aşamada olan kurum, davalarının açık celse şeklinde arz edilip görüldüğü bir şekilden, davacıların, araştırılıp seçilmek üzere yazılı bir başvuru sundukları ve oturumun daha sonra mezalim mahkemesinde düzenlendiği bir şekle dönüştü. Mahkemeler devletin ayrıntıda kalan işlerindendi; ama ona her zaman, bizzat sultan veya güçlü bir temsilcisi başkanlık etti. Elimizde, Sultan İbn Kalavun'un (hük. 1279-90) başkanlığındaki böyle bir mahkemenin bir tasviri bulunmaktadır. Bu Sultan celseleri, özel olarak daru'l-adl, adalet salonu, olarak oluşturulmuş sarayının özel bir kısmında gerçekleştiriyordu. Kendisi bizzat tahtında otururken, sağ yanında saygın mezheplerin dört baş yargıcı, onların yanında maliye bakanı ve onun yanında da muhtesib yer aldı. Sultanın sol yanında ise devletin genel sekreterleri yer aldılar. Bu meclis bir yarım daire oluşturmaktaydı. Sultanın arkasında yüksek rütbeli askeri korumalar (silahdar) ve hükümdarın diğer hizmetlileri durmaktaydılar. Bu meclisin sağ ve sol

tarafında eşit uzaklıklarda kıdemli komutanlar ve devletin yüksek rütbeli memurları gibi diğer üst düzey yetkililer oturmaktaydı. Bunların arkasında ise oturum görevlileri hacib ve davadar durmaktaydı ki bunlar, talep ve şikâyetleri dinleyip takdim etmek görevindeki bir nevi mabeyinci idiler (Tyan 1960: 502). Bu durum olaya, bu celselerin bir devlet işi olarak görüldüğü bir nevi ihtişam ve tören havası katmaktadır. Tabii ki bu düzenlemeler zamana ve mekâna göre değişiklik arzeder. Çoğu durumda taleplerle böylesi ihtişamlı bir celsede ilgilenilmemekte, aksine görmüş olduğumuz üzere bunlar tayin edilen memurlar tarafından görülmektedir. Birtakım sultanların, temel işleri memurlarına devrederek, adaletin sembolik bir temsili olarak davaların başlangıçlarında kısa bir süreliğine hazır bulundukları da bilinmekteydi.

Mezalim mahkemelerinde ele alınan konular nelerdi? Ağırlıklı olarak bunların, iktidar sahibi insanlara, genellikle devletin üst düzey memurlarına yönelik yapılan şikâyetler şeklinde olduğunu gördük. Bazı şikâyet örnekleri şunlardır: Valiler veya vergi toplayıcıları tarafından aşırı ve usule aykırı vergilendirme; devlet memurları veya güçlü komşularca toprağın gasp edilmesi ve bir satışta veya ücret olarak ödenmesi gereken borçlar. Çiftçiler sözleşme şartlarını aşan sürelerde toprağa bağlı tutulmaktan şikâyetçiydiler. Eğer mezalim mahkemeleri davacının lehine karar verirse, ardından nüfuz sahibi kişi zararı ödemeye zorlanmakta ve bazı vakalarda da uyarı ve ceza almaktaydı. Şikâyetler ve mahkûmiyetler her zaman bireylere yönelikti; kurumlara ve devlet dairelerine karşı değildi. Şayet davacının kendisi kabahatli görülürse o zaman onun şikâyeti asılsız ve haksız kabul edilip dayak veya para cezasıyla cezalandırılabilirdi.

Hangi olayların bir mezalim mahkemesine getirileceğine dair kesin sınıflandırma veya sınırlar yoktu. Sıradan, bir kadının baktığından bir farkı olmayan bir dava da mezalime getirilmekteydi. Hükümdarın iradesinin dolaysız ifadesi olan bu mahkemeler, asla kendilerinin herhangi tarz bir davayı görmeye ehliyetsiz olduğuna hükmedemezdi. Bazen sıradan bir dava mezalimde kabul edilirdi; bazen de mahkeme bunu mezalim mahkemesinin vaktini boşa harcamak olarak değerlen-

dirip davacıyı kadı mahkemesine yönlendirmekteydi. Bu örnekler ve kayıtlar, hangi davanın hangi mahkemeye gideceğine karar vermede kilit noktayı oluşturan düşünceler konusunda büyük ölçüde sessiz kalmışlardır. Açıkçası, davacılar açısından en yüksek başarı şanslarının hangi tür mahkemede olduğu yönünde birtakım muhasebeler yapılmış olmalı ve bu da sonuçta onların şartlarına, bağlantılarına ve kullanıp harekete geçirebilecekleri etkiye bağlıdır. Davaların uygun olarak kabul edilmesi veya mezalim mahkemelerine uygun görülmeyerek reddedilmesi, en azından kısmi olarak, belirtilen bu mülahazalara bağlıydı. Zaman içinde mezalim mahkemeleri, ceza hukukunu ilgilendiren vakaları ele alan genel siyasa mahkemeleri haline gelmişti. Öyle ki burada görülen vakalar büyük ölçüde şeriat hükümleri alanından çıkartılmıştı ve idari yetkililer tarafından görülmekteydi. Osmanlı uygulamasında, mezalim/siyasa mahkemelerinin işlevi, Osmanlı İmparatorluk divanı tarafından başkanlık edilen bir divanlar (kurullar) hiyerarşisi tarafından üstlenilmişti (Gibb ve Bowen II 1957: 116, 129).

Davaların bir başka çeşidi de yargılama usulü ve yargı kararlarının yerine getirilmesi ile ilgili olanlardı. Belirli hâkimlere veya onların verdiği kararlara karşı mezalime şikâyetler yapılabilmekteydi. Fakat bu işlem temyiz niteliğinde değildi. Gördüğümüz gibi İslâm hukukunda temyize izin verilmezdi. Her bir kadı, benzer bir vakada meslektaşından farklı bir karara varmaya ehliyetli olarak kabul edildiğinden, bu yargı hükmündeki farklılıklar sorun olarak görülmüyordu. Bu yüzden mezalime yapılan temyiz benzeri bir başvuru, hukuk konularında değil, fakat daima yargılama usulü hakkında ve yozlaşma, nüfuz ve kayırmadan kaynaklanan adaletsizlik durumlarında görülmekteydi. Gelen diğer vakalar da, kadı mahkemelerinin verdiği yargı kararlarını uygulamadaki hatalarıyla ilgiliydi. Mahkeme bir davacının lehine karar verip, ödeme veya haklarının geri alınmasına hüküm verebilmekte, davalı da bunu kabul etmeyip bu itiraz noktasında ısrar etmek için yeterli güç ve iktidar kaynaklarına sahip olabilmekteydi. Mezalim mahkemesi de, eğer davacının lehine olduğunu görürse yargı kararının uygulanmasını emrederdi.

Bu tasvir içinde eksik olan şey mezalimin 'sosyolojisi'dir. Yozlaşma, kötü yönetim, yönetimin baskısı, gasp, güçlü tarafından mal ve mülke el konulması ve zorla ele geçirme Müslüman olsun olmasın tarihin bütün dönemlerinde yaygındı. Buna göre mezalimin sayısız potansiyel davacısı olması gerekiyordu. Ancak pek çoğu bu usulden davasının dinleneceğini veya adalet elde edeceğini beklememiş ve bununla uğraşmamış olabilir. Fakat diğer pek çok kişi bunu deneyecekti. Peki bunların kaçı gerçekten dinlenildi ve davaların seçilmesi nasıl gerçekleştirildi?

Elimizde mezalimin daha yakın dönemlerdeki işleyişi ile ilgili bir örnek olarak, Messick'in Yemen'le ilgili bir çalışması bulunmaktadır. Messick (1993) İmam Yahya'nın 20. yüzyılın ilk dönemindeki resmi kayıtlarından alıntı yapmaktadır. Onun, şehirde yürürken gayrı resmi bir şekilde, sözlü şikâyet veya dilekçeyi (şekvâ), namazdan önce abdest alırken ve namazdan sonra aldığını tasvir etmektedir. Devlet başkanı ya da valilere sözlü şikâyetler daha da aşırı olabilmekteydi; ümitsiz kişiler bu itibarlı kişilerin evlerinin kapısında talepleri duyulana kadar bağırabilmekteydiler (Messick 1993: 172). Bu sözlü oluş ve gayrı resmilik, Memlûk örneğinde belirttiğimiz pek çok formalite içeren ve tören haline gelmiş mezalim mahkemeleriyle büyük ölçüde tezat oluşturmaktaydı. Fakat bu anlatılanlarda, ya bağırarak duyurma örneğinde olduğu gibi sıra dışı tarzlar, ya da erdemli yöneticilere has idealleştirilmiş bir tarz tasvir edilmiştir. Yemen'de 20. yüzyılda şekvalar, en çok yazılı olarak sunulmaktaydı (Messick 1993: 173). Şekva dairelerinde, geçerliliği üzerine mütalaalar sunup yapılması mümkün olan hareket tarzıyla birlikte ilgili kişiye gecikmeden iletmek üzere dilekçeleri işleme sokan ve önemli olanlarını seçen resmi bir mekanizma bulunmaktaydı. Dilekçeyi sunan kişi esasında yazılı bir belge sunmak zorundaydı ve uygun bir sunum için konunun uzmanlarının bulunduğu birimlere bununla başvurabilirdi. Bir vali, elden teslim edilmiş dilekçelerin postalanması için dilekçeleri koyacak deliği olan bir kutu koydurdu ve böylece dilekçelere askerler tarafından ulaşılma ihtimalinin önüne geçildi. Sonraları posta servisinin işler hale gelmesinin ar-

dından dilekçe postalanabilmekteydi. Devlet başkanının divanında şekvalar sekreterler tarafından elenir, özetlenir ve konularına ve onlara uygun işlemlere göre sınıflandırıldı. Daha sonra şekva, ona bir red veya uygundur notu ekleyecek ve gerekli işlem için müsait bir memura (bu bir şeriat hâkimi de olabilir) yönlendirecek olan devlet başkanına giderdi. Daha sonra dilekçe bu ekiyle birlikte, uygun memurlarla birlikte konuyu takip etmesi gereken dilekçe sahibine geri dönerdi. Bundan sonraki süreç dilekçe sahibinin kendi inisiyatifindedir (Messick 1993: 174-75).

Bu örnekte görüldüğü gibi, mezalimin modern veya yakın dönemlerdeki bürokratikleşme seviyesinde, dilekçe sahibi ile yönetici/vekilin doğrudan celsede bir arada bulunması gereğinden –ki bu mezalimin örneklik ve ideal biçimidir– vazgeçilmiştir. Bu biçim onu öven tarihçiler tarafından İmam Yahya'ya atfedilmiştir; fakat bu biçimin hâkim olduğu dönem belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olmalıdır. Daha karmaşık toplumlardaki genel işleyiş ise ancak dilekçelerin seçilmesi ve bürokratik prosedüre bağlı olarak takibinin yapılması ile mümkün olabilir.

Siyasa ve Şurta

Siyasa kavramı, çeşitli anlamları içerir. Genel anlamda o, hükümetin ve yönetimin işlevlerini ifade etmektedir. Onun; şeriattan farklılaştığını görmüştük. Siyasa çerçevesi içerisinde yer alan yargı ve cezaları da içeren işlemler, –her ne kadar teoride onunla çatışmıyor olsa da– şeriatın alanı içerisinde yer almıyordu. Gelecek bölümde, kitaplarından birinin başlığı olarak "es-siyasetü'ş-şeriyye" kavramını kullanan İbn Teymiye'nin, şeriatın hâkimiyetinin siyasa da dahil olmak üzere her şeyde olduğunu iddia ettiğini göreceğiz. Aynı kavram yazarların çoğunluğu tarafından başka bir anlamda, şeriata uygun bir usul takip eden bir kadının işlevi bir tarafa, adalet ve yargı işlerinin görevliler ve mahkemeler tarafından yönetilmesini ve disipline edilmesini anlatmak için kullanılmıştır. Adaletin bu siyasa biçimi ve ceza yargılaması, tarihleri boyunca Müslüman devletlerde yaygın olmuştur. Belli başlı vaka-

larda, özellikle siyasi önemi olan isyan, bozgunculuk ve otoriteye karşı yapılan diğer meydan okumalar gibi konularda, hükümdarlar ve valiler mahkeme kurup ve ceza kararı verdiler. Fakat hırsızlık, cinayet, zarar verme, kavga, içki içme, zina ve diğer ahlâki suçlar gibi sıradan gündelik suçlarda, düzenin devamından ve suçların cezalandırılmasından sorumlu olan Şurta'ydı.

'Polis' olarak tercüme edilen Şurta, Müslüman şehirlerinde, ilk zamanlarından itibaren oluşturulmuştur. Emevîler zamanında kesin olarak mevcuttur ve muhtemelen İslâm öncesi şehir idaresi ile bir devamlılık arz etmektedir.[4] Polis şefi, "sahibü'ş-şurta", hükümdar tarafından yapılmış temel idari atamalardan birisiydi ve bu memuriyet oldukça geniş, hatta keyfî yetkiler taşımaktaydı. Bu polis gücü bir ordu biçimindeydi; ayaklanma tarzındaki ya da kamu düzenine veya devlete karşı yapılan herhangi bir tehdidi bastırıyordu. O aynı zamanda, şüphelileri tutuklamak, hırsızlık ve şiddet kurbanlarından gelen şikâyetleri alıp bunları takip etmek gibi sokaklardaki günlük polislik görevini de yerine getirmekteydi. Ancak Şurta, çoğu örneğinde polisin işlevlerini aşan güçlere sahip olarak yargı ve icra/infaz işlevlerini de üzerine almıştı. İşin açıkçası, ceza hukuku ve kanunları her ne kadar teoride şeriatın kutsal kaynaklarına dayanıyor olsalar da, uygulamada icra/infaz otoritelerinin ve özellikle Şurtanın idaresi altındaydılar.

Şeriat belirli sayıdaki bazı cezai suçlar için belirli cezalar tayin etmiştir: Şöyle ki, hırsızlıkta elin kesilmesi emredilirken; eşkıyalık çarmıha gerilmekle; zina, failinin evli olup olmamasına göre taşlayarak öldürülme veya dövülmekle cezalandırmıştır. Namusa yönelik iftiranın cezası 100 sopadır (bunların hepsi Kur'an-ı Kerim'deki açık ayetlerle desteklenmektedir). İçki içme de Peygamber'in hadisi doğrultusunda 80 sopaya kadar cezalandırılabilir. Bütün bunlar hududu, Allah'ın sınırlarını veya haklarını göstermektedir. Başka bir kategori olan kısas (suça misli ile ceza verme) ise, cinayette veya yaralamada olduğu gibi zarar görmüş veya kendisine haksızlık yapılmış insanların haklarıyla alakalıdır. Bu du-

4 Şurta hakkında bkz. Tyan 1960: 567-616. 'Şurta' terimi 20. yüzyılın birinci yarısına kadar Irak gibi bazı ülkelerde kullanılmaya devam etti. Fakat daha sonra onun yerini 'emn' (güvenlik) aldı.

rumlarda suçun cezası dengiyle karşılık verme şeklindedir. Kurban veya onun varisleri, işlenen suçtaki fiile denk bir zararı faile vermek ya da mağdurun uğradığı zararın tazminat görünümündeki bedelini (diyet) almak arasında seçim yapma yetkisine sahiptirler. Suçların ve kanuna karşı yapılan hareketlerin pek çoğu bu ikili sınıflandırmanın dışında yer almaktadır ve bu sınıflandırmada belirtilmemiş suçlarda şeriat hâkime tazir kategorisi altında geniş bir takdir yetkisi vermektedir.

Aynı zamanda şeriat ispat vasıtaları noktasında da oldukça katı ve zor standartlar ister. Mesela, zina suçunun sabit olması için dört erkek şahidin her birinin, fiili olarak erkeğin organını içeride iken gördüklerini belirtmeleri gerekmektedir. Buna ek olarak şahitlerin kendileri için de, namusa iftira ile suçlanıp 100 sopayla cezalandırılmaları riski bulunmaktadır. Fıkıhtaki eğilim de bu tür cezaların sertliğinden kaçınmak ve onlara çeşitli şartlar ve özellikler ekleyerek uygulanmalarını daha da zor kılmak yönündedir.

Siyasa ve Şurta yargısı ise, böylesi sıkı ispat ve şahitlik şatlarına bağlanmamıştır. Şurta, karar vermede geniş bir serbestiye sahip olup, şüphelinin durumuna, ilgili kanıt ve emarelere, suçlanan kişinin karakteriyle ilgili bilgi vb. ipuçlarına göre karar verirdi. Kötü kişinin, sarhoşluk halinde olduğu gibi cürüm işlerken yakalandığı pek çok olayda, polis memuru bu durumda gereken süreci takip etmeksizin, doğrudan belirlenmiş cezayı uygulayabilmekteydi. Daha karmaşık olaylarda ise, Şurta amiri veya ehliyetli memur, kanıtlardan çıkan sonuca göre kendi kararı doğrultusunda bir hüküm vermekteydi. Şurta, şeriatın gereklilikleri veya cezai yaptırımlarıyla bağlı değildi; onların hükmetmesi daha çok kendi kurallarıncaydı. Yalnızca idam cezalarında onlar, çoğu zaman nihai kararı, böyle bir ceza kararını onaylamakta veya reddetmekte nihai güce sahip olan hükümdara veya valiye bırakmak durumundaydılar. Geniş bir bedenî ceza uygulama sahasına ek olarak Şurta, aynı zamanda, her ikisi de şeriatta açıkça belirtilmemiş hapis ve para cezalarını da kullanabilmekteydi.

Şurta adaleti ile kadı yargısı arasındaki önemli bir fark, ikincisinin ancak davacıların mahkemeye sunduğu vakaları takip edebilme-

siydi: Vakaları kadı mahkemelerine getirebilen bir kamu otoritesi de yoktu. Fakat Şurtanın işlevlerinden birisi ise mücrimleri tutuklamak ve onları yargıya getirmekti. Onlar bunlarla beraber, olayı meydana çıkarma, kanuni takibatta bulunma, yargılama ve infaz işlevlerini de üzerlerine almışlardı. Yargı ve icra-infazın işlevlerini bir araya toplamışlardı. Şurta kimi zaman cezaların uygulanmasında veya para ve mal transferinde olsun, kadı mahkemelerinin kararlarını infaz etme işlevini de üstlenmekteydi.

O halde öyle görünmektedir ki Müslüman devletlerin tarihlerinin pek çok noktasında, kanuna aykırı davranış ve ceza ile ilgili olaylar, büyük oranda idari yetkililerin siyasa adaleti, temel olarak da Şurta modeliyle yargılanmıştır. Zamana ve mekâna göre değişen bir şekilde, ceza hukukuyla ilgili az sayıda vakanın kadı mahkemelerine getirildiği görünmektedir, ki aşağıdaki örneklerde bunları göreceğiz. Ceza davası ve cezalandırma süreci büyük oranda şeriat çerçevesinin dışında bir yol izlemiştir. Çoğu vaka belirlenmiş herhangi bir kanunla değil, şüphe duyulmayan geleneğe ve yerel uygulamaya göre değerlendirilmiştir. Göreceğimiz üzere, Osmanlılar zamanında cezalandırma olaylarında sultanın kanunnamesine (kanunlar kitabı) uyulmuştur. Burada en fazla teferruat (bedeni cezalara ek olarak) para cezaları üzerinedir.

Oldukça keyfi olan bu cezaî yargı sistemi tabii ki, yozlaşmaya ve iktidar ve nüfuz oyunlarına oldukça açıktı. Nitekim böylesi olaylarla ilgili kayıtların miktarı kabarıktır.

Hisbe ve Muhtesib

Hisbenin birebir çevirisi 'sorumluluk' demektir. Kavramın dinî ve hukuki söylemdeki kökenleri, Kur'an'da emredilen emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker yani iyiyi emretme, kötüyü yasaklama ilkesine dayanmaktadır. Bu emre göre her Müslümanın, başkalarının davranışlarına müdahale etme, kötü davranışları engellemek noktasında kötülük yapan insanları (içki içenler, namaz ve oruç vazifelerini yapmayanlar, müzik ve dans müptelası olanlar ve bunlar gibileri) uyarma ve eğer gerekirse onları zorla durdurma sorumlulukları vardır. Bu emir şu ayet-

te olduğu gibi Kur'an'ın diğer ayetleriyle de takviye edilmektedir: "Elmüslimune ve'l-muslimatü evliyau..:" (Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar birbirlerinin koruyucusudurlar...) Bu her bir Müslümana hitap etmekte ve onlara diğer Müslümanları koruma ve yönlendirme yetkisi vermektedir. Bunun gibi, her Müslüman "hududullah"ı, Allah'ın haklarını, yaşadığı toplumda ve ilişkilerinde korumak ve uygulamak için dikkat etmek zorundadır.

Şayet sıradan bir toplumda bu ayete uygun hareket edilirse bu karmaşa ve hatta isyana yol açabilecektir. Zira her bir birey kanunu kendi eline alıp doğrudan ve zorla ona uyulmasını sağlamak için hareket edecektir. Bu karmaşa ihtimali yöneticilerin bu ayetleri, Sünni hukukçuların da desteğiyle şu şekilde yorumlamalarına yol açmıştır: Bunlar, inananların Allah'a, Peygamber'e ve "veliyyülemr"e (hükümdara) itaat etmelerini söyleyen bir başka Kur'an ayeti ile de uyum içerisinde, bir bütün olarak Müslüman toplumuna yöneltilmiş, o toplumların kamu otoritesini temsil eden güçleri tarafından uygulanacak emirlerdir. Böylelikle hisbe işlevi de hukuki kavramlarla söylersek farzı kifaye yani herkes tarafından değil toplumun ehliyetli kişilerince yerine getirilecek (askeri veya hukuki işlevler gibi) bir yükümlülük haline gelmiştir. Buna göre yönetici hisbe işlevlerini üzerine almış ve bunun için ehliyetli bir üst düzey memuru yetkilendirmiştir.[5]

Hisbe, Abbasilerin ilk dönemlerinden itibaren bir devlet hizmeti olarak kurumsallaşmıştır. Halife veya sultan tarafından atanan muhtesib memuriyeti, resmi hiyerarşide baş kadının hemen altında yer alan üst düzey bir memuriyettir. Daha önceki dönemlerde muhtesib, hukuk ve hukuk ilmi alanında kadı gibi uzman olan birisiydi. Fakat sonrasında asker de dahil olmak üzere devletin önde gelen kişileri arasından seçilebilmekteydi (Tyan 1960: 628-30). İşlevlerinin dinî çağrışımları olmasına rağmen, pratikte muhtesib belediye idaresinin ve polis teşkilatının başıydı.

---

5 Beşinci Bölüm'de Mısır'daki İslâmcı hukukçuların, son zamanlarda, doğru dinden uzaklaşmakla suçlanan bireylere karşı davalar açmak için hisbe kavramını kullandıklarını göreceğiz. Bunun bir örneği Ebu Zeyd'e karşı, dinden çıkmış olması iddiasıyla Müslüman olan karısından boşanması için İslâmcıların mahkemeye başvurdukları vakadır.

Muhtesibin işlevlerinin başında piyasa ve pazarın düzenini sağlamak yer almaktaydı. O ve yardımcıları ağırlık ve uzunluk ölçülerini, ticari malların kalitesini teftiş etmekte; muhtemel sahtekârlıkları, iyi ve kötü malları birbirine karıştırarak satmayı ve ustalık kalitesini de denetlemekteydiler. Bazı durumlarda muhtesib, her bir zanaat ve esnaf loncasında, bu ticaretin şartları ve sorunları hakkında kendisine bilgi vermesi için arif diye bilinen bir temsilci görevlendirirdi (Tyan 1960: 636). Hisbenin hukuki kılavuz kitapları, İslâm hukuk düşüncesinde özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğü yönünde bir ön kabul bulunduğu için, genelde, fiyatları muhtesibin belirlemesine müsaade etmemekteydi. Fakat uygulamada ise muhtesibler, özellikle temel tüketim mallarının fiyatlarındaki olağandışı dalgalanmaları takip ederler ve alışılmış normlardan büyük ölçüde farklılaşmalar gördükleri takdirde düzeltmek için ona müdahale ederlerdi (Tyan 1960: 637). Muhtesiblerın sahip oldukları yetkiler arasında, meslek sahiplerinin kendi mesleklerini icra için gerekli liyakata ve deneyime sahip olmalarını temin etmek de bulunmaktaydı. Bu mesleklerin içine doktorlar, eczacılar, öğretmenler ve hatta hâkimler de girmekteydi.

Muhtesib şehirdeki yolların ve binaların durumunu gözlemekten de sorumluydu. Tehlikeli yapıların ve harabelerin tamir edilmesini veya yıkılmasını emretme yetkisi vardı. O aynı zamanda komşunun mülkiyetine tecavüz ya da mülkün harem sayılan bölümlerini görüyor olma durumundaki şikâyetlerle ilgilenmekteydi. Yollardaki herhangi bir engel, yola çöp boşaltılması veya diğer rahatsız edici şeyler konulması ile sağlık ve temizlik şartları bakımından zararlı durumlarla da ilgilenmekteydi. Ama satışlar, sözleşmeler, sözleşmedeki şartlar ve bunun gibi şeylerle ilgili farklı taraflar arasındaki tartışma ve anlaşmazlıklarla muhtesib ilgilenemezdi. Bu gibi olayları o, ancak bir husumet olmadığı durumlarda düzeltebilirdi. Zıt iddiaların olduğu konuların tamamı uygun usullerle ve tanıklarla birlikte bir kadı mahkemesinde halledilmek zorundaydı.

Muhtesibın bir başka yetki alanı da kamu ahlâkıydı. Muhtesib kamu binalarını, sokakları, pazarları ve hamamları; içki içme, uyuştu-

rucu kullanma, fuhuş ve genel olarak kötü addedilen davranışlardan korumak zorundaydı. Mesela o, şüpheli bir konuşma için sokakta durmuş bir erkekle bir kadını tutuklayabilirdi (Tyan 1960: 640). Bu hususlarda onun yetki alanı Şurtanın sahasıyla örtüşmektedir ve kimi durumlarda bu iki işlev aynı daire altında görev yapmaktadır.

Zımmi, Hıristiyan ve Yahudilerin gözetimi ve kamu içerisinde yer almaları da muhtesibin yetkisi altındaydı. Onlar, giysileri, kıyafetlerinin renkleri hususuyla ilgili kanuna ve taşımak zorunda oldukları ayırt edici eklerle ilgili düzenlemeye uymak zorundaydılar. Aynı zamanda ibadetlerini göze çarpmayacak şekilde yerine getirmeli, sokaklarda ve pazarlarda atlara binmekten sakınıp Müslümanlara hürmet gösterme hususundaki kurallara da uymak zorundaydılar.

Muhtesib kuralların uygulanması için gereken yaptırımlar ve cezalar noktasında geniş bir yetki alanına sahipti. Azarlamak bunlar arasında en hafif kalanıydı; bunun ardından kırbaçla dövmek, kötü davranışlarda bulunanlara renkli kıyafetler ve başlıklar giydirip, bir eşeği tersinden sürdürmek ve (genellikle dayağın ardından) alayla sokaklarda gezdirmek yoluyla teşhir edilme ve kimi zaman da hapis gelmektedir. Suçların tekrarlanması bu kişinin mesleğini yapma yetkisinin elinden alınmasına ve en aşırı durumlarda da şehirden sürgün edilmesine yol açabilmekteydi (Tyan 1960: 649-50).

Muhtesibin işlevi dini emirlere dayanıyor olsa da, uygulamada idarenin menfaati bağlamında işlemektedir. Zaman zaman şeriat ilkelerinin yardımına başvurulsa da muhtesibin görev alanı içerisinde hâkim olan kurallar, büyük ölçüde yerel gelenek ve uygulama ile kamu düzeninin menfaati oluşmaktadır.

OSMANLILAR ZAMANINDA ULEMA VE ADLİ KURUMLAR

Ulemanın Örgütlenmesi

Osmanlılar ulemayı ve faaliyet alanlarını, şümullü devlet bürokrasileri içerisine entegre ettiler. Dini daireler, yargıdaki en üst düzey daireden yerel düzeydeki cami görevlilerine kadar devletin her aşamasında

belirmekteydi. Bu hiyerarşi, bir eğitim ve liyakat sistemine bağlı olarak oluşmuştu. Bu nedenle bütün büyük şehir merkezlerinde medreseler kurulmuştu ve en kıymetlileri İstanbul (sahn-ı semân: Sekiz okul), Bursa ve Edirne'de bulunmaktaydı. Ancak bu yüksek medreselerden mezun olanlar çok önemli mevkilere ve atamalara talip olabilmekteydiler. Üst düzey bir daire için gerekli şart yalnızca bu okullardan birisinden mezun olmaktan ibaret değildi; ayrıca öğretici kadroda yer almak gerekmekteydi. Kanuni Sultan Süleyman döneminde üst düzey daire adayları, belirlenmiş bir sıra içerisinde, başlangıçta öğrenci olarak başladıkları ve profesör (müderris) olarak mezun oldukları 12 okulu bitirmiş olmalıydılar.[6]

Şeyhülislâm dairesi dini mertebelerde en yüksek olanıydı ve bu makamı işgal edenler sarayda, teorik olarak Sadrazamla eşdeğer bir mertebeye sahiptiler. Şeyhülislâmın işlevleri hukukla ilgili olmayıp fetvaları belirleme ve hükümet veya sivil kişiler tarafından arz edilen sorulara cevaplar verme ile ilgiliydi. Devletin, savaş ilan etmek gibi önemli fiilleri, bu tür fetvalar ile tasdik edilmek zorundaydı. Sultanın kanunnamesinin de, şeriata mutabık olduğunu bildiren bir fetva yoluyla Şeyhülislâm tarafından tasdik edilmesi gerekmekteydi. Üçüncü Bölüm'de Sultan Süleyman'ın şeyhülislâmı Ebu's-suud'un bu bağlamda bir örnek oluşturduğunu göreceğiz. Onun fetvaları devlet hazinesiyle ilgili uygulamaları onaylamakta ve onları şeriat kavramları ve terminolojisi içerisinde ifade etmekteydi. Uç örneklerde, sultanı tahttan indirmek için yapılan manevralar, şeyhülislâmın fetvasıyla onaylanmalıydı. Böyle bir fetva sultanın köşeye sıkıştırılmış ve tahttan indirilmesi neredeyse gerçekleşmiş olduğu anlaşıldığında alınabilmekteydi. Fakat sultanın da şeyhülislâmı işten çıkarma ve yerine isteklerine daha bağlı birisini atama gücü vardı.

Şeyhülislâm diğer üst düzey görevliler gibi sarayda dikkate değer miktarda kadro ve personel bulundurmakta idi. (Gibb ve Bowen II 1957: 85). Bu birimlerden biri olan fetvahane, sarayın dışındaki kişi-

6 Osmanlı adli kurumlarının hikâyesi Gibb ve Bowen 1950/57 II'de anlatılmaktadır.

lerden ve gruplardan gelecek soruları kabul edip bunları cevaplamak için kurulmuş özel bir daire idi. Bu faaliyet alanının yönetimini rasyonelleştirme başarısı Ebu's-suud'a atfedilir. 17. ve 18. yüzyıllarla birlikte sultanlar sarayın diğer merkezlerindeki mutlak hâkimiyetlerini kaybettiklerinde, Şeyhülislâm haremle, Sadrazamla ve diğer üst düzey görevlilerle kâh çatışma, kâh uzlaşma içerisinde olan bu tür merkezlerden biri haline geldi. Şeyhülislâmın iktidar mekanizmalarının alanı atama ve adam kayırma hususunda geniş bir hamilik kadar, büyük ve zengin vakıfların idarelerini de kapsamaktaydı.

Ulemanın, hemen şeyhülislâmın altında yer alan diğer saray mevkileri ise, birisi Rumeli diğeri de Anadolu'da olmak üzere iki kazaskerlik idi. Bunların ardından da İmparatorluğun büyük şehirlerindeki birkaç yüksek hâkimlik gelmekteydi. Şeyhülislâm ile birlikte bunlar, efendi veya üstad anlamına gelen molla (İran'da genel olarak din adamlarını isimlendirmek için kullanılan bir kelime) olarak adlandırılan yüksek din adamları sınıfını oluşturmaktaydılar. Kazaskerler, bir yetkisi de yukarıda bahsedilen mezalim mahkemeleri gibi yargının yönetimi olan imparatorluk divanında yer almakta ve bu göreve başkanlık eden Sadrazama yardım etmekteydiler. Rumeli Kazaskeri daha kıdemliydi ve Avrupa'yla mücadelelerde ordulara refakat etmekteydi. Kazaskerlerin işlevleri arasında yargının idaresi ve eyaletlerdeki hâkimlerin (şeyhülislâm tarafından atanmış olan mollalar değil) ve cami imamlarının atanması da bulunmaktaydı (Gibb ve Bowen II 1957: 86-88). Kazaskerlerin yetki alanı içerisinde, sıradan hâkimlerin yetki alanına giren normal halkla ilgili işlerden ayrı olarak, asker sınıfının ahval-i şahsiyesiyle* ilgili bütün konular bulunmaktadır. Yeniçerilerin yerli Müslüman halktan olduğu ve şehirli tüccar ve zanaatkârlarla karışmış olduğu 18. yüzyılda bu ayrım daha belirsiz bir hale gelmişti.

(*) Ahval-i şahsiye (el-ahvâlu'ş-şahsiyye) terimi "şahsi haller" anlamına gelmekte olup, Roma-Cermen hukuk sistemi kaynaklı personal status (starut personnel) teriminin karşılığı olarak İslâm toplumlarında geç dönemde kullanılmıştır. Genel olarak şahıs, aile ve miras hukuku alanlarını birlikte ifade eden bu terim, özellikle şeriat mahkemelerinin görev alanını belirtme hususunda yaygın olarak kullanılır. Bu eserde de personal status terimi ahval-i şahsiye terimiyle karşılanacaktır – ç.n.

Yargı yönetimi ve atamaları belirli sayıda daha alt seviyedeki görevli ve memurlar tarafından yürütülüyordu. 17. yüzyıl boyunca hukuk ve düzenin sağlanmasıyla ilgili tüm işler kadıların yetki alanından çıkarıldığı için kazaskerler otoritelerinin çoğunu kaybetmişlerdi. Buna rağmen Rumeli Kazaskeri divanda kendi yetki alanı içerisine giren tüm konularla ilgilenmeye devam ediyordu. (Gibb ve Bowen II 1957: 87-88). Bu Kazaskerin çok önemli ve kazançlı bir işlevi, varisler için malların hepsini eksiksiz korumak amacıyla, başkentte ölen bütün bireylerin mallarını mühürlemesiydi. Uygulamada varisler malların serbest bırakılması için belirli bir miktar ödemek zorundaydılar. İstanbul Kadısı ve İstanbul'un ilçelerinden üç kadı da yargının idaresinde Sadrazama yardım etmek üzere haftada bir kere divanda yer almaktaydılar.

Hakim, müftî veya öğretimde görevli olsun ulema tabakalar halinde örgütlenmişti. Her bir tabakaya yükselebilmek için belirli liyakat şartlarına sahip olmak gerekmekte ve tabakalar arasında ilerlemek için gerekli yollar belirli bulunmaktaydı. Molla mertebesinden bahsetmiştik. Bu mertebe içerisinde de, kazaskerler ve İstanbul kadısı en başta yer almaktaydı. İki kutsal şehir Mekke ve Medine'nin kadıları bunları takip etmekte, bunların ardından Osmanlı'nın iki eski başkenti Bursa ve Edirne'nin kadıları ile birlikte hilafetin iki eski merkezi Şam ve Kahire'ninkiler gelirdi. Daha sonra da İstanbul'un ilçelerindeki üç kadıyla birlikte Kudüs, İzmir ve Halep kadıları gelmekte ve bu şekilde devam eden birçok farklı tabaka bulunmaktaydı. En üst mertebede ayrıca hoca gibi saray mollaları, sultanın hususi öğretmeni, saraydaki namaz imamı, her ikisi de ulema addedilen saray doktoru ve astrologu gibi kişiler yer almaktaydı (Gibb ve Bowen II 1957: 89-91).

Belirli bir diplomalı eğitim gerektiren mesleklere girmek ve onların hiyerarşi tabakalarında yer almak, resmi olarak gerekli eğitimle ilgili liyakat şartlarına göre belirlenmekteydi. Büyük Sultanlar, Fatih, II. Beyazıt ve Süleyman tarafından medreseler kurulmuş ve bunlar çoğunlukla camilerin yanına yapılmıştı. İstanbul medreselerinin en üst tabakada olduğu kabul edilmişti ve kendi içinde de bir statü hiyerarşisi içerisinde bulunmaktaydı. Bu medreseler, müderrislerin maaşları, öğrencilerin

bursları, kalacak yerleri, yiyecek erzakları, aynı zamanda hizmetlilerin ve görevlilerin aylıkları gibi harcamaların karşılanması için bol miktarda bağışa sahipti. Süleyman zamanında öğretmenlik ve diplomalar 12 derece halinde düzenlenmişti. Altıncı dereceden sonra, bir öğrenci daha yüksek öğrenciliğini yaparken aynı zamanda öğretmenlik de yapmaya hak kazanmaktaydı. Altıncı seviyeye ulaşmadan önce softalar olarak adlandırılan öğrenciler danişmend, (bilim adamı) olmaktaydı. Altıncı seviyeden daha alt seviyeleri tamamladıktan sonra ayrılıp sıradan kadılık, naiblik veya eyalet müftülüğü mevkilerini elde edebilmekteydi. Nitekim öğrencilerin çoğu da bu yolu tercih etmekteydi. Daha yüksek seviyelere ulaşmak isteyen öğrenciler ise, artık öğretim mertebelerinde ilerlemeye başlayacaklardı. Kendilerini medresenin derece ve mevkilerinde konumlandıracakları nokta olan nihai dereceyi elde edinceye kadar okumaya devam etmekteydiler. Baş 'mollalık'a (mevleviyet) hak kazanmak için ilk önce, tepede yer alan bir okulda müderrislik (profesörlük) gibi yüksek bir mertebeye ulaşmak zorundaydılar (Gibb ve Bowen II 1957: 146-48). 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yetkilerin ve vekâletlerin verilmesinde kayırma ve iltimas hâkim oldu. Zirve atamaların çoğu aileler içerisinde el değiştirdi, diğerleri de oldukça yüksek meblağlara satıldı ya da kiralandı. Müderrislik gelir kaynağı olarak görülerek, bu mevki öğretmenlikte yetersiz olan ve hatta medreselerinin bulunduğu semti bilmediği söylenen, bağlantıları iyi ve zengin kişiler tarafından ele geçirildi (Gibb ve Bowen II 1957: 150). Bundan sonra, öğretmenlik faaliyeti de daha alt seviyedeki alternatifleri tarafından gerçekleştirildi.

Daha alt mertebelerdeki ulema, sıradan kadılar veya naibler (vekiller) ve cami görevlileri gibi çok sayıda memuriyeti ellerinde bulundurmaktaydılar. Bunların içinde, cami imamları, hatib (Cuma hutbesini okuyan kişi) ve vaiz olduğu gibi, müezzin ve kayyım (caminin bakımından sorumlu kişi) da vardı.

Ulemanın bu katı yapılanması ve hiyerarşisi, eyaletlerde her zaman hâkim değildi. Gibb ve Bowen 'yerel Ulema topluluklarının özgürlüklerinin kabaca İstanbul'dan uzaklıkları nispetinde' olduğuna işaret ederler (Gibb ve Bowen II 1957: 98), Kahire uleması en özerk

olanlarıdır. Her eyalet merkezinin baş kadısı bir yıllık memuriyet süresiyle İstanbul'dan atanmaktaydı. Baş Hanefi müftüsü, Nakibu'l-eşraf ve yerel ulemanın lideri de aynı şekilde atanıyordu. Uygulamada ise İstanbul çoğu zaman, son üç atamada sadece yerel olarak belirlenen adayı onaylamakla yetinmekteydi. Müftülük ve Nakibu'l-eşraf, yerli ileri gelen ailelerin elinde bulunmakta veya bunlar arasında el değiştirmekteydi. Yerel ulemanın lideri de onlar tarafından seçilmekteydi. İstanbul'dan bu memuriyetlere atananlar oraya gitmiş de olsalar ya görmezden geliniyor ya da şehirden kovuluyor, daha istisnai durumlarda ise öldürülebiliyorlardı (Gibb ve Bowen II 1957: 98-100). Mısır'daki Ezher, bir ilim merkezi olarak tanınmakta ve diplomaları da yerel atamalar için yeterli liyakat şartlarını karşılamakta idi; ama asla İstanbul makam ve kadroları için değil.

17. yüzyılla birlikte yüksek mollaların atamaları, büyük oranda, bir din aristokrasisi oluşturmuş ailelere özgü hale gelmişti (Gibb ve Bowen II 1957: 105-13). Şeyhülislâmlar ve kazaskerler diplomalarını ve makamlarını çocuklarına ve akrabalarına vermekteydiler. Bunlar içerisinde daha yüksek daireleri ele geçirme hakkına sahip olan elit medreselerdeki baş profesörlük mevkileri de bulunmaktaydı. Kısa bir süre sonra bu iltimaslara bu görevlerin kiralanması/satılması eklendi. İleri gelen ailelerin üyeleri yüksek memurluklar için oldukça yüklü meblağlar ödemeye başladılar. Daire için aday olanların sayılarının çokluğu ve bu makamların kârlı ticaretinin yapılması, dairenin çok hızlı şekilde el değiştirmesine yol açmaktaydı. Öyle ki baş mollalar bazı atamalarda bir yıldan daha fazla olmamak üzere, diğerlerinde de 18 ay için o memurlukta durmaktaydılar. Sonuç olarak her zaman kendi sıralarının gelmesini bekleyen çok sayıda molla vardı. Bunların gelirleri arpalıklardan, gelirlerini aldıkları bazı eyaletlerdeki sözde hâkimliklerden gelmekteydi. İşi yapan ise bu vekâlet için kendilerine para ödenen bir kesimdi. Vilayetlerdeki yüksek ulema ve onların aileleri mülkiyeti ve vergi toplayıcılığını (iltizamlar) ellerinde bulundurmaktaydılar. Gördüğümüz gibi vilayetlerdeki yüksek dini memuriyetlerin çoğu aileler içerisinde el değiştirmekteydi.

Daha sonra, 17. yüzyıldan 19. yüzyıl reformları dönemine kadar, İstanbul'daki ve eyaletlerdeki yüksek ulema, büyük oranda zenginlik ve güç elde ederek kalıtsal bir aristokrasi meydana getirmişlerdir. Bir anlamda onlar, yönetici sınıflardaki din adamı olmayan mukabillerine göre, sahip oldukları zenginliğin dokunulmaz olması, öldüklerinde ve hatta daha öncesinde de sultan tarafından müsadereye tabi olmaması itibariyle daha avantajlı durumdaydılar. Diğer memurlar sultanın köleleri olarak görülüp, öldüklerinde de biriktirdikleri mülkiyeti kaybetmiş olurlarken; ulema mülkiyetini ve memuriyetini güvenli bir şekilde varislerine devredebilmekteydi. Bu aristokrasi yapısı gereği yöneticilere ve yönetici sınıftaki seküler gruplara kapalıydı. Bu nedenle dinî meşrulaştırma bakımından ulema, din adamı olmayan mukabillerinin hareketlerini ve davranışlarını yatıştırıcı ve uzlaştırıcı bir konumdaydı (Gibb ve Bowen II 1957: 112-13).

Kadılar ve Müftüler

Başkentteki ve büyük şehirlerdeki yüksek mollalardan, yerel seviyedeki sıradan kadılara kadar çeşitli kadılık mertebeleri İstanbul'dan atanmaktaydı. Bu atamalar, Avrupa tarafındaki iller için Rumeli Kazaskerleri tarafından; Asya bölümündeki iller ve Mısır için de Anadolu Kazaskerleri tarafından yapılıyordu. Bu durum birbirinden ayrı hizmet bölgelerinin oluşmasına ve bunlar arasında geçişin veya terfinin mümkün olmamasına yol açmıştır. Başkentten atananların hepsi Hanefi kadıları idi. Diğer ekollerin kadıları bölgedeki Hanefi başkadı tarafından yerel olarak atanmaktaydı. Birçok naib de atanırdı ki, bunların bir kısmı daha alt bölgelere (nahiye) atanmış kadılara vekâlet etmek; diğerleri de kadının olmaması durumunda yerine geçmek üzere atanmaktaydı.

18. yüzyılın ortasında bu görevler Türkçe konuşan hâkimler tarafından bir yıllık süreyle yerine getirilmekteydi. Bütün memuriyetler, memuriyetin önem derecesine göre şeyhülislâma veya kazaskere ödenen yüksek miktarlar karşılığında kiralanmıştı. Mesela Kahire baş Kadısı şeyhülislâma bir aylığına 10.000 para ödediği gibi Anadolu Kazaskeri'ne de belirli bir miktar ödemiştir (Gibb ve Bowen II 1957: 123).

Naibler her kadı tarafından yerel ulema arasından atanmaktaydı. Bu ulema da kendi memuriyetleri için her yeni atanan kadıya ödeme yapıyor ve bu yolla yargı idaresinin bir tür devamlılığı sağlanıyordu. Başkentten atanan hâkimlerin aslen atandıkları şehirde yaşıyor olması gerekmekteydi. Sultan Süleyman'ın kanunnamesi bir kadının kendisinin yerine bir vekil atamasını da yasaklamaktaydı. Ne var ki 18. yüzyılla birlikte bu kurallar büyük ölçüde yok sayıldı. Mesela, Kahire Kadısına, atamasının yapıldığı fermanla birlikte uygun gördüğü kadar çok sayıda naibi seçme noktasında yetki verildi (Gibb ve Bowen II 1957: 123). Birçok kıdemli hâkim başkentte yaşamayı tercih etti ve kendi kadrolarına yerlerine geçmek üzere vekiller atadılar ve hak ettikleri maaşı aldılar. Emekli ulema, vekillerin idare ettiği yargı kadrosundan gelen bir maaş olarak maaşlı-hizmetsiz memuriyetlerini arpalık olarak ellerinde tutabiliyorlardı. Hukuki bilgi ve liyakat, naiblerin atanması sırasında her zaman göz önünde bulundurulması gereken önemli noktalardan sayılmadı; pek çoğunun hukuk bilgisi oldukça kısıtlıydı ve dolayısıyla kâtiplere ve müftülere bağımlıydılar.

Memuriyetlerin kiralanması ve devrinin temel sebebi görevin getirdiği gelirlerdi. Bunlar farklı biçimlerdeydi. Bir kadı, genellikle kazanan tarafın ödediği, dava konusunun yüzde 2,5'u (kırkta biri) kadar mahkeme ücretinden gelir elde etmekteydi. Bu oran dava taraflarının konumuna ve zenginliğine göre değişmekte ve yüzde 8 veya 10 gibi bir orana çıkabilmekteydi. Bir başka gelir kaynağı da naiblerin ve kâtiplerin memuriyetlerini kiraya vermesi olup, miras paylaştırma işini yürüten kassâm görevi gibi bu memuriyetlerin bir kısmı oldukça kârlı idi. Bir diğer kaynak camilerin ve onları destekleyen vakıfların denetlenmesinden gelmekteydi. Belgeleri imzalamak ve onaylamak olan noter işlemleri de başka bir gelir kaynağını teşkil ediyordu (Gibb ve Bowen II 1957: 124-25).

Kadılar aynı zamanda, gümrük memurlarına yaptıkları gibi idari görevleri denetlemekten de sorumluydu. Ayrıca farklı dairelerden gelen hesapları onaylama ve bir anlaşmazlık halinde arabuluculuk yapma işlevlerine de sahiptiler.

Kadılık memuriyetinin bir yıllık nöbetlerle kiralanması sistemi, açıktır ki hâkimlerin kendilerini çeşitli alternatif kaynaklardan zenginleştirmeleri içindi. Bu nedenle, bu uygulamaları 'yozlaşma' olarak sınıflandırmak zordur. Hakimlerin büyük bir çoğunluğunun vardıkları yargılar genellikle doğrudur; hâkimlere davacılar tarafından rüşvet verilmesinin örnekleri biliniyorsa da, bunlar istisnai durumlardır. Gibb ve Bowen (II 1957: 126-33) hâkimlerin davalarında dürüst olmalarını temin etmek üzere pek çok sınırlamanın bulunduğu sonucuna ulaşır. Bu sınırlamalardan birisi, yerel gelenek ve örfün çoğunlukla sonucu belirlediği ve daha karmaşık vakalarda kadının bir hükmü, ancak bir müftînin de onayıyla aldığı gerçeğidir. Bir başka sınırlama, yargılamada bir kural ihlali veya hata olacak mı diye gözlemleyen rakip yerel ulemanın kıskançlığı ve denetimidir. Bu görüş Marcus'un Halep mahkemeleriyle ilgili çalışmasında tespit edilmektedir (bkz. ileride). Geniş kâr sahası, rüşvetten ziyade davaların değişen ücretlerinden gelmektedir.

Yargı idaresinin çoğunun kadı mahkemeleri ve şeriat tarafından gerçekleştirilmeyip, loncaların, aşiretlerin, sülalelerin ve toplulukların toplu mahkemeleri ile hükümdarların ve temsilcilerinin mahkemeleri tarafından; derhal verilen hüküm ve cezaların da polis, asker ve zabıtalar tarafından gerçekleştirildiğinin bir kez daha altını çizmemiz gerekmektedir. Sultan Süleyman'ın kanunu bir kadının kararı olmaksızın hiçbir cezalandırmanın gerçekleştirilmesine izin vermemekteydi; fakat daha sonraki zamanlarda bu kural büyük ölçüde yok sayıldı.

Özellikle, Osmanlı'nın daha sonraki yüzyıllarında müftîler de yargı sürecine dahil oldular. Gördüğümüz gibi imparatorluktaki en yüksek dini memuriyet İstanbul müftîsi tarafından yürütülen şeyhülislâmlık idi. O pek çok işlevi bir araya getirdi ve geniş kaynakları idare etti. Bu işlevlerden birisi fetva vermekti. Gördüğümüz gibi bu süreç, soruları alıp müftünün dikkatine sunacak şekilde yeniden şekillendiren pek çok kâtibin ve görevlinin bulunduğu özel bir divan içerisinde işlemekteydi. Bu memuriyet benzer biçimde diğer şehir ve eyaletlerde de vardı. Fetva için her bölgede resmi bir Hanefi müftîsi atanıyor ve yerel nüfusun bağlılığının bir gereği olarak diğer mezheplerden de yerel ola-

rak belirlenmiş müftîlerin onayı aranıyordu. Şam gibi belli başlı Arap şehirlerinde, 18. yüzyılla birlikte resmi müftülük makamı, belirli aileler içerisinde miras yoluyla aktarılan, ama devamı için alışılagelmiş hediyelerin verilmesiyle İstanbul'daki şeyhülislâmın onayına bağlı olduğu bir durumdaydı. Hak talep eden rakip kişiler başkentte teveccüh ve nüfuz kazanmaya çalıştılar, ne var ki atamaların kabul edilebilirliğinde o yerdeki yerel görüş önemliydi (Gibb ve Bowen II 1957: 135-36).

Müftî atamaları kadılarınki gibi hiyerarşik ve denetim altında değildi. Pek çok ilim adamı kendi sadık ve çoğunlukla yerli takipçilerine gayrı resmi olarak müftülük yaptılar. Eyaletlerdeki pek çok insan, aralarındaki anlaşmazlığı yargı sistemine intikal ettirmek yerine güvendikleri ilim adamlarına götürdüler. Resmi olarak atanan müftüler ise, özellikle bu büyük şehirlerde bulunanlar, pek çok ayrıcalığa ve gelir kaynaklarını kullanabilme hakkına sahiptiler. Bir maaş almıyor olsalar ve hiyerarşide baş kadılardan daha alt seviyede yer alıyor olsalar dahi, her bir fetva için bir ücret alabilmekteydiler. Bu ücretin miktarı da soru soran kişinin konumuna ve zenginliğine bağlıydı. Buna ek olarak, müftîye emekli maaşı ve çeşitli idari memuriyetler verilmekteydi. Bazıları, daha sonra bir çeşit toprak mülkiyeti şekline dönüşecek olan malikâneleri, (bir çeşit vergi toplayıcılığını) elinde bulundurmaktaydı. Hakimler gibi hiyerarşinin tepesindeki müftîler de iftâ işlevlerini bizzat kendileri yapmayıp bunu alt kademedekilere ve yardımcılarına tevdi etmekteydiler (Gibb ve Bowen II 1957: 137). Pek çok kadının vardıkları kararlarda müftüleri referans ve kaynak göstermesinin yaygın bir uygulama haline gelmesiyle birlikte müftîler, hukuk sürecinin içerisine dahil oldular. 19. yüzyılın başlarında Kahire'deki mahkeme işlemlerini anlatan Lane, vakayı dinleyen *naib*in davacıdan, müftîden bir fetva almasını istemesinden bahsetmektedir ki bu bir ücretin geleceği anlamına gelebilir (Gibb ve Bowen II 1957: 130-31). Müftü aynı zamanda önemli ve karmaşık vakaları da dinleyerek ele almakta ve onun vardığı karar kadı tarafından onaylanmaktaydı. Buna göre, öyle görünmektedir ki bu noktada müftü, hukuk süreci içerisinde düzenli ve kazançlı bir görevi üzerine almıştır.

VAKIFLAR

Evkaf (vakıflar) Müslüman toplumlarının çoğunda iktisadi ve dini hayatın merkezinde yer almaktaydı. Vakıflar, hayır amaçlı olanlarından (hayri) en büyük yararı sağlayan dini kurumlarla yakından ilişkili olduğu gibi aynı zamanda çoğunlukla şeriat mahkemeleri ve dini personel tarafından yönetilmiş ve denetlenmiştir. Vakıflar çoğu zaman, idareciler ile çoğunluğu dini görevlerde bulunan tüm vakıf lehtarlarının önemli ölçüde kâr elde etmelerine müsait olmuştur.

Genelde araziden veya şehirdeki binalardan olan bir mülkü vakfetmek onun mülkiyetinin başka birisine geçmesini veya el değiştirmesini ebediyen engellemek demektir. Vakf (çoğulu evkaf) kelimesi 'habsetmek' veya 'engellemek' anlamındaki fiilden türemiştir. Mağrib'de kullanılan kavram habûs'tur ve 'hapsedilmiş' anlamına gelir. Vakıfların asli amacı hayır yapmayla ilgili ve dinîdir. Ondan faydalananlar umumiyetle camiler, medreseler, derviş tekkeleri ve diğer dini hizmetlerdir. Padişahlar, vezirler ve diğer ileri gelen devlet adamları önde giden hayırseverlerdendiler ve İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi gibi heybetli dini eserler hâlâ onların adlarını taşımaktadır. Mekke ve Medine kutsal şehirlerinin korunması, idamesi bu gibi kraliyet bağışlarıyla sürdürülürdü. Ne var ki dini vakıflar böyle heybetli bir ölçekte olmak zorunda değillerdi ve pek çok özel kişi camiler, belirli 'fakir' gruplarına yardım etmek için hayır kurumları, çeşmeler ve Kur'an okunması için kurumlar vakfetmişlerdir.

Bir diğer vakıf şekli özel vakıf veya aile vakfı anlamına gelen ehli vakıftı. Bu vakıftan yararlananlar genellikle hayırseverin ailesinden ve varislerinden oluşmuş bir gruptu. Bu, mülkiyeti güçlü hale getirip dini hukukun desteğini sağlamak açısından faydalıydı. Böylece mal yöneticilerce başkalarına verilemiyor veya müsadere edilemediği gibi miras hukukundaki zorunlu paylaşımdan da muaf oluyordu. Osmanlı döneminde bu tarz vakıf yaygınlaşmış durumdaydı: Bunlardan en çok faydalananlar resmi olarak sultanın 'köleleri' olan ve böylelikle malları da onlar yaşarken olmazsa ölümlerinin ardından sultan tarafından kullanılmaya açık olan, üst düzey devlet görevlileriydi.

Hangi tarz olursa olsun her bir vakıf genellikle şeriat mahkemesince kayıt altına alınırdı. Osmanlıların merkeziyetçi yapılanma eğilimleri nedeniyle büyük şehirlerde vakıfları kayıt altına almak ve denetlemek için bürolar oluşturulmuştu (Gibb ve Bowen II 1957: 173). Çok geniş mülklerin ve toprakların vakfedilmesi onları iktisadi hayat, devlet gelirleri, arazi mülkiyeti ve işgücü modelleri noktasında merkezi bir unsur haline getirdi. Mal vakfeden kişi burada vakıf için bir idareci (mütevelli) kadar bir de denetçi (nazır) belirlemek zorundaydı. Çoğunlukla ve bilhassa özel vakıflarda, idareci bizzat hayır sahibinin kendisi, daha sonra da varisleriydi. Nazır ise genellikle bir kadı veya bir cami memuru gibi din görevlilerinden birisi olmaktaydı. Daha heybetli vakıflar için ise nazır üst düzey devlet görevlilerinden biri olabiliyordu. Mütevelli, hesapları denetçinin onayına sunmak zorundaydı. Her ikisinin de ifa ettikleri görevlerden bir fayda sağlaması kabul edilemezdi. Ne var ki uygulamada vakıflar, ondan sorumlu kişiler için hatırı sayılır meblağlar getiren bir gelir kaynağı haline geldi.

Denetçileri için en kârlı olan vakıflar, kutsal şehirlerinki de dahil olmak üzere, sultanın heybetli vakıflarıydı. 17. yüzyılla birlikte sultan vakıflarının idaresi ve denetlenmesi, garip bir şekilde, zenci baş harem ağası olan Kızlarağası'na devredildi. Bu kapsamlı yönetim ve gelir için, genellikle din görevlileri olan kişilerden ve çoğunlukla da kadılardan oluşan müfettişler dahil olmak üzere, pek çok memur görevlendirildi. Ağanın ve memurlarının kârları çok büyüktü. Öyle ki daha sonraki tarihlerde (III. Mustafa zamanında, hük. 1757-74,) bir sadrazam bu işlevi ondan almayı başardığında vakıf gelirlerindeki artış inanılmazdı ve ağa da bu fazlalıktan faydalandırıldı (Gibb ve Bowen II 1957: 171). 'Yozlaşma' vakıf idaresinin her noktasında büyük oranda bulunmaktaydı. Menfaat temini için her türlü yol ve hileye başvuruluyordu ve bazen denetleyicisi tarafından bir vakıfın hileli yollarla özel mülkiyet haline getirildiği bile oluyordu. Bu tarz işlemlerde bir kadının ortaklığına ihtiyaç duyulmaktaydı (Gibb ve Bowen II 1957: 177-78). Bir şehir veya bölgedeki dini amaçlı ve genel hayır için olan vakıflar aynı zamanda, siyasi ve dini görev ile prestij peşinde koşanlar için

yerel iktidar ve nüfuz sağlama vasıtası fonksiyonu görüyordu. Bir kadı, müftî veya vergi toplayıcısı; cami, aşevi ve hayır kurumu vakfetmek suretiyle, kendisine hamilik ve nüfuz ağları oluşturabilmekteydi. O halde görüyoruz ki bu vakıflar Osmanlı toplumlarının iktisadi hayatlarında olduğu gibi siyasi hayatlarında da pek çok rol oynamış ve dini görevler ve hukuki işlemlerle oldukça yakından ilgili olmuştur.[7]

ADLÎ SÜREÇ: ÖRNEKLER

Şeriat mahkemelerindeki davalar çoğunlukla bir davacının bir başka tarafa yönelik olarak karşı tarafın kendisine zarar verdiği veya bir taahhüdünü ya da bir sözleşmenin gereğini yerine getirmeyerek bir haksızlıkta bulunduğu yönünde şikâyetini dile getirmesiyle başlar. Kamu davaları nadiren kadı mahkemelerinde görülmekteydi: Kamu düzenine, ahlâkına veya yöneticiye karşı işlenen suçlar, gördüğümüz gibi, çoğunlukla polis teşkilatı ve idari mahkemelerce ele alınmaktaydı. İddiasını davacı bizzat ortaya koyabilirdi. Eğer mahkemede hazır değilse, davalıyı çağırmak için genellikle mahkeme mübaşiri gönderilirdi. Davalı kendisine yöneltilen ithamı kabul ve itiraf etmediği takdirde davacıdan kanıt istenmekteydi. Bu genellikle –en azından iki Müslüman erkeğin– sözlü şahitliğinden oluşmaktaydı (iki kadın bir erkeğe eşdeğerdi; Müslüman olmayanların şahitlikleri de ancak davanın taraflarından birisi Müslüman olmadığı takdirde kabul ediliyordu). Konuyla ilgili belgeler kanıt olarak kabul edilmekte, ama çoğunlukla sözlü yeminden daha alt derecede bir güce sahip olmaktaydı. Ayrıca bunlar ancak belgenin düzenlenmesine şahitlik eden noterin, belgenin doğruluğunu onaylamak için hazır bulunması şartıyla kabul edilmekteydi. Yeterli kanıtın oluşmadığı durumlarda ise dava reddedilmekteydi. Bir davalı karşı davada bulunduğu takdirde ondan bunu kanıtlarla desteklemesi isteniliyordu. Vakaların çok açık seçik olmadığı ve tarafların her ikisinin de yeterli delili getiremediği durumlarda davacı, davalıdan yemin etmesini talep edebiliyordu. Karmaşık vakalarda mahkemenin bir

7 Vakıfların kent siyaseti ile ilgili bir çalışma için bkz. Richard van Leeuwen (1999), *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden: Brill.

başka alternatifi arabulucu atamasıydı ki bunlar ya bu işte uzman kişilerdi ya da ticaret, zánaat ehli ile davanın taraflarının komşularından oluşmaktaydı.

17. yüzyılda, Mısır'da, yargı otoritesinin başı olan kazasker İstanbul'dan atanacak ve o da daha sonra kendi naiblerini, vekillerini yerel ulema arasından atayabilecekti. Hanefi mezhebi, Osmanlıların resmi hukuk ekolüydü ve naibleri diğer Sünni ekollerin temsilcilerinden olabilmekteyse de, kadı Hanefi mezhebinden olurdu. Bu anlayış eyaletlere de örneklik teşkil ediyordu (El-Nahal 1979: 12-14). Bâbıâli denilen merkezî Kahire mahkemesi, resmi bir binada gerçekleştirilmekteydi. Diğer bütün mahkemeler ise mekân birlikteliği noktasında din ile adalet arasındaki bağlantının altını çizen bir husus olarak camilerde gerçekleştirilmekteydi.

Başlıca mahkeme görevlileri, kimi yerlerde udul olarak adlandırılan noterler ve kâtipler idi. Bunlar yukarıda belirtildiği gibi profesyonel şahitlerdi. Büyük bir mahkeme birden çok sayıda udul istihdam etmekte; Bab-ı Âli ise 19 kişi görevlendirmekteydi (El-Nahal 1979: 18-19). Onların noter işlevleri, satış, kira sözleşmesi, evlilik ve diğer sözleşmelerle ilgili belgeler düzenlemek ve bu belgelerin düzenlenmesine şahitlik etmekti. Buradaki kritik nokta, bu belgelerin mahkemede kanıt olarak kullanıldığı takdirde, udûlün, belgedeki imzaların kendilerine ait olduğu yönündeki şahitlikleri olmadan çok az değer taşıdığıdır. Bu kişiler aynı zamanda mahkeme müfettişi olarak da hizmet vermekteydiler: Şahitlerin dürüstlüğünü, o çevrede veya loncalarında bulunan saygın kişilere ve ulemaya sorarak araştırırlardı. Çoğu davanın, davalının inkârları karşısında davacının iddialarına dayanmakta olmasından dolayı mahkeme, iddia edilen olayların yerini ve şartlarını ortaya çıkarma amacıyla genellikle civardaki ve çarşıdaki insanları sorgulamak için udûlü gönderebilmekteydi. Nihayetinde udul her vakanın işleyişini sicile (kayıt defteri) kaydeden mahkeme kâtibi olarak hareket ediyordu.

Modern hukuk sistemlerinde şahidin şahitliğine temel bir başlangıç olan yemin, şeriat mahkemeleri için istisnai bir son çare idi (tarihsel olarak Avrupa'nın pek çok bölgesinde olduğu gibi). Davacı, sa-

nığın inkârlarına karşılık davasını kanıtlayacak gerekli şahit imkânına sahip olmadığında, davalıdan yemin etmesini talep edebiliyordu. Davalı ise yemin ettiği takdirde aklanmış olmaktaydı. Ama sanığın yemin etmeyi reddettiği ve dolayısıyla aleyhindeki iddiaları kabul etmiş olduğu vakalar da bulunmaktaydı. Şu kesin ki, bir yemin hafife alınmamaktaydı, zira ilâhi cezadan korkuluyordu.

Bunlara binaen, 17. yüzyıl Mısır mahkemelerinde görülen davaların büyük çoğunluğunu medeni hukuk ve aile hukuku davaları oluşturmaktaydı (El-Nahal 1979: 25'te bir vilayet mahkemesinde gerçekleşen tüm davaların sadece yüzde 3'ünün cezai olduğunu hesap etmektedir ve gördüğümüz üzere bu durum oldukça yaygındır). Mahkeme kararı da genellikle ona itaat etmeyi kabul edecek olan tarafları bağlamaktaydı. Karara itaatsizliğin olduğu vakalarda, davacı, karara karşı inat eden borçlunun veya taahhüdünü yerine getirmemiş kişinin borçlarını ödeyinceye kadar hapsedilmesini talep edebilmekteydi (El-Nahal 1979: 41). Mahkemenin tutuklama emri veya cürüm vakalarında bedeni ceza kararlarının icra ve infazı görevi polise ve valiye havale edilmişti.

18. yüzyılda Halep'in toplumsal tarihiyle ilgili çalışmasında Abraham Marcus, hukuki kurumların ve süreçlerin işleyişi hakkında pek çok teknik tespit ortaya koymuştur (Marcus 1989: 101-20). O kadı mahkemesinin anlaşmazlıklar hakkında hüküm vermenin çok sayıdaki araçlarından birisi –ama en önde gelen ve genellikle nihai olarak müracaat edileni– olduğunu göstermektedir. Bazı loncalar ve özellikle tüccarlarınkiler gibi örgütlenmiş topluluklar, üyelerinin iddiaları hakkında karar vermek üzere aralarındaki yaşça daha büyük ve ileri gelen kişileri görevlendirirlerdi. Eşraf (Peygamber'in neslinden olanlar) ve yeniçeriler de bu şekilde davranmışlardır (Marcus 1989: 108). Mahkemenin masrafı düşünüldüğünde hak talep eden pek çok kişi ilk önce gayrı resmi ve toplumsal mercilere başvurmaktaydı. Bununla birlikte şeriat mahkemesinin yanısıra en önemli mahkeme, idari bir hâkim ("hâkimu'l-örf" veya "hâkimu's-siyasa") olarak paşanın (vali) oturduğu mahkemedir. Resmi olarak onun yargılaması, şeriatın haklarında

hükmetmediği kamu düzeni ve devlet güvenliği ile ilgili vakalarla sınırlıdır. Fakat uygulamada ise mülkiyet, evlilik ve suçla ilgili her tarz iddia bu mahkemelere taşınmaktaydı. Vali ve memurları, çoğunlukla aşırıya kaçan resm ve ceza yoluyla alınan bir gelir kaynağı olduğu için bu tarz davaları hoş karşılamaktaydılar. Marcus'a göre genel olarak dürüst ve tutarlı olan, zengini ve güçlüyü kayırmayıp kanunun koyduğu kurallardan kopmayan ve eğitimli bir kamunun daima denetiminde olan kadı mahkemelerinin aksine bu mahkeme yozlaşmaya ve adli hataya daha çok açıktı (Marcus 1989: 112). İdari mahkemenin mağdurları davalarını kadıya getirebilmekteydiler. Onlar için hükümetten tazmin almakta çoğunlukla güçsüz olsa da, kadı yanlış suçlamada bulunan kişinin kaybı tazmin etmesini sağlayabilmekteydi. Kadının kararından hoşnut olmayan davacılar da davalarını, nüfuz ve paranın daha çok geçerli olduğu idari mahkemelere götürebiliyorlardı.

Para, tabii ki kadı mahkemelerinin işlemesinde de merkezi bir yere sahipti. Kadı, atanması için İstanbul'a ödeme yapmak ve masraflarını karşılayıp kâr elde etmek için yeterli gelirleri kazanmak kadar, vekillerine ve memurlarına da ödeme yapmak zorundaydı. Gelirler; belgelerin oluşturulması ve noter tarafından onaylanması için ödenen meblağlardan olduğu gibi, davacıların ödediği ücretlerden de elde ediliyordu. Bir davada genellikle kazanan taraf ödeme yapmak zorundaydı ki bu durum ve davayı kazanmanın faydasını azaltmakta ve zararlarla ilgili davaların kötüye kullanılmasına yol açmaktaydı.

18. yüzyıl Halep'inin Marcus'un çalışmasında ortaya çıkan kapsamlı bir tasvirine göre, kadı mahkemesi şeriata uygunluk içerisinde olduğu kadar kanuna ve örfi hukuka da uygun olarak hükmetmekte olan çok katmanlı yargı sisteminin bir parçası ve hukuk kurumlarından birisidir. Ayrıca en mühim, en geçerli ve en tutarlı olanıdır. Bu sistemin diğer parçalarını ise, vali ve memurları, polis, yeniçeriler, dini azınlıkların cemaat mahkemeleri ve aşiretlerden loncalara ve eşrafa kadar değişen ve örgütlü bünyeleri içerisinde hüküm veren pek çok hâkim/hakem oluşturmaktaydı. Fakat davaların hiçbirisi dışa kapalı değildi ve herhangi bir talep kadıya veya valiye götürülebilmekteydi.

Marcus'un Halep kadı mahkemesini, usul ve yargılamalarının önceden öngörülebilir ve tutarlı olarak nitelemesi, kadının geniş bir takdir yetkisine sahip olduğu ve hükümlerin görünüşteki keyfiliği hususunda Batılı söylemlerde sıklıkla rastlanan bir temaya ters düşmektedir. Geliştirmiş olduğu Hukuki formlar tipolojisinde Max Weber, en keyfi ve geniş takdir yetkisi olanı, 'Kadı yargısı' olarak belirtmektedir.[8] Elbette ki, pek çok yüzyıllar boyunca farklı topraklarda ve toplumsal bağlamlarda, bu mahkemelerin biçimlerinde ve işleyişlerinde büyük farklılaşmalar olmalıdır. Buna rağmen toplumsal denge ve devamlılık şartları içerisindeki bir şeriat mahkemesinin eğitimli bir kamunun gözetimi altında şeriatın, devlet kanunlarının ve zaman ve mekâna bağlı olan örfün özel bir birleşimiyle, tutarlı ve hükümleri öngörülebilir bir biçimde işlemek durumunda olduğunu varsaymak daha doğrudur. Bu konular, 1950'lerde bir Fas şehrinde hukukun ve işleyişinin antropolojik bir çalışmasını yapan Lawrence Rosen tarafından ele alınmaktadır.

Mahkemenin görünüşte geniş bir sahada ihtiyari karar verme yetkisinin bulunması meselesi hakkında Rosen şöyle demektedir: '[Katı İslâm hukuku]...görece az uygulama için sabit ve asli standartlar ortaya koymakta, insanlığın oldukça geniş bir yelpazedeki çeşitli pratiklerini ise Kur'an'da sıklıkla tekrarlanan "Allah'ın sınırları" içerisinde bırakmaktadır' (Rosen 1989: 27). Bu, ceza hükümleri için kısmi olarak doğrudur: Kur'an'da beş ya da altı suç için açıkça belirlenmiş cezalar bulunmakta fakat, normalde mahkemelere taşınacak çok çeşitli muhtemel suçlar hakkında Kur'an çok az şey içermektedir (Anderson 1976: 37). Bunlar, çoğunlukla örfi hukuka göre davranan hâkimin takdir yetkisine bırakılmış olan tazir cezası olarak sınıflandırılır.

Görünüşteki keyfilik iddiası için bir başka gerekçe de şeriatın kanunlaştırılmamış oluşudur: Aslında, geleneksel olarak kanunlaştırma

---

8 *Max Weber on Law in Economy and Society* (1954)'ün editörü (Max Rheinstein) Weber tarafından kullanıldığı biçimiyle 'kadı yargısı' kavramını; 'biçimsel olarak rasyonel hukukun sabit kurallarına değil de içeriksel bir rasyonel hukukun ahlâki, dini, siyasi veya diğer mümkün önermelerine dayanan adli idare' olarak açıklamaktadır: 213 dipnot 48.

kabul görmemiştir (bkz. Dördüncü Bölüm). Teoride her bir vaka farklıdır. Kadı bu özel vaka için, bizzat kutsal kaynaklarda ya da mezheplerin yetkin kurucularının ve daha sonraki yorumcuların bu kaynaklardan çıkardıkları içinde uygun bir hüküm bulmak durumundadır. Hükümlerde sistematik bir meşrulaştırma sağlayacak olan emsal teşkil etme de, hiçbir vakanın tam olarak diğeri gibi olmaması nedeniyle kabul görmemiştir. Ancak uygulamada, şeriatın evlilik ve boşanma gibi pek çok konuda, konumu açık ve tahmin edilebilirdir. Aynı şekilde kadı mahkemelerine götürülen vakaların, bilinen standart hükümlerin basitçe ve kolaycı şekilde uygulanarak çözülmeye çalışıldığı muhtemel görünmemektedir. Daha ziyade bunlar, şimdi Rosen'ın örneklerinde de göreceğimiz gibi genellikle, şu değil de bu kuralın uygulanabilir olduğunu belirleyen durumlar ve şartlar hakkındaki tartışmalardan ibaret idi. Rosen, kadı mahkemesinin kararlarının resmi/şekli hukuk noktasında keyfi olabileceğini, fakat belirli modelleri ve Fas toplumunun temel kültürel motiflerinden devşirilmiş kuralları takip ettiğini savunmaktadır.

Rosen'ın araştırması 1950'lerde Fas'ın Sefrou şehrinde gerçekleştirilmiştir. Şunu belirtmek gerekmektedir ki bu dönemde bağımsız Fas devleti, bölgedeki diğer pek çok hükümet gibi, medeni ve ceza hukuku alanında Avrupa tarzı modern hukuk yasalarını kanunlaştırmıştı. Ayrıca kadının bulunduğu şeriat mahkemelerini de, ahval-i şahsiye (aile ve şahsın hukuku) alanıyla sınırlı olmak üzere sürdürdü. Ancak buna ilaveten daha önce bir kadı mahkemesinde düzenlenen medeni hukuk konularındaki (mülkiyetle ilgili olanlar gibi) belgelerle alakalı meseleleri de bu mahkemelerin sorumluluğuna verdi. Mısır ve daha önce Osmanlı sınırları içerisinde yer alan pek çok diğer devletin aksine Fas, ahval-i şahsiye alanını o dönemde kanunlaştırmayarak kadı mahkemelerini kendi geleneksel serbestlik ve özerklikleri içerisinde bırakmıştır. (Bu alandaki kanun daha sonra 1957/8'de çıkmıştır). Rosen'ın incelediği vaka tiplerine şu örnekleri verebiliriz: Kendisini evden kovan ve ona ve çocuklarına bakamayan kocasından şikâyetçi bir kadın; karısı onu terk ederek babasının evinde yaşamaya başladıktan sonra, karısı ve onun babasının karısını boşadığını iddia etmelerine rağmen karısını geri isteyen bir adam;

daimi olarak anlaşmazlık ve münakaşa içerisinde olduğu kocasının ailesinden bağımsız bir hane oluşturmak için mahkemeye başvuran bir kadın; komşusunun binasında açtığı yeni bir pencerenin kendi evinin özel kısımlarını görüyor ve evin kadınlarının mahremiyetini ihlal ediliyor olmasından şikâyetçi bir adam; masrafını tamamen kendisi karşılayarak diktiği bir sınır duvarının üzerine binasının kirişlerini koyan komşusundan ödeme yapmasını talep eden bir adam bulunmaktaydı. Rosen kadı tarafından yapılan soruşturma ve muamelelerin, kültürel bilgiler, kavramlar ve değerlerle uyum içerisinde olduğunu göstermektedir. Kadının ilk yaptığı şey davacıların ve şahitlerinin mevkilerini, ilişkilerini, kökenlerini ve oturdukları yerleri saptamak ve davacıların mahkemede birbirlerini şikâyet etmelerine izin vererek böylece, onların ilişkilerinin yapısı hakkında fikir edinebilmekti. Gördüğümüz üzere şeriat geleneği sözlü şahitliğe büyük önem verirken, herhangi bir maddi kanıta ise çok az önem vermektedir. Bu nedenle davacılarla ilişkileri açısından şahitlerin güvenilirliğini ve onların oturdukları yerlerin şahitlik ettikleri vaka hakkında gerekli bilgiye ulaşmalarını sağlayıp sağlamadığını belirlemek zaruriydi. Şahitler tezkiye ve tecrih süreçlerinde dikkatle incelenmekteydiler. Tezkiye terimi şahidin karakteriyle ilgili güvenilirlik temin eden hususların; ikincisi ise şahidin kişiliğine yönelik kuşku uyandıran hususların değerlendirilmesiyle ilgilidir. Şunu belirtmemiz gerekir ki bu sistem, üyeleri arasında iletişim, etkileşim ve karşılıklı bilgi alışverişinin çok yoğun olduğu küçük topluluklarda işlemekteydi; fakat modern dönemlerin bir özelliği olan yığın halinde toplanmış büyük topluluklarda bu, –imkânsız değilse de– zordu. Rosen'ın Sefrou çalışmasında, büyük şahit toplulukları arasında ne dereceye kadar bir ifade birliği olduğunu belirlemek için, mahkeme dışında ayrı ayrı veya çiftler halinde tanıklıklarının alınması görevi profesyonel şahitler olarak noterlere tevdi edilmişti. Belirli bölgeler ve oraların geçmişi, binaların ve mahallelerin tertibi hakkında sıkı bilgi sahibi erkekler ya da kadınların vücutları ve şikâyetleri üzerine özel uzmanlıkları olan kadınlar gibi 'bilirkişiler', delili doğrulamak üzere mahkeme tarafından istihdam edilmekteydiler. İki davacı arasında aykırı iddiaların olduğu davalarda sanığın, yerel camide dini bir

tören şeklinde gerçekleştirilen bir yemin etmesi gerekmekteydi; oldukça korku veren bu işlemi çok az kişi hafife almaktadır.

Şunu belirtmemiz gerekir ki, Rosen'ın örneğinde de tasvir edildiği üzere, üç ispat yöntemi kabul görmekteydi: İtiraf, şahidin şahitliği (yazılı şahitliğin aksine sözlü şehadet üzerine vurgu yapılarak) ve yemin, ki bu sonuncusu doğal olarak gerçekleştirilen veya şahitler tarafından yapılan bir şey değil, fakat davalı tarafından son kertede yapılan bir şeydi. Maddi delil kabul edilirse de bu sözlü şahitliğe tabi kılınmaktaydı ve ayrıntıya dair deliller normalde araştırılmamakta ve sunulmamaktaydı. Şahidin şahitliği herhangi bir sorguya çekme işleminden daha ziyade, mahkeme tarafından oluşturulmuş karakter araştırması temel alınarak kabul edilmekte veya reddedilmekteydi. Belge niteliğindeki ve münazara kabilinden deliller, ki bunlar modern hukuk sisteminin başlıca dayanaklarıdır, ikinci derecede yer almaktaydı.

SONUÇ

Bu bölümde tarihi İslâm toplumlarına, kendine özgü niteliğini kazandıran hukuki-adlî kurumlar düzeni bağlamında hukukun iktidarla ilişkisini ele aldık. Fıkıh bilginliği noktasında olduğu gibi uygulanması hususunda da hukuk, resmi olarak kadılar ve müftîler şeklindeki din adamlarına tevdi edildi. Bunun yanında hukuk kurumları ve personeli ise büyük ölçüde hükümetin ve iktidar bünyesinin parçasıydı; onların ihtiyaçlarına, sınırlamalarına ve ilişkilerine tabiydi. Genel bir kural olarak yargı personelinin sahip olduğu güç, temelde doğrudan hukuki kurumların kendisinden değil de daha ziyade, yargı personelinin bu iktidar bünyesindeki konumlarından ve toplumsal (özellikle ailevi) bağlantılarından gelmekteydi. Aynı zamanda şeriat mahkemeleri, çoğunlukla şeriatın çerçevesi ve prosedürü dışında işleyen çok sayıdaki hukuk mahkemeleri içerisinde hükümdar ve onun memurları tarafından yönetilen yegâne mahkemeydi. Gelecek bölümlerde, siyasi ve hukuki modernleşmeye geçiş bağlamında hukuki kurum ve uygulamaların dönüşümlerini ele alacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİAT VE SİYASİ OTORİTE

Şeyhülislâm Şemseddîn Efendi'nin bir fetvası.

Bize gelen şekliyle şeriatın, meşruiyetini onun Allah'ın kanunu olduğu tarzındaki teolojik öncülden alan bir kurallar bütünü olduğunu gördük. İlim adamları tarafından geliştirilen bu hukuk, yöneticiler tarafından tanındı ve kurumlaştırıldı. Fakat şeriat sınırları içerisinde bu yöneticilerin yasamada bir rol almaları mümkün değildir: Teoride bu zaten kutsal kaynaklar tarafından tesis edilmiş bir durumdur ve yorumlama ve detaylandırma noktasındaki yeterliliğe yalnızca ulema sahiptir. Yöneticilerin fermanları, şeriata bir ilave yapmaktan ziyade çeşitli siyasi ve hukuki düzenlemelerde onunla yan yana yer almaktaydı. Bu bölüm, yöneticiyle alim arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin evrimi ve çeşitliliğini ve ayrıca tarih içerisindeki çatışma ve uzlaşma durumlarını araştıracaktır.

Şeriat içerisinde yönetici, yasama sürecinin her zaman dışında bırakılmamıştır. İslâm'ın ilk yüzyılında Emevî ve ilk Abbasi halifelerine, şeriat kurallarını yorumlamayı ve detaylandırmayı ve hatta onları yürürlüğe koymayı da içeren, en yüksek derecede bir dini otorite bahşedildiği görülebilir.[1]

---

1 Crone ve Hinds (1986) konuyu canlı ve tartışmalı bir şekilde ele alınışlardır. Özellikle dinin, yasamanın ve siyasi otoritenin dile getirilmesiyle ilgili konuları ele alan kısımları bakımından uygundur. Aynı zamanda bkz. Watt 1973: 82-85; Hawting 1986: 13.

Bu ilk halifelere "Allah'ın halifesi", Allah'ın Temsilcisi unvanı uygun görülmüştür. Bu çelişkili bir durumdur; daha sonraki kullanımda halife kavramı 'halef/ardıl' anlamında, Allah'ın Temsilcisi olmaktan ziyade Peygamber'in halefi (halifetu Resulillah) olarak kullanılmıştır. Crone ve Hinds (1986: 20-23), ikinci kullanım biçiminin ilk dönemlerde varlığını işaret eden bu hadisleri, daha sonraki bir dönemde alimlerin, kendi görüşlerini meşrulaştırmak ve bunları ilk dönemlere aitlermiş gibi göstermek için icat ettiklerini söylemektedirler. Göreceğimiz üzere böyle olmasının onların kendi otoriteleriyle ilişkisi vardır.[2] Crone ve Hinds, Allah'ın Temsilcisi unvanının yaygınlığını göstermek için, mektuplardan, fermanlardan, saray şiirlerinden ve çok önemli olarak dönemin paraları üzerindeki yazılardan oluşan metne dayalı sıkı deliller meydana getirmişlerdir. Bu yazarlar sözkonusu unvanın, Emevîlerin ve onların destekçilerinin dillendirdiği bir peygamberlik ve halifelik teorisine dayandığını iddia ederler. Allah, insanları gerçek dine çağırmaları ve onları iyi bir hayatın kurallarına yönlendirmeleri için elçilerini Peygamberler olarak göndermiştir. Muhammed bu peygamberlerin sonuncusu, Peygamberliğin mührüdür. Onun ölümüyle birlikte halifeler dönemi başlamıştır: 'Allah Peygamberlerinin mirasını idare etmeleri için temsilciler yetiştirmiştir' (Crone ve Hinds 1986: 27). Onların görevi Allah'ın emirlerinin, cezalarının ve haklarının yerine getirilmesini sağlamaktı. Bu nedenle halifeye itaat etmek ve onu desteklemek her bir Müslüman'ın göreviydi. Namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine getirmek, ibadet eden kişiye yalnızca bu temsilci tarafından tesis edilmiş düzen ve toplum içerisinde olduğunda yarar sağlayacaktır. İtaatsizlik bu dünyada ve ahirette cezalandırılması gereken bir günahtır. Halifeler peygamberlerin (çoğul anlamda) ardılıdır, ama onlardan daha alt bir mertebede bulunmazlar. Saray şiirlerinden ve valilerin mektuplarından alıntılanan bazı beyanlar halifeleri, aslında peygamberlerden daha yüksek bir konuma ve fazilet seviyesine yükseltmektedir

2 Devlet yönetimiyle ilgili hükümleri konusunda otoriter bir tez yazan 10. yüzyıl hukukçusu el-Maverdi, halifetullah (Allah'ın halifesi) kavramının kullanılmasını, gayrımeşru ve dine aykırı olduğu gerekçesiyle açıkça yasaklamaktadır, bkz. Gibb 1962a: 158.

(Crone ve Hinds: 28-34). Halife doğruluğun rehberidir ve bir nevi beklenen kurtarıcıdır (mehdi, fakat kavramın daha sonra kazandığı eskatolojik çağrışımla olmaksızın). Çünkü ancak onun rehberliği vasıtasıyla iman eden kişiler kurtuluşa erebilirler (Crone ve Hinds: 37-38).[3]

Fakat Allah, neden temsilcisi olarak Emevîleri seçmiştir? Bunun nedeni onların, Kur'an'ı derleyen ve haksız yere suikasta kurban gitmiş bir şehit olan Peygamber'in dostu üçüncü halife Osman'la olan akrabalıklarıdır. Bu düşünceye göre (dördüncü halife) Ali, Osman'ın ölümünden yararlanan ve onun intikamını almayı reddeden bir gaspçıdır. Muaviye ve onunla birlikte Ümeyye oğulları (Emevîler), gaspçı ile yapılan savaştan galip çıkmışlardır ki bu savaşta son kutsal kitabın hakemliğine başvurulmuştur.[4] Ne var ki Ali taraftarlarının iddiasına göre, soy ve nesep noktasındaki üstünlük yarısında hiç kimsenin bizzat Peygamber neslinden olanlardan üstün olamayacağı iddiası vardı. Crone ve Hinds (1986: 32-33), ilk Emevîlerin (Sufyaniler) bu nedenle Muhammed'in rolünü daha az önemli kılıp, onu 'peygamberler' içerisinde biri olarak gördüklerini ileri sürerler. Öte taraftan Peygamber ile doğrudan akrabalık ise, Abbasiler zamanında, onların temsilciliğini meşrulaştırmak için kullanılmıştır.

Bu değerlendirme, İslâm tarihi'nde Emevîlerin, dünyaperest ve hatta ahlâkı önemsemeyen, adaletli Ali'nin yerini gasp edenler oldukları, onların yönetiminin başlamasıyla ilk dört Raşid halifenin önder-

---

3 Watt (1973), halifelerini dinin direği ve Allah ile O'na inananlar arasında aracılar kılan Emevî yazarlarından ve şairlerinden alıntılar yapmaktadır. Mesela: 'Dağların dünyanın direkleri olması gibi biz de Mervan'ın oğullarını dinimizin direkleri olarak görmekteyiz' ve 'eğer halife ve onun okuduğu Kur'an olmasaydı, insanların onlar için hüküm verecek ne bir adalet kurumu ne de toplumun ibadeti olurdu': 83.

4 Bu, erken dönem İslâm tarihinin belirleyici olaylarından birisidir: 657 yılında Ali ile Muaviye arasındaki Sıffin savaşı. Savaş, her iki tarafın hakkı için Kur'an'ın hükmüne dayanma hususunda anlaşmak suretiyle bitirilmiş ve bu Muaviye'yi destekleyen ve Emevî hanedanlığını kuran muğlak bir hükümle sonuçlanmıştır (Watt 1973: 12-14). Bu olay daha sonra Sünnilerle Şiiler arasında bir hizipleşmenin oluşmasına yol açmıştır. Fakat Sünniler arasındaki pek çok kişi (ve özellikle birtakım Sûfî tarikatları), Muaviye'nin zaferini, ilk Müslümanların yani Raşit (adaletle hükmetmiş) halifelerinin adil yönetimine karşı dünyevi bir krallık olan göstermeye devam etmişlerdir. Ali ve onun soyundan gelenler ise, yalnızca Şia arasında kalmayan, bir nevi kutsallık taşımaya devam etmişlerdir.

liğindeki kutsal halifelik tarihinin bitip dindışı bir mülk, yani krallık döneminin başladığı yönünde, Müslümanların çoğunun sahip olduğu klasik görüşü çökertmektedir.[5] Crone ve Hinds'in değerlendirmesine göre Emevîlerin halifelik hakkındaki görüşleri tamamen dinîdir: Onlar kendilerini Osman'ın ve dolayısıyla Peygamber'in haklı varisleri, Allah'ın temsilcileri olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda onların Ali'den ve Ali'yi ve onun silsilesini Müslümanların tek haklı imamları olarak gören Şia'dan bir farkları yoktur. Crone ve Hinds, Emevî halifelerinin öne sürdüğü otoritenin, Ali taraftarlarının imamları için iddia ettikleri otoriteden, çok az bir farkı olduğunu öne sürmektedirler. Öyle ki Ali taraftarlarının atfettiği bu otoriteye, Allah'la özel bir ilişkilerinin olması ve onun hukukunu bilmeleri ve hatta ismet, yani yanılmazlık ve günahtan masun olma sıfatı taşımaları dolayısıyla onlara atfettikleri özel dini karizma da dahildir. Bu bakış açısında Emevîler ve Ali taraftarları siyasi rakiplerdi ve onların birisini seçerek bağlanmak dini bir seçim olmaktaydı. Bu, Ali taraftarlarının bir nesil ve karizma silsilesi içerisinde meşru oldukları, bunun aksine Emevîlerin dünyevi krallar oldukları yönündeki geleneksel görüşle çatışmaktadır.

Gördüğümüz gibi alimler, Emevîlerin son dönemlerinden itibaren hukukla meşgul olma ve özellikle Emevîlerin iddialarına karşı gizli bir muhalefet içerisinde bulunma noktasında oldukça aktiftiler. Schacht'a göre onlar Emevî pratiğinin ve yerel geleneğin 'hammaddeleri' üzerinde çalışıp, onları kutsal kaynaklarla uyumlu hale getirmek için uğraştılar. Şeriatın İslâmlaşması sürecindeki en önemli kaynak ve kavram, sünnet yani daha sonraki spesifik anlamıyla Peygamber'in ve kısmen de sahabelerinin (İmamiye Şiası için de 12 imamın) sünnetidir. Crone ve Hinds ilk dönemlerde 'sünnet' kavramının farklı anlamlara geldiğini ve çoğunlukla çoğulu 'sünen' olarak kullanıldığını ileri sürmektedirler (Crone ve Hinds 1986: 58-62). Bu iddianın devamında İslâm öncesi kullanımda, önemli karizmatik figürlerin her birinin kendi sünneti (diğerlerinin takip edeceği ve başvuracağı bir örneklik) olduğu belirtilmiştir. Bu kullanım

5 Bkz. Hawting 1986: 11-20, 123-28.

Emevîler döneminde ve Abbasilerin ilk dönemlerinde de devam ettirilmiştir. Peygamberlerin sünnetleri (sünen) bulunmaktaydı; fakat daha sonra her halife sırasıyla bir örneklik ve dolayısıyla bir sünnet oluşturdu. Bunların ardından gelen halifeler, peygamberlerinki kadar kendilerinden öncekilerin sünenine de başvurdular ve bu süneni takip etmeleri dolayısıyla övüldüler. Öyle görünmektedir ki Peygamber'in sünneti kavramı bilinmekteydi, fakat yalnızca retorik olarak ve otorite figürlerinin, muhalifleri ve isyancıları Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine uymaya ve itaat etmeye çağırdıklarında kullanılmaktaydı. Özel olarak muayyen bir sünneti niteleyen bir kavram mevcut olmadığı gibi daha sonraki fıkıh içerisinde ortaya çıkacak olan doğru rivayeti (isnad) onaylamayı sağlayacak bir araç olarak sünneti dışarıda bıraktığımızda sünnet kavramının hususi bir içeriği de bulunmamaktaydı. Peygamberin sünnetine öncelik tanımak ve onun araştırılması ve doğrulanması için bir metodoloji geliştirmek, fukahanın bu dönemden sonra başlayan çalışmalarıyla meydana çıkacaktı. Bu ortaya çıkışta hukuki otorite için çok derin imalar bulunmaktadır. Şayet Peygamber'e ait sünnet, hukuk için nihai otoriteyi oluşturuyorsa, o halde bunu telaffuz etme otoritesine sahip olanlar da alimlerdir. Bu durum Emevî halifelerinin iddia ettiği siyasi-dini mutlakiyete yönelik bir tehdit oluşturmaktaydı. Abbasilerin hükümranlığında, halifelerin otoritesinden alimlerin otoritesine doğru gerçekleşen kayış, tamamen böylesi bir değişimdir.

İlk dönem Abbasiler, selefleri olan Emevîlere çok benzer bir biçimde kendilerini Allah'ın temsilcileri ve vekilleri olarak isimlendirmek suretiyle dini otorite ve ilâhi rehberlik üzerindeki iddialarına devam ettiler; ama buna bir de Peygamber ile akrabalıktan gelen meşruiyeti eklediler (Crone ve Hinds 1986: 80-82). Peygamber'in sünnetine seleflerinden daha sık başvurdular, fakat bunu başlangıçta fukahaya özel bir atıfta bulunmaksızın yaptılar. Sünnet doğru davranma ve hükmetmenin onurlu bir biçimi olarak kullanılmaya ve ona, peygamberlerin ve seçilmiş halifelerin birçok 'süneni' yanısıra başvurulmaya devam edildi. Bununla birlikte, aynı zamanda alimler de, peygamberin sünnetiyle ilgili çok daha net ve işlenmiş bir kavram ve anlayış oluş-

turmak ve bunun aktarımı ve doğrulanması için bir metodoloji geliştirmek için çalışmaktaydılar. Abbasiler, Emevîlere ve onların erdemlilik ve üstünlük iddialarına karşıt olarak gerçekleştirdikleri propagandalarında alimleri himaye etmişler, onların geliştirmekte olduğu hukuku benimsemişler ve hukuk alimlerini ileri gelen ve hatta memur olarak hükümete ve saraya taşımışlardır (Goldziher 1910/ 1981: 44-47). Peygamberin sünneti ifadesi, özel olarak hadis anlamında, halifelik söyleminde daha öne çıkan bir kullanıma sahip olmuştur. Kamuya açık bir mektupta Abbasi Halifesi el-Mehdi'nin (hük. 775-785), hadise dayanarak bir akıl yürütme süreci gerçekleştirdiği kaydedilmektedir (Crone ve Hinds 1986: 88). Onun halefi Harun (hük. 786-809) Hanefi Ebu Yusuf'u baş kadı olarak atayarak, ilim adamlarının oluşturduğu doktrinel hukuku resmi olarak tanımada ilk adımı atmıştır (Crone ve Hinds 1986: 88). Bildiğimiz gibi Ebu Yusuf, *Kitabu'l-harac*'ın yazarıydı. Bu kitap vergi üzerine bilimsel bir inceleme olup Peygamber'e ve diğer önceki dönem kişiliklerine ait rivayetlerden çıkarılmış vergi ile ilgili kural ve uygulamaları ana hatlarıyla ortaya koymaktaydı. Kıdemli fukaha, uzmanlık, statü ve otoriteden oluşan bir yapı verilerek devlet işleyişi içerisine dahil ediliyordu.

Fakihin otoritesi halifeninkiyle nasıl bir ilişki içerisindeydi ve ona karşı bir tehdit oluşturuyor muydu? Öyle görünmektedir ki, alimlerin sünnetten yola çıkarak bir hukuk geliştirme konusuyla meşgul olmaları, Abbasiler tarafından Me'mun dönemine kadar (oldukça sonra) genel olarak olumlu bulunmuş, bir sorun veya tehdit olarak algılanmamıştır (Crone ve Hinds 1986: 85). El-Mansur (hük. 754-775), bir yandan ilim adamlarını himaye etmekte ve onların hukukla ilgili işlevlerini olumlu karşılamaktayken bir yandan da kendisini Allah'ın temsilcisi olarak adlandırmaya devam etmiştir. Onun danışmanı İbn el-Mukaffa (ö. 756) ise bir yandan sivil alimlerin hukukun tanımlanmasına dahil olmasını oldukça doğal görürken, diğer taraftan fikirlerin ve yargıların birden çok olmasından endişe duymuştur. O, hukukun açık ve tek tip hale getirilmesi gayesiyle bu sürece, halifenin müdahale etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Halife çeşitli kararları göz-

den geçirmeli, onayladıklarını seçmeli ve onları değişmez ve bağlayıcı kanunlar olarak ilan etmeliydi. Onun tavsiyesi dikkate alınmadı ve hukuki görüşler noktasında çoğulculuk hâkim oldu ve sonunda kurumsallaştı. Temel birleştirici ilke halifelik otoritesinden ziyade alimlerin (ve daha uzaktan da toplumun) icmaı, konsensüsü olmuştu.

Bu noktada, ilk halifelerin 'Allah'ın vekilleri' ve bu doğrultuda sünenlerine benzemeye çalışılması gereken kanun koyucu ve örneklikler statüsünde olmalarından hangi sonuçların doğduğunu sormamız gerekir. Eğer böyle bir şey varsa, 'halife hukukundan' hangi izler daha sonra gelen şeriatta da varlığını sürdürmüştür? Gördüğümüz gibi klasik dönemde oluşum içerisindeki fıkıh ekolleri Emevî veya ilk Abbasi halifelerine kaynak veya otorite olarak bir atıfta bulunmamışlar; sadece ilk birkaç halife, peygambere ait bazı hadislerin aktarıcıları olabilmiştir. Öyle ki bu ikinci kaynak (hadisler) daha sonra şeriatın en önemli kanunu olmuştur. Halife hukukunun veya örnekliğinin fıkha tek dahil oluş tarzı, oluşum döneminde hukukçuların sistematikleştirme ve İslâmlaştırma sürecinde işledikleri ve üzerinde çalıştıkları hukuki pratiğin –Schacht'ın ifadesiyle– 'hammaddesi'ni oluşturma noktasında idi. Şeriat ideolojisi için bu 'hammadde'nin, kaynağı belirtilmemiş olarak kalması gerekmektedir.

Crone ve Hinds'in görüşlerine göre ve aktarılmış hadis yoluyla Peygamber'e dayandırılan rivayetler anlamındaki sünnet, Harun'un devrinde ortaya çıktı (Crone ve Hinds 1986: 90). Şafii'nin, fıkhî hükümlerin geçerliliğini hadislere göre belirleyen ayrıntılı bir metodoloji oluşturması, yani Schacht'ın yukarıda belirtilen 'İslâmlaşma'sı, şeriatı daha da fazla hukukçunun yetki alanı içerisinde tutmuştur. Bu noktadan itibaren şeriatın karakteri, halifelerin ve onların memurlarının bir katkısı olmadan, hukuk bilginlerinin ortaya koyduğu hukukun metin şeklindeki versiyonları tarafından belirlenir hale geldi.

Hukuk bilginleri, halifelere karşı sürekli saygılı olup onlara itaat edilmesini veya en azından otoriteye boyun eğilmesini öğütlerken, aynı zamanda hukukun kendi yetki alanlarında olduğunu ve bu hukukun teorik olarak halife ve onun tüm görevli organları açısından bağ-

layıcı olduğu hususunda da net bir tavra sahiptiler. Peygamberin sünnetinden elde edilen hukuk, halifelik otoritesine karşı gizli bir tehdit oluşturmaktaydı. Yalnızca Me'mun bu tehdidin farkına vardı ve ona karşı koymak için harekete geçti. Bunun için halifeliğin ilâhi rehberlik altında olduğu iddialarını yeniden dillendirdi ve mihne olayı içinde İbn Hanbel'le mücadele etti (mihne ileride incelenecektir). Sonraki halifeler, yani Abbasiler ve onların İslâm hanedanlıklarındaki halefleri ise, alimlerin hukukun muhafızlarının kendileri oldukları yönündeki iddialarını kabul ettiler ve hamilik ve resmi kurumlar vasıtasıyla onların işlerini kolaylaştırdılar. Yöneticiler aynı zamanda, bu hukukun kamu hukuku alanında ve özellikle vergi ve savaş hukuku konularında yetkili ve emredici olan unsurlarını da rahatlıkla göz ardı edebildiler. Alimlerin çoğu da bu ayrıma razı oldular ve Müslüman yöneticilere itaati emreden siyasi teoriler geliştirdiler. İdareciler ve hukukçular olarak yetkileri dahilinde, sultan'ın fermanlarını şeriatla yan yana yürürlüğe koydular. İslâm tarihinin çeşitli noktalarında alimlerin, yürürlükteki hukuki uygulamaları ve sultan'ın fermanlarını şeriatın kavram ve terminolojisi içerisine giydirmeye çalıştıklarını göreceğiz. Bu sadece hükümdarların hizmetinde olmanın bir yolu değildi; aynı zamanda alimlerin otoritelerini ve bütün hukuki konulardaki yetkilerini devam ettirmelerinin de bir yoluydu. Aslında bu noktadan itibaren siyasi iktidar, hukuku yürürlüğe koymaktan olmasa da, hukuk yapıcılıktan ayrılmış oldu. Şeriat yargıcı da otoritesini hükümdardan alırken, hukukunu da Peygamber'in sünneti yoluyla vahiyden elde etmekteydi.

Farklı kollarıyla Şia[6] imamın Allah tarafından ilham edilmiş

6 Şia, Ali soy silsilesinin kutsallığını ve İslâm toplumunun imametinin, (liderliğinin) onların hakkı olduğunu savunan hiziplerdir. Bu soyun Allah tarafından verilmiş bir karizması vardır ve bu nedenle Allah'ın emirlerinin imtiyazlı yorumcularıdırlar. İmamiye veya İsnaaşeriyye (On iki imam) Şiası başlıca İran, Irak, Lübnan ve Hindistan'da yaygın olup Ali'nin neslinden gelen ve on ikinci İmam el-Mehdi ile son bulan on iki kişilik bir silsile takip eder. Silsilenin son halkası olan el-Mehdi, her ne kadar İmamu'z-zaman yani tüm zamanların imamı olarak kalacak olsa da 873 yılında 'ortadan kaybolup', Mesihçi dönemde geri dönüşüne kadar, toplumu doğrudan rehberliğinden mahrum bırakmıştır. Zeydiler ve İsmaililer gibi diğer hizipler ise çeşitli zamanlarda soy silsilesinden kopmuşlardır ve kendi yaşayan imamlarının rehberliğinden yararlanmaya devam etmektedirler.

meşru kanun koyucu olduğu fikrinden asla vazgeçmemişti. Bu karizma, Peygamber'den Ali'nin nesli ile tevarüs eden bir mirastı. Onlara göre halife/imam Allah'ın vekili, Peygamber'in işlevinin de varisi olarak kalmıştı. Bu anlayış büyük ölçüde farklı bir Şia fırkası halini alan İsmaililerce de günümüze kadar devam ettirildi. Modern İsmaililer bu inancı onların Ağa Han'ının karizmasında irsi bir rütbe olarak devam ettirirler. Ana akım İmamiye (on iki imam) Şiası ise kendi imamları için aynı görüşe sahiptiler. Fakat onun gizlenmesinin ardından inananlar onun rehberliğinden mahrum kalmış oldular: Zamanın imamına (imam-ı zamân) sadece rüyalar ve rabıta vasıtasıyla ulaşabilmekteydiler. Pratikte ise hukukun muhafızları ve toplumun rehberleri olanlar, ulema ve müçtehitlerdi. Şii hukuki akıl yürütme süreci ve hukuki kurumları bu anlamda onların Sünni mukabillerinden çok farklı değildir. Yalnızca onlar için sünnet, Peygamberin ve ayrıca 12 imamın sünnetidir.

Crone ve Hinds sonuç olarak, hukukun siyasi otoriteden bu şekilde ayrılışının İslâm toplumu, siyaseti ve hukuku açısından doğurduğu neticeleri irdelerler ve bunun, devletin toplumdan ayrılmasına yol açtığını öne sürerler. 'Böylelikle devlet toplumun içerisinde kökleşmiş bir şey olmaktan ziyade toplumun tepesinde oturan bir şey haline gelmiş oldu ve bu ikisinin arasındaki karşılıklı ilişkinin asgari düzeyde olması dolayısıyla siyasi gelişim de minimum düzeyde kaldı. Hanedanlar geldi ve geçti ama değişen yalnızca hanedanların isimleri oldu' (Crone ve Hinds 1986: 109). Bu iki yazara göre sözkonusu özellik Müslüman toplumları ve siyasetlerini (Avrupa'yla bir karşılaştırma yapıldığında) eskimiş ve durağan kılmıştır.[7] Bu iddia, sadece İslâm toplumu ve tarihine fazlasıyla din merkezli bir bakış tarzına göre geçerlidir. İnananlar topluluğunca da benimsenen bu ulema temelli hukukun devlet pratiğinden ayrılması, bütün bir İslâm'ın belirleyici ve değişmez özünü oluşturmuş gibidir. İslâm dünyasının pek çok

7 Bu görüş Crone tarafından, onun *Slaves on Horses* (1980) eserinde ayrıntılı olarak işlenmiştir. Aynı zamanda Müslüman toplumuyla ilgili çeşitli yazılarında Ernest Gellner tarafından da ele alınmıştır (Gellner 1983; 1992). Eleştirel bir değerlendirme için bkz. Zubaida 1995. Bu bölümün sonunda bu meselelere tekrar döneceğim.

döneminde ve çoğu yerlerinde şeriat kurumlarının ve uygulamalarının ulema temelli olduğu; hukukun ilâhi kökenli olduğu ve devlet yasamasına açık olmadığı görüşünün sürdürüldüğü doğrudur. Gerçi bu özellik onun önemini farklılaştıran, büyük çeşitlilik içerisindeki kurumlar ve devlet-toplum ilişkileriyle birlikte yer almıştır. Devlet veya toplum içerisinde oluşan pek çok diğer hukuki kural, kurum ve uygulamalar, şeriat ve onun kurumlarıyla birlikte yer almış ve onlarla karşılıklı ilişki içerisinde olmuştur. Birinci Bölüm'de gördüğümüz ve ileride de inceleyeceğimiz üzere, şeriat kavram ve terminolojisi devlet ve toplumun fiili uygulamasını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki din, hukuk ve hukukçularla sınırlı değildir. Tüm İslâm dünyasında yaygınlaşmış çeşitli tasavvuf ekolleri, devlet ve toplum içerisinde ve genellikle bu iki unsuru bir araya getirerek ve çoğunlukla bizzat ulemayı ve hukukçuları da içine alarak kurumsallaşmıştır. Devlet, toplum ve dinle ilgili bu savlara bu bölümün sonunda döneceğim.

Prensip olarak, ilâhi hukukun teorik hâkimiyeti ile onun dünyevi hukukla birlikte var olması gerçeği ve çoğunlukla onun varlığının dünyevi olanla ilişkisiyle sınırlandırılması arasında bir gerilim mevcuttur. İlk aşamalarından itibaren şeriat, savaş hukuku, mali vergi işleri, hazinenin idaresi, aynı zamanda hükümdarın ve davranışlarının nitelikleri gibi kamu idaresiyle alakalı kuralları içermiştir. Uygulamada ise şeriatın bu unsurları büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Mesela vergilendirmede şeriatın belirlediği kategoriler olan zekât, haraç, öşr ve cizye her zaman aşılarak arazi, ticaret, gümrük ve pek çok diğer alanda çok çeşitli vergiler konulmuştur. Devlet teşkilatı ve yönetimi hususunda, maliye uygulamaları ve savaş tarzında olduğu gibi, mağlup edilen Bizans ve Pers devletlerinin var olan uygulamaları kısa süre içinde benimsenmiş ve uyarlanmıştır. Her ne kadar şeriat net cezai müeyyideler içeriyorsa da, cezalar ve kısas, çoğunlukla idari ve askeri yetkililer ve personel tarafından, onların kendi kurallarına veya arzularına göre uygulanmıştır. Bu konular ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Hukukçuların güçleri ve yöneticiye bağlılık dereceleri, onların toplumsal ve siyasi katmanlardaki konumlarına bağlı olarak, zamana ve mekâna göre farklılık arz etmekteydi. Mesela Endülüs'ün Nasıriler dönemindeki (14. yüzyıl) Maliki hukukçuları, güçlü bağlantıları olan aristokratik ailelerden devşirilmiş olmaları ve daima iktidar entrikalarının ve komplolarının içerisinde yer almaları nedeniyle hükümdarla olan ilişkilerinde büyük bir güce sahip olmuşlardır (Mesut 1995: 33-47). Onlar bu güçlerini, hukuku en üstte görme anlayışlarına karşı, felsefi çalışmalar ve İslâm tarihi boyunca tekrarlanan bir muhalefet biçimi olan Sûfî eğilimler şeklinde geliştirilen dini meydan okumaları bastırmak için yürüttükleri mücadelelerinde kullandılar. Hükümdar da, çoğunlukla siyasi tahriple birlikte yer alan sapkınlığı bastırma isteği noktasında, Sünni ulema ile buluşmaktaydı. Bu ortak istek, yönetici ile hukukçu arasında belirli bir derecede karşılıklı bağımlılık oluşturmuştur. Bazı durumlarda, Abbasilerin ilk dönemlerinde Bağdat'ta olduğu gibi hukukçu (fakih), gayrimüslimlere ve heretiklere karşı tahriklerde halkın da desteğini alabilmiştir. Genel öfke ve kargaşa korkusu, yöneticinin sapkınlıkla savaşmada ulemayı desteklemesini daha da teşvik edecek bir durum oluşturabilirdi. Ne var ki halkın sağduyusu farklı yönde işleyecekti. Tasavvufi bağlılıklar ve tarikatları destekleyen toplumsal yapılanma, çeşitli bağlamlarda oldukça popüler hale geldi. Ulemanın mutasavvıflara rahat verilmemesi hususunda ısrarlı talebi de, toplumu yabancılaştırıp, öfke ve kargaşaya yol açabilirdi. Bu unsurlar ve bir de mistisizmin entelektüel çekiciliği, Sûfî tezahürlerin tüm İslâm dünyası içerisinde yayılması ve hâkim olmasına ve ayrıca tasavvufun dini ilimler ve hatta fıkıh ile nihai entegrasyonuna yol açtı. Bu ilk defa, büyük teolog, filozof ve hukukçu Gazali'nin bilimsel incelemesi *İhyâu ulûmi'd-din*'de[8] diğer yeniliklerin yanında, Sûfî düşünceyi de ana akım dini söylem içerisine dahil etmesiyle gerçekleşti. Ne var ki tasavvufa karşı çıkışlar İslâm tarihinin çeşitli noktalarında (özellikle modern dönemde) tekrarlandı. Mücadele biçimleri ve sonuçları, örnekle-

8 Gazali'yle ilgili olarak bkz. Watt 1963.

rinin ileride sunulacağı üzere bu mücadelenin gerçekleştiği siyasi bağlama bağlı olarak farklılaşmıştır. Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki, tasavvufi tarikatlar çoğu dönemde ve bölgede, vakıf bağışlarıyla güvence altına alınmış çok geniş kaynaklardan yararlanarak hatırı sayılır bir destek ve güç ile, kurumlar ve ağlar biçiminde örgütlendi. Bu nedenle, onlar hem yöneticilerle hem de hukukçularla mücadele edecek bir güce de sahiptiler. Çoğunlukla karizmatik kurucularının neslinden olan önderleri kentlerdeki iktidarlı elitlerin içerisine dahil oldular. Bu öne çıkan Sûfî görünüş, çoğunlukla hukukçuları da içerse de, yine de onların hukuki din yorumlarına ve şeriatın üstünlüğüne zımni bir meydan okuma meydana getirmekteydi. Sünni hukukçuların ve onları destekleyenlerin, tasavvufa karşı ısrarcı 'bağnaz' hareketlerinin ve bunu takip eden mücadelelerinin sebebi buydu.

ALİMLER VE SULTANLAR: İSLÂM TARİHİNDEN KESİTLER

Bu kısımda yöneticiler ve ulema arasındaki ilişki biçimleri, dini otorite ve hukuk açısından incelenecektir. İlk olarak ulemanın bağımsızlığı hakkında efsaneleşmiş bir olay olan İbn Hanbel'in, 833 ve 849 yılları arasında Me'mun ve onun halefleriyle yüzleşmesi vakası vardır. Öyle ki bu vaka çok daha sonraki bir başka Hanbeli alimi İbn Teymiye (ö. 728) ve onun Memlûk önderleriyle yüzleşmesi vakasıyla tarihsel hafızada pekişmiştir. Her iki olayda da, şeriatın ve ulema iktidarının devletle olan ilişkisindeki bazı yönlerinin ortaya çıktığı siyasi mücadeleleri görmekteyiz. Bunlarda, dini doğruluğu temin ve yöneticiler ve onların hizmetkârlarına karşı özerkliklerini sağlamak için savaşan karizmatik Sünni ulema görülmektedir. Bu mücadelelerde onlar, siyasi mücadelelerde onların karşısına dizilen diğer ulema ve dini görevlilerle karşı karşıya gelmekteydiler. İbn Hanbel ile İbn Teymiye'nin ulema ile ilgili tabakat kitaplarında farklı bir yere sahip olmalarının sebebi, kesinlikle onların hükümdarlara cesaretle karşı koymaları ve bunun sonuçlarına katlanmalarıydı. Bu çok nadir görülen, ancak çatışma noktalarını ve çözümü gösteren bir duruştu.

ABBASİ SİYASETİNDE İBN HANBEL'İN *MİHNESİ*

İbn Hanbel (780-856), 'fundamentalist' alimin kutsal metinlere sıkı sıkıya bağlı birinin, hadisin şiddetli bir takipçisinin (yorulmaz bir hadis toplayıcısı), felsefe, kelâm (teoloji) ve –kıyas dahil– bütün akli unsurları bidat ve inananlarla bir işi olmayan dindışı bir katkı olarak reddeden birinin prototipi olarak belirmektedir. Ardı ardına üç Abbasi halifesi tarafından maruz bırakıldığı ünlü soruşturma (mihne) ve dördüncüsü tarafından da onun, nihai fakat muğlak bir şekilde itibarının iade edilmesi, İslâm tarihinde alimlerin iktidarı ile siyasi iktidar arasındaki ilişkiye dair şekillendirici bir olay meydana getirmektedir. Bu, alimlerle siyasi iktidar arasında daha sonraki tarihlerde farklı biçimler alacak olan otoritenin ayrımına dayanan geçici bir anlaşmayla son bulan bir tarih dilimidir. Şimdi bu olayın arka planını ve yaşananları inceleyelim.

Abbasi hilafeti 750 yılında, bu hanedanın, Emevîlere karşı idarecilerin kendi soylarından olması gerektiği propagandası yürüttükleri bir 'devrim' ya da iç savaş yoluyla iktidara geldi.[9] Gördüğümüz üzere Emevîler büyük ölçüde, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde, dini bağlılıkta yetersiz, Peygamber'in (aslında yukarıda geçtiği gibi Allah'ın) vekilleri olarak dini otorite iddiasında bulunan dünyevi krallar olarak görülmüştür. Şiiler ve sempatizanları onları gaspçı saymışlardır. Abbasilerin propagandalarında yoğunlaştıkları nokta da bu özel konudur. Özellikle İran'ın doğusu Horasan'da onların başlattıkları el altından yürütülen bu hareket, Peygamber'in ailesinden bir varisin lehine –ki Ali takipçileri bunu onun bir varisi olarak anlamışlardır– Emevîlerin tahtı bırakması talebiyle kışkırtıcı rol oynamıştır. Ancak zafer anında tahtta hak iddia eden kişinin o zamana kadar gizlenmiş olan, Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelen Ebü'l-Abbas olduğu açıklanmıştır. Şiilerin ve diğer pek çok destekçinin hayal kırıklığıyla Abbasiler, yönetimin ve yargının temeli olarak Kur'an'ı ve Peygamber'in sünnetini görmek suretiyle dini itibarlarını kazanmaya çalışmışlardır (Goldziher 1981: 44-47;

9 Abbasilerin yükselişi ve tarihiyle ilgili olarak bkz. Hugh Kennedy (1981), *The Early Abbasid Caliphate: A Political History ve* Kennedy (1986), *The Prophet and the Age of Caliphates*, 5-8. bölümler.

Crone ve Hinds 1986: 83). Goldziher, Abbasi yönetimini 'teokratik bir rejim' olarak nitelemeye kadar varmıştır:

> Dini bir siyaset güderek, dindar çevrelerin dünyevilikle suçladığı Emevîlerin ayağını kaydırdılar [...] Abbasiler... Peygamber'in sünnetiyle ve ilâhi olarak vahyedilmiş dinin gerekleriyle uyum içerisinde bir rejim meydana getiriyor olduklarını ilan ettiler [Goldziher 1910/1981: 45].

Abbasi halifeleri bir yandan bu dindarlık tavrı içerisine girerlerken, diğer yandan da kendilerine Pers krallığının ihtişamını model aldılar. Bu şekilde onların saray kültürlerini, lükslerini, adetlerini, unvanlarını ve aynı zamanda, dini kurumların ve devletin kendi otoriteleri altında birleştirilmesi yönündeki teokratik tavırlarını üstlendiler. Ancak onlar hukuku yürürlüğe koyma noktasında bu teokrasinin mantığını devam ettirmediler; bu görevi fukahaya bırakmaktan rahatsız değildiler. Abbasilerin sarayındaki fukaha sayısı arttı. Onlar vahyedilmiş ve peygambere ait normların araştırmacıları ve destekleyicileri olarak tanınmakta ve himaye edilmekteydiler. Kadı dairesi ise bu dönemde daha bir berraklık kazanmıştı ve Harun'un zamanında Ebu Yusuf gibi ileri gelen hukukçular tarafından doldurulmuştu. Ebu Cafer'in danışmanı İbn el-Mukaffa, daha önce de değindiğimiz gibi hukukun yürürlüğe konmasında alimlerin görünen özerkliğinin tehlikelerini haber vermişti. Onların bu işlevi son derece doğal sayılıyorken o halifeye, doğru içtihatlardan tek bir kanun oluşturarak ve onları yürürlüğe koyarak hukuki otoriteyi eline almasını tavsiye etmişti. Fakat bu tavsiyesine itibar edilmedi.

Bunu, Harun er-Reşid'in halifeliğine kadar olan ve onun halifeliğini de içeren dönem takip etti. Bu dönem boyunca fukaha hukuki normlarını ve istidlal yöntemlerini geliştirmeye ve ilerletmeye devam etti. Aslında bu dönem fukahanın hukukunun Ebu Hanife (ö. 767) ve talebesi Ebu Yusuf gibi şahsiyetlerin elinde ilk olarak inkişaf ettiği dönemdir. Onların iktidara bakışları ve iktidarla ilişkileri birbirinden farklıydı. Bir yanda Ebu Hanife'nin iktidarla en küçük bir "alış-ve-

riş"e, bunu dini bir hürmetsizlik olarak gördüğü için isteksiz olduğu ve halife tarafından sunulmuş kadılık mevkiini reddettiği ve bu sebeple kırbaçlanma cezasına çarptırıldığı aktarılmıştır. Diğer tarafta ise Ebu Yusuf, bir hâkim ve Harun'un sarayında önde gelen bir kişi olmuştu. O, mali işlerde şeriat ile uyum içerisinde olunmasını sağlayacak bir yol gösterici olarak halifeye, *Kitabü'l-harac*'ı yazdı. Ne var ki, bu ilk dönem Abbasi halifelerinin tamamı, halifelik otoritesinin herhangi bir müdahalesi veya kullanımı olmaksızın ilim adamlarını hukukun geliştirilmesi hususunda kendi başlarına bırakmışlardı.

Alimlerin din konularındaki bu özerkliği, Me'mun'un iktidarı sırasında geçici bir duraklama içerisine girmişti. Şimdi bu değişimi ve mihne olayını anlamak için siyasi ve entelektüel arenaya bir bakalım.

Emevî devletininki de dahil olmak üzere İslâm'ın ilk dönemlerinin siyaseti, Arap gruplarının ve kabilelerinin siyasetiydi. Pers ve Bizans imparatorluklarının topraklarından fethedilen yerler Arap askerlerinin yurtları haline geldi. Fakat bu askerler yerel halktan izole edilmiş garnizon şehirlerindeydiler. Şehirler, her birinin kabile temelli gruplar tarafından iskân edildiği ve bunun dayanışma ve gruplaşma için temel oluşturduğu mahallelere bölünmüştü. Osman karşıtı kışkırtmalar, ona suikast düzenlenmesi ve ardından gelen iç savaşla neticelenen entrikalar, Irak'ın garnizon şehirleri olan Kûfe ve Basra'dan başlamıştı. Bu Araplar, büyük ölçüde, yerli çiftçilerin, ellerinde kalmış olan bu toprakların tarım ekonomisine dahil olmuyorlardı. Bu çiftçilerden kimi ihtida etmiş kimi ise etmemişti. Nihayetinde halife ve aileleri toprak gelirleri üzerinde denetim kurdular ve toprağın işlenmesi hâlâ yerli çiftçiler tarafından gerçekleştirilirken, toprakları vali ve generallere bağışladılar (Crone 1980: 51).

Mali sistem, Arap elitlerinin ve garnizonların yerel halktan topladıkları vergilerden (haraç) oluşmaktaydı. Bunun içinde Müslüman olmayanlardan kişi başına alınan vergi olan cizye ve toprak vergisi de bulunmaktaydı (Toprak vergisi Müslümanlardan alınan öşür vergisi ile Müslüman olmayanlardan alınan haraç olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı). Vergi yükü pek çok çiftçinin İslâm'a dönmesine ve hatta

dahası topraklarını terk edip şehirlere kaçmasına sebep olmuştu. Otoriteler, gelirde oluşacak bu kayıp sebebiyle İslâm dinine geçişlerin çoğunu tanımamış ve bu tavrı sözkonusu ihtidaların maddi gayelerle yapılmış olduğu düşüncesi üzerine temellendirmişlerdir. Bu nedenle çiftçiler de toplanmış ve sonunda yeniden köylerine gönderilmiştir (Hawting 1986: 5). Bu kaderden kaçmanın tek yolu vela bağıyla bir Arap hami edinmek, böylece bir mevla (çoğulu mevali) yani, tabi ve bağımlı biri olmaktı. Bu durum Abbasiler zamanında değişecekti.

Gördüğümüz üzere Abbasi 'devrimi', Emevî iktidarının merkezi Suriye'den uzakta, çalkantılı bir vilayet olan Horasan'da planlanmış ve örgütlenmişti. Burası canlı bir siyasi ve dini arenaydı. Fars aristokrasisi ile hoşnutsuz Arap askerlerini bünyesinde toplayan ve Farisi dini ve Şia sempatisinin izlerinin olduğu bir dini heretikliğin neşvünema bulduğu bir yerdi. Güçlü temsilcileri Ebu Müslim el-Horasani tarafından, Peygamber ailesi adına (ki taraftarları bir Şii imamı olduğunu zannediyorlardı) yürütülen Abbasi tahrik ve entrikası verimli bir zemine düşmüştü. Bunlar, siyasi alanı Abbasilerin hükümranlığında dönüştürmek ve mevaliye bakan, aristokrat, asker ve aynı zamanda entelektüel ve filozof statüleri kazandırarak onları ön plana çıkartmak içindi.

Peki bundan sonra garnizon şehirlerindeki Araplara ne oldu? Çoğu askerliklerine son vererek zanaatkârlık ve ticaret işleri edinip şehirli bir burjuvazi oluşturdular. Hukuk yani şeriat ve fıkıh ile meşgul olma bu çevrede bizzat bu burjuvazinin ellerinde gelişti ve şeriata, onların ayırt edici takva ve ticaret uğraşıları damgasını vurdu. Bu burjuvazi hükümete karşı karmaşık bir tutum içerisindeydi: Hürmetsizlik ve yozlaşmasıyla kirlilik oluşturduğunu düşündükleri iktidara karşı bir güvensizlik ile devlet ve kamu hayatında ilâhi hukuk biçiminde bir erdem oluşturma isteği. Halifeler, kendi açılarından, halk arasında dini bir meşruiyet oluşturma kastıyla ilim adamlarını ve dini sınıfları himaye etmişlerdi. Fakat öyle görünmektedir ki, bu aynı zamanda kendi gelişim ve bilgilenmeleri içindi. Harun er-Reşid'in ve ardıllarının vaizleri saraylarına çağırıp, onları doğru yol ve cehennem ateşinin tehlikeleri hakkında serbestçe konuşmaya davet ettiği bilinmekteydi. Harun, sa-

rayının ve hareminin lüksüyle, musiki sanatlarını ve şarkı söyleyen cariyeleri himaye etmesiyle ve bunlara ek olarak şaraba ve kadına düşkünlüğüyle tanınmaktaydı. O, tebaaya ve düşmanlığı anlaşılan kimselere karşı da amansız bir zorba olarak bilinmekteydi. Aynı zamanda samimi vaizleri de sevmişti. Anlatıldığına göre o bir gün ünlü vaiz İbn Semmak'ı kendisine vaaz etmesi için çağırdığında o, ahirette yalnızca cennetle cehennem şeklinde iki yer olduğunu, başkasının olmadığını; seçimin bunlar arasında olduğunu söylemişti. Halife burada sakalı ıslanacak kadar ağlamıştı. Bir başka zaman er-Reşid'in, vaizin uyardığı cehennem azaplarının acısından bayıldığı söylenmektedir. Kendine geldikten sonra vaizi 1000 dinarla ödüllendirmiştir (Wardi 1954: 58-59).

Dindar burjuvazinin gözünde yönetimdeki yozlaşmanın, fikri ve dini boyutları bulunmaktaydı. Felsefe, kelâm ve şiir lüks olduğu gibi, haram olan cinsellik, müzik, dans ve içki de sarayla bütünleşmişti. Bu faaliyetlerde yer alanların içinde çok sayıda Farisi aristokrat, kâtip ve sanatçı da bulunmaktaydı. Arap burjuvazisi bu saraylı topluluğa ve onların kentteki mukabillerine büyük ölçüde içerlemekteydiler ve bu içerleme dini bileşenler taşımaktaydı: Felsefenin bidatlerinin ve dinin içerisine soktuklarının karşısına şeriatı ve peygamberin otoritesini getirmek. İbn Hanbel de sonunda bu uğurda şehit ve bu davanın lideri olmuştu.

Abbasi devleti, büyük oranda, çoğunluğu Horasan'dan gelen, din değiştirmiş Farisilerden devşirilmiş kâtiplerin ve saray mensuplarının iş başında olduğu geniş ve karmaşık bir bürokrasiye sahipti. Bermekîler, özellikle Harun'un iktidarı boyunca saray kâtiplikleri ihtiyacını karşılayan en önde gelen ailelerdendi. Bu saraylı aristokrasi, siyaset ve devlet idaresine ek olarak sanat ve felsefeyi de himaye etmişti. Din konularında liberal ve birleştirici eğilimliydiler ve Şia'ya yumuşak davranıyorlardı. Tüm bu bakımlardan, bunları dine aykırı ve heretiklik addeden ulema ve geleneksel tavırdakiler tarafından istenmiyorlardı. Aynı zamanda işin 'etnik' boyutu da vardı: Farisi unsura karşı Arap unsuru. Bu, Harun zamanının meşhur saray şairi, şarap ve oğlanlar üzerine maceraları ve şiirleriyle tanınan Ebu Neves'in hiciv dolu dize-

lerinde örneklerini buldu. O Arapların bedevi faziletleriyle, çölle, çadırların ve atların macerasıyla ve mayalanmış süt içme ile, bunları şehir yaşamını sembolize eden iyi şarapla karşılaştırarak alay etti. Alaylı bir dizede dinleyiciye, mayalandırılması gereken süte işemesini ve bunun yerine yıllanmış şarabı, kehribar renkli ab-ı hayatı aramasını tembihlemektedir.

Abbasiler çeşitli Şii hiziplerden ve güçlerden gelen tehdit ve muhalefetle karşılaştılar. Ana akım Şia ve imamları, Abbasilerin ilk günlerin ardından, genellikle açıktan muhalefeti ve isyanı terk ederek sakin davrandılar. Onların kaderleri dalgalı bir ilerleme gösterdi: Halife Me'mun'un, dönemin Şii imamı er-Rıza'yı varisi ve halefi olarak isimlendirmesine varan ölçüde bir sempati ve himaye kazanmış oldular (Kennedy 1981: 157-58) (ama Me'mun imamdan daha fazla yaşadığı için hilafet ona geçmemiş oldu). Abbasilerin Peygamber ile akrabalıklarına dayanarak dini meşruiyet iddialarının mantığı, temel olarak peygamberin soyunun doğrudan devamı olan Şiilerin iddialarını desteklemiş oldu. Şia'nın genel suskunluğuna rağmen otoriteler onların potansiyel talepleri noktasında daima tedirgindiler. Aslında Abbasi tarihinin çeşitli noktalarında, Şiilerin liderleri için nesep iddialarının olduğu ufak tefek isyanlar baş göstermiştir.

Bir başka entrika ve isyan kaynağı da Haricilerdi. Onlar ilk dönem İslâm tarihinin Jakobenleriydiler: Her türlü krallık yönetimine ve Kitabın dışındaki bütün otoritelere karşı çıktılar. Kitaba sıkı sıkıya bağlı olarak hükmeden seçilmiş idarecilerin yönettiği eşitlikçi bir Müslüman toplum oluşturmak için çaba gösterdiler. Bu nedenle bütün halifeleri de reddettiler. Ali'ye suikast düzenleyenler ve aynı şekilde, Emevîlere ve Abbasilere karşı muhalefet ortaya koyanlar onlardı.[10]

Bu dini ortamda Abbasiler, Sünnilere ve Sünni ulemaya doğru meylettiler. Zira Sünni ulema isyana karşı idi ve hilafet yönetimi dindar olmasa dahi ona itaati salık vermekteydi. Aradıkları bu uysallığın halife için bedeli, şeriatı tanıması, onu yürürlüğe koyması ve sapkın

10 Harici düşüncesiyle ilgili olarak bkz. Watt 1973: 9-37.

doktrinlerle mücadele etmesiydi. Yani ulema kendilerinin özel dini otoritelerinin tasdik edilmesini talep ettiler ve bunun karşılığında siyasi otorite ve devletin insafı hakkında sessiz kaldılar. Bu, Sünni İslâm'ın orta çağlarda ve son zamanlara kadarki pek çok örnekteki genel şekli olacaktı. Fakat Me'mun zamanında bu kurulma aşamasındaydı ve İbn Hanbel'in mihnesi kurucu bir vakaydı.

Me'mun, erkek kardeşi el-Emin ile olan bir iç savaşın ardından halifeliğini sağlamlaştırmış oldu. İki kardeşin her biri, Emin Bağdat'ta, Me'mun ise Horasan'da olacak şekilde babaları Harun tarafından hilafeti paylaşmak üzere tayin edilmişlerdi. İç savaştaki zaferinin ardından Me'mun Horasan'da Merv'i başkenti yaptı; genel olarak o, annesinin Farisi kültürüne karşı ılımlıydı. Onun alimleri ve entelektüelleri himaye etmesi, filozofların da işini kolaylaştırdı. Zamanın en meşhur teolojik tartışması, Allah'ı ve onun kitabını anlamak için akla ve mantığa önem veren Mutezile ile, literal olarak okunan kitabın otoritesi ve Peygamber'in sünneti üzerinde ısrar eden gelenekçiler arasındaydı. Temel bir konu, özgür iradeye karşı determinizmin ve kaderin yer almasıydı (Watt 1973: 209-52). Geleneksel tavırdakiler her şeyi gören ve belirleyen bir Allah'ın mutlak iktidarı görüşünü savunmaktaydı. Rasyonalistler ise buna, böylesi bir determinizmin Allah'ın temel adalet sıfatına aykırı olduğu düşüncesiyle karşı çıktılar: Nasıl olur da O bir insanın günah işlemesini sağlayıp sonra da bu yüzden onu cezalandırırdı? Hayır aksine onlar, Allah'ın insana özgür irade ve seçme yetisi verdiğini ve insanı davranışlarına göre yargılayacağını söylediler. Bu adalet ve ahlâk standartları adalet ve vahiy dışında Allah'ın insanlara bahşettiği aklın bir parçasıdır. Literalistlere (lafızcılara) göre ise bu, sapkınlıktır.

Bunlarla ilgili bir başka konu da Kur'an'ın 'yaratılması' meselesiydi: Kur'an Allah'ın doğrudan konuşması, onun sözü ve sesi midir, yoksa O'nun tarafından yaratılmış olup, melek aracılığıyla Peygamber'e sözle aktarılan (daha sonra da yazılan) ve Peygamber'in de insanlara sözle aktardığı bir şey midir? Bu ayrı ayrı tavırların ima ettiği şey şudur ki; şayet Kur'an yaratıldı ve insan aracılığıyla sözle aktarıldı ise, bu durumda o, üzerinde insan aklının kullanılmasına ve dolayısıyla

yorumlanmaya açık olur. Daha çok gelenekçi ve hadisçi tavrı benimseyenler Kur'an'ın literal anlamıyla okunup anlaşılacak ve mantığa ve yorumlamaya izin vermeyecek şekilde Allah'ın sözü olduğunda ısrar ettiler. Buradaki tali bir konu da tecsim, yani antropomorfizmdir: Kur'an Allah'ın elinden veya başından bahsediyorsa, o halde literalistlere göre Allah insan biçiminde şekillenmiştir ve böylelikle somutlaşmıştır. Rasyonalistler ise bu literal yorumun sapkınlık olduğunu ve bizim Allah için bir vücuttan bahsetmeye cüret edemeyeceğimizi savunmuşlardır. Mihne veya soruşturma işte bu konularda gerçekleşmişti. Rasyonalist Mutezile'nin tarafını tutan Me'mun Kur'an'ın yaratılmış olduğuna hükmetti ve bütün ulemayı bu öğretiyi onaylamaya zorladı. Bu tavrı almasının nedenleri arasında, belki de siyasi ve dini otoriteyi bünyesinde birleştiren Farisi krallıklarını model alarak, ulemaya karşı halifenin dini otoritesini oluşturma kastı olabilir. Baş-literalist olan İbn Hanbel ise bunu reddetti.

Ahmet İbn Hanbel 780 yılında Bağdat'ta doğdu, Horasan'daki Abbasi ordusunda bir yüzbaşının oğluydu, ama saf Arap ırkından olduğu söylenmektedir.[11] Bağdat'ta ikamet eden veya oradan geçen alimler vasıtasıyla 15 yaşında hadis öğrenmeye ve ezberlemeye başladı (Patton 1897: 11-18). İslâm tarihindeki öğrencilerin ve alimlerin genel özelliği gibi Ahmet de, çeşitli ilim merkezlerini dolaştı: Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Suriye ve Mezopotamya (Patton 1897: 12). Onun, bizzat İmam Şafii, aynı şekilde Harun'un kadısı Ebu Yusuf gibi önde gelen alimlerden fıkıh öğrendiği söylenmektedir. Kuramsal araştırmalara yatkın ve istekli olmadığı için onun büyük tutkusu fıkıh değil, hadislerin toplanmasıydı.

Me'mun'un ise hırslı bir teoloji, Kur'an ve hadis öğrencisi olduğu ve çocukluğundan itibaren bu bilimlerde adamakıllı bir eğitim gördüğü söylenmektedir. O daha sonra ufkunu felsefeyi de içine alacak şekilde genişletmiş ve rasyonalist felsefenin ana ekolü olan, sarayında da

11 Mihne olayının aktarımında Walter M. Patton'un (1897) klasik değerlendirmesine dayandım, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden: Brill. Bu değerlendirme İbn Hanbel'e karşı oldukça sempatiktir ve bazı yerlerde düzeltmelere ihtiyaç duymaktadır.

iltimas geçtiği Mutezile'den etkilenmiştir. Baş kadısı Ebu Duad, Kur'an'ın yaratıldığı öğretisine ön ayak olmuş olan ve mihneyi kışkırtan birisiydi. Harun'un zamanına kadar bu öğreti heretik olarak kabul edilmişti ve bu görüşe sahip filozoflar, fikirlerini otoritelerin gazabından saklamak veya gizlemek zorundaydılar. Bu nedenle Me'mun önceki düşünceyi terk edip bu fikri benimsediğinde bir tepki veya intikam unsuru oluşmuş olabilir. İlginç bir nokta da Me'mun ve taraftarlarının aynı zamanda Şiilere de sempatilerini dile getirmeleri, Ali'yi diğer üç halifenin üzerinde gördüklerini ilan etmeleridir (Patton 1897: 54) ki bu Sünniliğe karşıt bir görüştür. Daha önce de belirtildiği gibi Me'mun bir dönem Şii (zeydî) imam Ali er-Rıza'yı, halifelikte kendi varisi olarak tayin etmişti. Olanlar, sözkonusu durumun siyasi analizinin şu şekilde yapılmasına katkıda bulunmuştur: Şia taraftarlığı siyasi ve dini otoritenin, soyu itibariyle karizma sahibi bir imamda birleştirildiğinde ısrar etmekteydi. Şia'ya göre onların imamları mutlak otoriteye sahipti ve onların uleması da, imamın 'gaybeti'nin ve ona ulaşılamamasının ardından gelen yüzyıllarda yalnızca dini otoriteyi üzerlerine almışlardır. Yani her iki tutumda da, Şiilerinkinde de felsefi olanda da Me'mun, halifenin dini otoritesinin ulemadan daha üstte olduğunu savunmaktaydı. Hadislerin ve Kur'an'ın literalist okumasının üstünlüğü, ulemanın otoritesinden yana olan hukuki bir din ile neticelenmişti. Felsefe, akıl ve bunlarla çelişik de olsa soy itibariyle oluşan karizma ise halifeden yanaydılar.

Me'mun ölümünden birkaç ay önce, 218 yılında, Irak valisine yazdığı mektubunda hak dinin peygamber vekilliği iddiasında bulunmuştur (metin Patton 1897: 56-61'den alıntılanmıştır). Bu mektupta Me'mun valisine, vilayetindeki bütün kadıları ve gelenekçileri toplayıp onlara mektubunu okumasını; daha sonra onların Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığıyla ilgili görüşlerini test etmesini emretmektedir. Mutlak otoriteyle ve dinin koruyucu vekilliği ile ilgili iddiaları mektubun başında yer almaktadır:

> Allah Müslümanların İmamları, onların Halifeleri üzerine, Allah'ın dinini sürdürme gayretinde olmaları görevini yüklemiş... peygam-

> berlik mirasına onları varis kılmıştır... Allah lütfu ve keremiyle halifelerini, adaletli bir şekilde ve ayrıca halkının maslahatına göre davranmaları ve bu şekilde onları yönetmeleri için tayin etmiştir [Patton 1897: 57'den alıntılanmıştır].

Me'mun mektubunda [Kur'an'ın yaratılmamış olduğu iddiasıyla], Allah'ı, onun yarattığı şeylerle eşit mevkiye koyarak Allah'ın birliği iddiasında bulunan ayak takımının cahilliğine ve ihmalciliğine figan ederek ve bunu kınayarak mektubuna devam etmektedir (Burada Allah'ın yarattığı şeylerden kasıt Kur'an'dır. O dönemde muhalifleri şirk, çoktanrıcılık ve başka tanrılar kabul etmekle suçlamak yaygın bir durumdu). Ardından Kitabın yaratıldığını metinsel kanıtlarla araştırıp, 'Ve cealnâhu Kur'ânen Arabiyyen : Biz onu Arapça bir Kur'an yaptık' gibi ayetlerden alıntılar yapmaktadır (daha sonra tartışma onu 'yapma'nın, yaratmak olup olmadığına dönüşmüştür).

Me'mun daha sonra valisine, gerçek olan öğretiyi doğrulamaları üzerine onları test ettikten sonra, bir araya gelmiş bu kadıların ve ulemanın teyitleri hakkında ona bir rapor yollaması talimatı vermiştir. Aynı zamanda o, orada onların hukuki şahitliklerini de test etmelerini ve gerçek öğretiyi doğrulamayan hiç kimsenin şahitliğini kabul etmemelerini bildirmiştir. Sözkonusu öğretiyi tasdik etmeyen hiç kimse artık emîrü'l-müminin'in hizmetinde işe alınmayacaktır.

Bunu daha sonra bir dizi halinde, başta İbn Hanbel olmak üzere boyun eğmeyen ulemayı hapse atma ve soruşturma olayları takip etti. İbn Hanbel bir keresinde düşünceleri sorgulanmak üzere zincirlenerek halife katına celbedildi. Fakat daha sonra Anadolu-Tarsus'taki seferberlik sırasında, İbn Hanbel varmadan Me'mun ölmüştü. Me'mun hilafet merkezi Bağdat'taki iki halefi de soruştur.nayı devam ettireceklerdi. İbn Hanbel ise fikrinde sabitti; Allah'ın 'kendisini tasvir ettiği şekilde' olduğunu ve Kur'an'ın da Allah'ın sözü [ve yaratılmamış] olduğu iddiasını sürdürmekteydi (Patton 1897: 72).

Sonunda Halife el-Mu'tasım (hük. 833-842) İbn Hanbel'i zincirlere vurulacağı saraya çağırttı. Orada ondan, Kur'an'ı ve imanla ilgili konuları sarayın ileri gelenleriyle tartışması istendi. Muhalifler bütün

argümanları sıralarken, İbn Hanbel de şunu savunuyordu: Kur'an, Allah'ın bilgisi mahiyetindedir. O bu bilgiyi insanlara ulaştırmıştır. Kur'an Allah'ın bilgisi niteliğinde olduğu için yaratılmış olamaz ve yaratılmamıştır.[12] Patton'ın aktardığı (ve sempati duyduğu açıkça gözlenen) bu soruşturmanın notları, İbn Hanbel'in biyografisini yazanlarla tabakat müelliflerinin eserlerinden alınmıştır ve bu aktarılanlara göre onun, kendisini sorgulayanlardan daha iyi olduğu görülmektedir. Bu işlem üç gün boyunca devam etti ve İbn Hanbel'in iddiasından vazgeçmesi için tartışmanın arasına halife ve ileri gelenlerin tehdit ve tatlı dilli ikna çabaları da sokuldu; fakat fayda vermedi. Üçüncü günde tartışmalar daha da ileri gidince kırbaçlanması emredildi (Patton 1897: 107). İbn Hanbel yalnızca cezanın adaletsiz olmasına itiraz etti; çünkü Peygamber imanını ikrar eden herkese eman ve güvence vermişti. Baş kadı Ebu Duad'ın, İbn Hanbel'i idam etmesi için halifeyi kışkırttığı, ama onun bunu yapmayı reddettiği söylenir. Kurban yığılıp kaldıktan sonra cezaya son verildi. Daha sonra o serbest bırakıldı ve evine döndü.

Bu sırada sarayın dışındaki kalabalık, kırbaçlanmayla ilgili haberlere çok sinirlenmekteydi. İbn Hanbel, halifeye ve askerlerine her halükârda kızgın olan şehirdeki halkın geneli arasında açık bir popülerlik kazanmıştı. Cezaya, kalabalığın saraya saldırması korkusuyla son verilmişti. Dahası, halife İbn Hanbel'in amcasını çağırarak onu, dışarıdaki kalabalığa imamlarının güvende olduğunu söylemek üzere gönderdi.

İbn Hanbel 842 yılında ölen el-M'utasım tarafından serbest bırakıldı. Daha sonraki halife el-Mütevekkil (tahta çıkışı 847) sonunda, Kur'an'ın yaratıldığı öğretisinden de tamamen vazgeçti. Üstelik bu öğretinin savunulmasını ölüm cezasıyla yasaklayarak, 849 yılında mihneye son verdi. Sünni kaynaklara oldukça itimat eden Patton halifenin

12 Kur'an'ın yaratılmışlığı konusu İslâm tarihinde önemli bir tartışma konusudur. Bu konudaki iki temel görüşten ilki Kur'an'ı ezelde mevcut olmayıp sonradan yaratılmış olan Allah kelâmı olarak görür. Buna göre Kur'an Allah'ın doğrudan zatına ait bir sıfat olmayıp, böyle bir sıfatın tecellisidir. Diğer görüşe göre ise Kur'an Allah'ın kelâmı olması dolayısıyla ona ait bir sıfattır ve böyle bir sıfatın kadim olması gerekir. Zira Allah sonradan bir sıfat edinemez - yay. haz.

bu ilanıyla 'her tarafta büyük bir sevincin olduğunu' anlatmaktadır (Patton 1897: 123). Mütevekkil, Türk askerlerinin Şam'ı yağmalamasına izin vermesi, kutsala hürmetsizlik niteliği taşıyan Hüseyin'in mezarını bizzat yıkması gibi dindarlığa aykırı davranışlarına rağmen, halktan çok fazla tebrik ve övgü almıştır (yeniden Şia karşıtı hislerle de birleşen bir Sünni gayret görmekteyiz).

Daha sonra burada el-Mütevekkil'in elinde İbn Hanbel'in itibarı bir nevi yeniden iade edilmiştir. İbn Hanbel'in bağımsızlığından ve soğukluğundan başta kuşku duyan halife, üstadı hediyelere, övgülere boğmaya çalışmış, genç oğluna hocalık yapması için onu saraya davet etmiştir. İbn Hanbel bu önerileri sessizce reddetmiş; maddi hediyelerin hepsini dini amaçlar için harcayıp, değerli hediye ve kıyafetleri de aynı amaçlar için satmıştır. Oğullarına da, halife ihsanını onlara yöneltiği takdirde gelen hediyeleri kabul etmelerini yasaklamıştır (ki onlar babalarını dinlememişlerdir). Sonunda halife çabalarının beyhude olduğunu anlamıştır.

Nihayetinde, söylendiğine göre ölüm döşeğindeyken, İbn Hanbel'in evine ve mahallesine büyük kalabalıklar akın etmiş ve bunlar ancak kapılara konulan muhafızlarla durdurulmuştur. Ölüm hastalığı sırasında, inlemenin Allah'a karşı bir şikâyet anlamına gelebileceğinden ötürü, acısından inlemediği kaydedilir. (Patton 1897: 170). Oğlu ona, borçlarının ve senetlerinin ödenmesinden sonra cüzdanında yalnızca küçük bir madeni para kaldığını söylediğinde mutlu olmuştu. Cenazesinde büyük bir kalabalık toplanmıştı. Bazılarının söylediğine göre bu sayı 600.000 iken, birtakım başka kaynaklara göre ise 2,5 milyon kadar olduğu söylenir (o dönemde Bağdat'ta bu kadar çok insanın olması mümkün değildir). Onun ölümünde 10.000-20.000 kişinin İslâm'a döndüğü söylenir. Kutsi kişiliklerin ve şehitlerin biyografilerini yazan kişiler için bunlar tanıdık özelliklerdir.

İbn Hanbel'in 'selefiliği/bağnazlığı', bazılarına göre Sünni İslâm'ın tamamına atfedilen bir özelliktir.[13] Konfor, kıyafet, yiyecek ve

13 Özellikle Ernest Gellner; bkz. Zubaida 1995.

para konularındaki zahitliğiyle ilgili anlatılanlar efsanevidir. Aynı şekilde itaatsizlik ve günah olarak görerek her tür nazarî düşünceye karşı tepki ve nefreti de (bkz. Halife'ye mektubu, Patton 1897: 155-63'te aktarılmıştır). Fakat bir yerde tesadüfen öğreniyoruz ki, onun bir cariyeden çocukları olmuştur (Patton 1897: 175). Açıktır ki, Sünni Müslüman dindarlığında zahitlik, hukuki çerçeve içerisinde ve Peygamber'in ve sahabelerinin sünnetine de uygun olduktan sonra cinselliği yasaklamaz.

Sünni hukuk ekollerinin kurucularından İbn Hanbel, amansız bir literalist olarak göze çarpmaktadır. Fakat, onun metnin ve hadislerin üstünlüğü ile felsefe ve hatta teolojiyi (kelâmı) reddetme konusundaki tavrı, farklı katılık derecelerinde Sünni İslâm'ın tümünün genel özelliklerinden birisiydi.[14] Mihne vakasının ardından ulemanın hukuk ve iman konularındaki otoritesine Sünni dünyada çok nadiren karşı çıkılmıştır. Ulema aynı zamanda, çoğunlukla sorgulamaksızın, siyasi otoriteyle de uzlaşmış ve Abbasi hilafetinin çöküşüyle gerçek iktidarı ellerinde tutan saltanatlar için de müsamahalarını yaygınlaştırmıştır.

ASKER GASPÇILAR VE SÜNNİ REALİZMİN SİYASİ TEORİSİ

İbn Teymiye'nin İslâm siyasi ve hukuki tarihindeki unutulmaz etkisinin değerlendirilmesine bir ön hazırlık olarak bu kısımda, İslâm siyasi düşüncesinde imamet ve hilafet (halifelik) hakkındaki bazı konular araştırılacaktır. Bu iki kavram, Müslüman toplumu üzerindeki siyasi ve dini, ikili otoriteyi çağrıştırarak, hemen her zaman birbirlerinin yerine geçebilir biçimde kullanılmıştır. Hilafet ve halife, Sünni dünyada en yüksek otorite için kullanılan genel adlandırmalardır. İmamet ve imam ise Şii tanımlamalarda yaygınlaşmıştır. Fakat imamet, Sünniler tarafından siyasi-dini otoritenin daha genel bir adlandırması olarak kullanılmaya devam etti ve aynı zamanda hukuki söylemde de yürürlükte olan bir kavram oldu. İktidar ve otorite kavramları, artık güçsüz

14 Dimitri Gutas (2002), felsefi çalışmanın İslâm tarihi boyunca kesilmeden, fakat dini bilimlerden ayrı olarak devam ettiğini ve İbn Rüşd (Averroes, d. 1198) gibi dini ilimler içerisinde felsefi söylemleri kullandıklarında sıkıntıya girdiklerini, inandırıcı bir biçimde savunmuştur.

hale gelmiş Abbasi halifelerinin üzerinde iktidar oluşturan silahlı 'gaspçılar'ın, 946 yılında Buveyhilerle başlayarak yükselişi ile daha da karmaşık hale gelmişti. Hukukçular bu gelen yönetim biçimleri için kavramlar ve meşruiyet üretmek zorundaydılar. İmamet üzerindeki tarihsel mücadelelerin arka planını inceledikten sonra bu meseleye tekrar döneceğim.

İmametle ilgili İslâm düşüncesinin tamamı, Peygamber örneğine ve onun mümin sahabeleri ve dört raşid halifesi tarafından devam ettirilen Medine'deki yönetimine başvurmaktadır. Ama bu dönemin 684 yılında Emevîlerle birlikte sona erdiği ve Arap hilafetinin bitirilmesiyle de daha kesin bir sona ulaştığı noktasında genel bir kabul vardır. Aynı zamanda, bütün İslâmi ekoller, Haricilerin muhtemelen istisna addedilmesi dışında, pratikte birleştirici bir kumandanın yönetimi olan imametin İslâm toplumunun temel bir şartı olduğunda ittifak etmektedirler. O halde temel soru, Peygamber çağının geçmesinin ardından bu imametin şartlarının ve niteliklerinin neler olduğudur?

İslâm'ın ilk dönemlerinin iki muhalif hizbi olan Şiiler ve Haricilerden iki farklı cevap gelmiştir. Şii cevabı, Peygamber neslinden olanların imametiyle, peygamber döneminin devam ettirileceği üzerinde ısrar etmiştir. Onlar Peygamber'in Ali'yi halefi ve varisi olarak atadığını, ama bu atamanın ilk üç halife tarafından feshedildiğini iddia ederler. Onlara göre Ali'nin atanması, ilâhi ilhama mazhar olmuş bir kişi tarafından yapıldığı için yanlış olamaz. Bunun gibi, Ali ve onun neslinden gelerek her biri bir sonraki halefini tayin etmiş imamlar da yanılmazlığa sahiptirler ve özel bir şekilde Allah tarafından yönlendirilmişlerdir. Onlar bu ilâhi rehberlik vasıtasıyla iman edenler topluluğuna liderlik edecek ve yön vereceklerdir. Şia'ya göre imam masumdur, hatasız ve günahsızdır. el-Hilli (ö. 1325) gibi kurucu Şii teologları, bir imamet belirlenmesinin, ilâhi takdirin bir görevi, zorunlu bir lütuf (lütf-i vacib), peygamber göndermekle aynı mantıkta bir yükümlülük olduğunu iddia etmişlerdir (Laoust 1939: 279). Yani Allah, iman edenlere yol göstermesi için imamlar göndermek ve onlara ilham etmekle yükümlüdür. Gerçekleşen haliyle Şii toplumu, böylesine yanılmazlık teokrasisinin

sertliğinden, 874 yılında on ikinci imamın 'ortadan kaybolmasıyla' kaçmış oldu. Bundan sonra ise On iki imam Şiası artık çoğunlukla fırka mahiyetinde bir topluluk olarak varlığını korudu. 1500 yılında Safevi hanedanlığının kuruluşuyla İran'ın resmi mezhebi oldu. Bunun ardından, ilk dönem Safevilerinin imamet iddiaları devam etmedi ve kayıp imam öğretisi günümüze kadar Mesihçi bir akide olarak süregeldi. İsmailiyye hanedanlıklarının, özellikle Fatımilerin ise böylesi bir sınırlamaları yoktu. Onlar tüm halifeleri için imamet iddiasında bulundular. Uygulamada bu çok az bir değişiklik yaptı.

İmamet meselesine verilen ikinci cevap Haricilerdendi (Watt 1973: 9-37). Onların görüşüne göre Kur'an'da veya sünnette özel bir dini konum olarak imameti zorunlu kılan bir şey yoktu. İslâm toplumunun yönetimi kitapla ve hukukla yapılacaktı, özel bir kişiyle değil. Peygamber'den sonra yönetici için bir kutsallık sözkonusu değildi, yalnızca o toplumun içerisinden çıkacaktı. Bir liderin olması yalnızca pratikteki bir gereklilikten ibaretti ve bu nedenle bu lider toplum tarafından seçilecek ve o da kitaba göre hükmedecekti. Bu sebeple Hariciler daima isyancıydılar ve sürekli olarak otoritelerle mücadele ettiler. Çok azı hizipsel topluluklarda yaşama şansı elde etti (Umman ve Cezayir'deki İbadiler). Ama onların ruhu İslâmiyetin pek çok alanında hayat buldu. Şimdi göreceğimiz üzere İbn Teymiye'nin bu görüşlere belirgin bir sempatisi vardı ve günümüzün pek çok radikal İslâmcısı da benzeri düşüncelere müracaat etmektedirler. Bir anlamda Haricilik oldukça modern'dir.

Şia ve Haricilerin imamet sorusuna net cevapları bulunmaktaydı: peki ya ana akım Sünnilik? Sünni kuramcılar, toplumun en yüksek mertebesine sahip bir liderlerinin olması yükümlülüğünün bulunduğunda ittifak etmektedirler. Şia'nın soyla ilgili şartlarından tam anlamıyla kopmuş değillerdir. Peygamber ve sahabelerine atfedilen, 'el-umerâu min Kureyş: Liderler Kureyş'tendir' (Peygamber'in ve Arap halifelerinin kabilesi), hükmünün ardından Kureyş kabilesine mensup olmak imametin bir şartı olmuştur. Buna ek olarak bir imamda bulunması gereken şartlar şöyle sıralanmıştır: Sağlam bir vücuda ve akla sa-

hip (güçlü) bir Müslüman erkek olması; zeki ve eğitimli olması; kimileri içtihat, yani kutsal kaynaklardan kıyas yoluyla hüküm ve kural çıkartma işlemi için gerekli eğitim ve yeteneği de özellikle belirtirler. Adalet, dürüstlük ve faziletin, halifelik için gerekli meziyetler listesinde yer aldığını özellikle belirtmeye gerek bile yoktur.

Bu halife nasıl seçilecek veya tayin edilecektir? Peygamberin bir ardıl bırakması örneğine göre (Sünni versiyonda) bir halife toplumun konsensüsüyle seçilecek, daha sonra dürüstlükle ve adaletle hükmetme sözünün verildiği bir biat sözleşmesiyle bağlılık yemini edilecektir. Peki seçmenler kimler olacaktır? Şehir devletinin ilk günlerinin ardından artık seçmenler toplumun tamamı olamazdı. Hukukçuların çoğu bunun, ehlu'l- hall ve-l akd, (kelime anlamıyla bağlayanlar ve çözenler), yani toplumun ileri gelenleri ve iktidar sahipleri olduğunda ittifak etmişlerdir. Uygulamada ise biat, hanedana mensup veya zalim bir varisi meşrulaştıran şeklî bir adet haline gelmiş, ancak hukuk teorisinde yer almaya da devam etmiştir. Öyle ki teoride daha sonra askeri hanedanlıkların zorla tahta geçmesini sağlayacak düzenlemelere gidilmesi de gerekmişti.

Müslüman topraklarda hüküm süren Fars ve Türk ordu hanedanlıklarının yönetimi miras alması, artık kukla olan Abbasi halifesinin sözde hükümdarlığıyla birlikte, 946 yılında Şii Buveyhilerle başlamıştır. Bu süre boyunca yöneticiler Sünni İslâm'ı desteklemişler, onun eğitim ve hukuk kurumlarını ve vakıfları beslemişlerdir. Camiler ve medreseler inşa etmişler; kadılar atayıp, hukukçuları himaye etmişlerdir. Ama devlet yönetimiyle ve güvenliğiyle ilgili meselelerin çoğu, şeriat tarafından emredilen sınırların daha ötesine giden bir vergilendirme de dahil olmak üzere, büyük oranda bu kurumları devre dışı bırakmıştır. Yani bu dönemde, bir yanda dini hukuk ve kurumları ile diğer yanda devlet kurumları ve askeri kurumlar arasında bir ikilik belirginleşmiştir. Bu ikili ayrım Sünni hukukçular tarafından, özellikle ünlü Gazali'nin ve Sünni İslâm'ın en iyi bilinen siyasi kuramcısı Maverdi'nin çalışmalarında, kuramsal olarak haklılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu meşrulaştırmaların özünde; İslâm sınırlarını koruyan ve genişleten,

sapkınlıkla, yanlışla savaşan ve Müslümanların ibadetlerini yerine getirmesi ve ilâhi hukuku barış içinde uygulaması için gerekli şartları iyileştiren bir Müslüman hükümdara itaat etme ilkesi yer almaktaydı. İtaat, bu yönetici kendi kişisel ve devlet yönetimiyle ilgili davranışlarında dindar olmasa ve baskıcı bir yönetimde bulunsa dahi geçerliydi. Gazali şöyle der:

> Biz halifelik işlevinin, bu işin sorumlusu olan Abbasiler hanesinden biri tarafından, akit yoluyla üstlenildiğini; farklı farklı bölgelerdeki yönetim işlevinin ise halifeye sadakatle yükümlü olan valiler vasıtasıyla gerçekleştirildiğini düşünmekteyiz. Günümüzde ise devlet ve yönetim, sadece askeri iktidarın bir sonucudur ve bu askeri gücün sahibi bağlılığını her kime sunarsa, o kişi halife olmaktadır [Gibb 1962a: 142-43'ten alınmıştır].

İşte böyle bir hükümdar da, tebaasına Allah'ın emirlerine itaatsizlik etmeyi emretmediği sürece, ona itaat edilmelidir ve Müslümanlar onun yanında cihada gitmelidirler. İsyan etmek ve itaatsizlik göstermek demek olan fitne, ümmeti (Müslüman toplumunu) bölen, karşılıklı mücadeleye yol açan entrika suçu olmakla niteleniyordu. Bu açık bir siyasi sessizlik ve uysallık çağrısı ve bütün Müslüman hükümdarları için mutlak ve keyfi yönetim fermanıydı. Bu akıl yürütme süreci, gizlice veya açıkça, farklı hukukilik standartlarına sahip iki ayrı liderlik ve yönetim alanını varsaymaktadır: Toplum ve devlet. Toplum, ulemanın sürdürdüğü ve yürürlüğe koyduğu, fakat yaptırımlarının hükümdarın iktidarıyla sağlandığı şeriat tarafından yönetilmektedir. Devlet ise kendi mantığına ve kararlarına, gerekli görülen askeri ve mali zorunluluklara ve Müslümanların faydasına, maslahata göre hükmetmekteydi. Maverdi ve sözünü daha sakınmaz biri olan İbn Teymiye gibi kamu hukukunu oluşturma işine soyunan hukukçular, devlet pratiği içerisine ilâhi hukuk ve dürüstlük ve adalet ilkelerini sokmaktan hiç vazgeçmediler; fakat bu çok az sonuç verdi. Çoğu kişi şeriat ilkelerine ve yöntemlerine dayanan İslâm kamu hukukunun, tam olarak uygulanmasının ancak ütopik bir düşünce olduğunu, çünkü fi-

iliyatta var olan devletin uygulamalarının ona uymayacağını öne sürmüşlerdir. Bu, şeriattaki kamu hukukunun çoğunda hayali kişiler oluşmasına yol açmıştır; oldukça sık tekrarlanan bir tanesi Snouck Hurgronje'nin yaptığı şu yorumdaki gibidir:

> Mezhep büyük bir ciddiyetle, gerçekte var olmayan teorik İslâm devletinde hangi memurlukların olduğunu ve onların işlevlerinin tam olarak neler olduğunu öğretmeye devam etmektedir. Ardından İslâm'ın ilk birkaç yılında, çok nadiren uygulanmış olan kanunlara göre bu devletin hayali gelirlerinin idaresini tanımlayarak ilerlemektedir. Devamında ise tüm dünyayı İslâm otoritesi altına almak için takip edilmesi gereken yollar çizilmekte, savaş kuralları ve fethedilmiş yerlerdeki gayrimüslimlerin hakları ve yükümlülükleri belirlenmektedir... Tek cümleyle, eğer dünya gerçekte olduğundan daha farklı olursa uygulanacak hukuk kuralları ayrıntılarıyla tanımlanmaktadır [*Revue Histoire de Religion*, Tyan 1960: 9-10'dan alıntılanmıştır].

Bu görüş büyük oranda doğrudur, fakat önemli ölçüde sınırlandırılması gerekir. Gördüğümüz üzere, önde gelen hukukçular ilâhi hukuku, fiili devlet uygulamasını da kapsayacak şekilde genişletmişlerdi. Maverdi'nin yaptığı böyle bir şeydi; *el-Ahkâm es-Sultaniyye* (Devlet yönetimine ait hükümler) isimli çalışması şeriat prensipleriyle fiili uygulamanın bir karışımı olan kamu hukuku için ayrıntılı bir el kitabıydı.[15] Aslında bu teşebbüs ile yapılan şey, şeriatın kavramlarını ve terminolojisini varolan uygulamayı da kapsayacak şekilde genişletmekti. Bu devlet uygulamasına dini bir meşruiyet kazandırmakta, aynı zamanda hukukçuların siyasi ve idari işlerdeki ehliyetlerinin ve otoritelerinin devamını sağlamaktaydı. Birinci Bölüm'de Hanefi hukukunun arazi sahipliği vergilerindeki ve kiralarındaki değişen uygulamaları kapsayacak şekilde dönüşmesi örneğinde de gördüğümüz (Johansen 1993) ve bu bölümün ilerleyen kısımlarında, vergilendirme ve para va-

15 el-Ahkâm hakkındaki açıklamalar ve yorumlamalar için bkz. Gibb 1962a, 'Some Considerations of the Sunni Theory of the Caliphate' ve 'Al-Mawardi's Theory of the Caliphate', iç. *Studies in the Civilization of Islam*, 141-75; D.P.Little 1974; Mikhail 1995.

kıflarıyla ilgili Ebu's-Suud örneğinde de göreceğimiz üzere, bu tür teşebbüslere özellikle Osmanlı döneminde rastlanmaktaydı.

Maverdi ve daha sonra gelen Osmanlıların aksine İbn Teymiye, hukuki gayretlerini güçlü çevrelere ve otoritelere karşı koymayı deneyen halkın duruşu yönünde paylaşmıştı. Bu tavır onu, ardından gelen eylemciler için, siyasette dini dürüstlüğü temsil eden bir simge kişi yapmıştır.

İBN TEYMİYE VE MEMLÛKLAR

Takiyyuddin Ahmet İbn Teymiye (ö. 1328) Harran'da bir ulema ailesinde dünyaya gelen Hanbeli bir alimdi. Onun çocukluğunda Moğol istilasıyla buradan kovalanan aile Şam'a yerleşmişti. İbn Teymiye İslâm düşünce ve siyaset tarihinde önemli bir yere sahiptir. İbn Hanbel'in şekillendirdiği hırslı bir alimdi ve tarihin o döneminde sözkonusu olan Sünnilik konusunda aşırı derecede titizdi. Onun düşüncesinin ayırt edici özelliği, siyaseti ve devlet yönetimini şeriat alanı içerisine taşıma çabasıydı. Gördüğümüz gibi, Sünni dünyada şeriat hükmünün, tebaanın özel hukuk alanındaki işleriyle sınırlı olduğu yönünde fiili bir kabul vardı. Yöneticilerin davranışında ve devlet işlerinde ise çoğunlukla onun hükümlerinden kaçılmaktaydı. İbn Teymiye'nin, *es-Siyasetü'ş-şeriyye*,[16] şeriata göre devlet yönetimi, isimli en iyi bilinen incelemelerinden birisi, hükümdarın davranışlarını tamamıyla kutsal hukukun gözetimine taşımaktadır. Bu çalışma teorik olarak kalmıştır ve var olan uygulamayı değiştirmemiştir. Fakat onun iddiaları ve şeyhin pek çok diğer hükümleri, İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde ve özellikle son dönemlerdeki siyasi İslâm'ın yükselişinde, siyasette din taraftarlığını desteklemek için yeniden canlanmıştır.[17] İbn Teymiye'nin polemikleri, çabaları, galibiyetleri ve mağlubiyetleri, Müslüman toplumunun bütün uygulamalarını şeriat kuralları içerisine taşımak amacıylaydı. Ona göre günlük hayattaki ve kamu hayatındaki bütün toplumsal ve bireysel pratikler Kitabın ve sünnetin emirlerine göre, neyin helal

16 İbn Teymiye, *es-Siyase eş-Şeriyye* (Arapça) D*ar el-Maarif*, t.y.

17 Bkz. Sivan 1985: 94-102.

neyin haram olduğuna göre değerlendirilmeliydi. 1308 yılında Kahire'de, bununla ilgili olarak hapse atıldığında mahkûmların, günlük ibadet görevlerine riayet etmeyerek kendilerini tavla gibi oyunlarla eğlendirdiklerini gördü (Memon 1976: 55). (Övücü biyografi yazarları tarafından) kaydedildiğine göre onun vaazları, onların yanlışlarını terk etmelerini sağladı ve mahkûmlar onun sadık takipçileri haline geldiler. İbn Teymiye'nin birincil hedefleri tasavvufi tarikatlardı. Tarikatlerin pek çoğunun başında önde gelen hukukçular ve hâkimler bulunmakta, bazıları da Memlûk prenslerinin korumasından ve himayesinden yararlanmaktaydı. İbn Teymiye bu nedenle sıkıntı duymaktaydı. Toplumsal hayatı ilâhi hukukun kuralları içerisine taşımak konusundaki bu gayretli ısrar, Hanbeli mirasında daha sonraki nesillere bırakılan bir başka unsurdur; yakın tarihte ve günümüzde de Selefi ve Vehhabi taraftarlığında yeniden canlanmıştır.[18]

13. ve 14. yüzyıllar boyunca Ortadoğu'nun durumu, bir kısmı daha sonra da süren tehlikeli meydan okumaların ardından, Sünni İslâm'ın nihai olarak zafer kazandığı bir kargaşa ve savaş haliydi. Selahattin (Saladin; ö.1186) Frenkleri mağlup etmiş ve Kudüs'ü İslâm'a yeniden kazandırmıştı. Daha az bilinen bir şey de bu liderin sapkın İslâm fırkalarına karşı galip geldiği mücadelelerdir. O ilk olarak, Mısır'da sendeleyen Fatımi (Şii/İsmaili) hilafetine son verip, burada Sünni İslâm'ın hükmünü oluşturarak iktidara geldi. Daha sonraki fetihleri arasında Şii Halep'i almak da vardı. Mısır ve Suriye'deki Eyyubi yönetiminin varisi olan Memlûk rejimi, özellikle bir diğer düşman olan Moğol işgalcilerine karşı Sünni İslâm'ın tarafını tutmaya devam etti.

Yaklaşık 1040 yılında kurulan Selçuklular 1258'deki Moğol istilasına kadar Doğu'da, Irak'ta (halifenin koruyucuları olarak), İran'da, Orta Asya'da ve Anadolu'nun çeşitli noktalarında hükmettiler, bazı topraklarda bundan sonra da hayatta kaldılar. Onlar İsmaili propagandası, ayaklanmaları ve tehdidiyle karşılaştılar ve Fatımilerin de

18 İbn Teymiye'nin Vehhabi İslâmı ve Modern Suudi Arabistan dini ve siyasi düşüncesi üzerindeki etkilerinin bir tartışması için bkz. Vogel 2000.

düşmanlarıydılar. Fatımi devletinin yıkılışı ve İsmaili hareketlerin kontrol altına alınması Sünnilik için bir başka zafer oluşturmuş oldu.

Moğollar tüm İslâm dünyasının üzerinden geçtiler. Hülagu ve Altınoıdu 1258 yılında Abbasi hilafetinin merkezi Bağdat'ı yağmaladı. Orta Asya ve İran'ı ele geçirip bu bölgelerde kendi hükümdarlarının yönetimini oluşturdular. İlerlemeleri yalnızca Halep'te Memlûk orduları tarafından durduruldu. Fakat mücadeleler devam etti ve bir Moğol ordusu, İbn Teymiye'nin de savunmasında rol aldığı söylenen Suriye'yi kuşattı (Laoust 1939: 117-23). Önceleri pagan iken, daha sonra Müslüman olan Moğollar'ın dini meselelerde önemli etkileri olmuştur. Başlarda Hıristiyanları ve Yahudileri, danışman ve idareci olarak görevlendirdiler. Daha sonra Şii hukukçuları da önemli mevkilere yükselttiler. Bunun gibi Sünni İslâm'a döndükten sonra bile Sünni ulemaya olan dini güvenlerinde bir kuşku varlığını sürdürdü. İbn Teymiye, Moğol yasasına (veya yasak; Cengiz Han'ın kanununa) göre hükmettikleri, şeriata göre hükmetmedikleri yönünde onlara karşı ünlü bir fetva yayınlamıştır. Öyle ki İbn Teymiye'nin atıf yaptığı şeriat yasası, Allah'ın kanunlarından başka kanunlarla hükmeden sözde Müslüman yöneticilere karşıt olarak son zamanlarda sık sık alıntı yapılan bir yönetim biçimidir.

İbn Teymiye'nin iş gördüğü siyasi ortam işte budur. Sünnilik zafer kazanmıştı, fakat çeşitli sapkın fırkalarca tehdit altında kalmaya devam etti. Şiilik Moğolların yönetiminde gelişti, İsmaili propaganda sürdü. Suriye sahilindeki Frenk prensliklerinin küçücük beldeleri yaşamaya devam ettiler. Şeyhimize göre en sinsi olanı, ona göre en sapkın olan İbn Arabi'nin panteistik tekçiliğinin (vahdet-i vücud, varlığın birliği) takipçisi olan belirli tasavvuf kollarıydı. Bunlar ve bazı velilere yönelik tapınma derecesinde bağlılık ve dini uygulamalar İbn Teymiye'yi harekete geçirdi, bunlar ona işkence edilmesiyle ilgili olaylarda da etkili oldu. Şiilik, İsmaililik, Moğollar ve Müslüman olmayanlarla girdiği mücadeleler, onun yöneticileri olan Memlûkların siyasetleriyle de iyi bir uyum sağlamıştı. Fakat Sûfîlere ve çok saygı gösterilen velilere saldırması onu sık sık iktidar çevrelerinde önemli etkisi olan güçlü çıkar gruplarıyla karşı karşıya getiriyordu.

Memlûkların kendileri ne durumdaydı?[19] Memlûk rejimi büyük oranda hizipleşmişti. Emîrler (prensler), ordu kumandanı; başkanları da sultan idi. Emîrlerin belirlenmesi sultanın yetkisindeydi, fakat genellikle bu konuda ona şiddetle karşı konulmaktaydı. Bu makamın varisi olmak için belirli kurallar yoktu: Asli prosedürde veraset, askeri azatlı köleler arasındaki hiyerarşi içinde olmaktaydı. Fakat bu değiştirilerek sultanlar kendi oğullarını varisleri olarak belirlediler ve bu durum her zaman bir rekabete yol açtı. Emîrler iktidar ve çok da gelirler üzerinde keskin bir rekabetin, mücadelenin ve entrikanın olduğu bir ortam içerisinde yönetimlerini sürdürdüler. Yapılan mali baskı ile çoğunlukla çiftçilerden ve şehirli sınıflardan zorla alınan paralar onların gelirlerini oluşturuyordu. Ulemayı da içeren kent tabakaları, çoğunlukla emîrler arasındaki hizip savaşları için askere alındılar. Koruma, himaye ve terfi, hizipsel bağlılık ve dayanışma içerisinde olmak için güdüleyici nedenler idi, fakat bunlar her zaman farklılaşmaktaydı.

Baş ulema, mevkiin ve sınıfın çoğunlukla kalıtsal olarak intikal ettiği, ileri gelen ailelerden gelmekteydi. Kadılar, müftüler, büyük camilerdeki üstatlar, Sûfî tarikatların şeyhleri ve Peygamber'in soyundan gelen eşraf, dini seçkinleri meydana getirmekteydiler. Gelir kaynakları; hem kişisel mal, hem de evkaf mülkiyetlerinin idaresi olarak gayrimenkul şeklindeki arazi sahipliği ve aynı zamanda dini işlevlerinden gelen ücretler, hediyeler ve bağışlardı. Dini seçkinler, bağlılarından, öğrencilerinden ve himayeleri altındakilerden oluşan ağlar üzerinde; Sûfî şeyhleri ise, tarikatın samimi müritleri üzerinde önemli bir nüfuz kullanmaktaydılar. Memlûklarla ilişkileri büyük ölçüde onlara bağlılık ve itaat ilişkisiydi, ancak onlar üzerinde etkileri de yok değildi. Memlûklar, yabancı kumandanlarını çok nadir olarak İslâm'a sokmuştu. Memlûklar özellikle İslâm topraklarını savunmalarından ötü-

19 Memlûk 'köle' anlamına gelmektedir. Memlûklar da Mısır'da ve Suriye'de, 1250-1517 yılları arasında hüküm süren, fakat 1516-17 yıllarında Osmanlıların bu toprakları işgal etmesinin ardından ve 19. yüzyılın ilk yıllarında Mehmet Ali tarafından nihai olarak tasfiye edilinceye kadar, zaman zaman askeri dengenin parçası olmayı sürdüren, bir köle askerler hanedanlığıydı. Bkz. Robert Irwin 1986; Ira Lapidus 1967.

rü öncelikle meşruiyet iddiasında bulundular, İbn Teymiye de Moğollarla ilgili çabaları ve sapkınlığı bastırmaları dolayısıyla Memlûkları takdir etti. Memlûklar ulemadan kendileri için bir ölçüde kutsallık ve meşruiyet elde etmek üzere işe koyuldular. Bu amaç için ulemanın ileri gelenlerini himaye ettiler ve ödüllendirdiler. Hatta bir kısmı camiler ve medreseler, aynı şekilde Sûfî zaviyeleri ve hangâhları inşa ettiler ve onlar için vakıflar tesis ettiler. Bir kısmı ileri gelenlerden tavsiye ve danışma talep etmekle birlikte Memlûklar, eleştiri ve tenkide müsamaha göstermiyorlardı. İbn Teymiye'ye de yaptıkları gibi, bir keresinde bir hukukçuyu fetva vermekten men ettiler (Laoust 1939: 144-45). Bu durum onlar için, itaatsizlik, dilin kesilmesi veya idam gibi şiddetli cezalara yol açabilmekteydi (Laoust 1939: 146). Nihai otoritenin kimde olduğu noktasında bir şüphe yoktu: Kılıç kalemden mukayese yapılamayacak kadar daha kuvvetliydi. Doğruyu söylemek gerekirse şu belirtilmeli ki Memlûkların belirli bir alim ile karşı karşıya gelmesinin çok nadir oluşu büyük ölçüde ulemanın suç işlememek için dikkatli davranmasından kaynaklanıyordu. İbn Teymiye olayında ise; karşı karşıya gelmeler hemen her zaman muhalif ulema ve şeyhlerin kışkırtmasıyla olmuştur. Aynı zamanda seçkin ulemanın önemli güce sahip olduğunu da belirtelim. Bu bazen onların ileri gelen zenginler olarak kontrol ettiği kaynaklar dolayısıyla, çoğunlukla da halk üzerindeki etkileri ve mürit ağlarının üzerindeki denetimleri sayesinde meşruiyetin ve toplumsal kontrolün temsilcileri olmaları dolayısıyla idi. Bazıları aynı zamanda hukukçu ve kadı olan tasavvuf şeyhleri özellikle, popüler cazibeleri ve pek çoğunun yönettiği yerlerin ve türbelerin kutsallığı dolayısıyla etkiliydiler. Buna ek olarak Max Weber'den ilham alarak şöyle düşünebiliriz ki, asker adamların törensel ve mistik dinlere, şefaate ve iyi kehanete özel bir meyilleri vardır. Memlûk sultanları ve emirleri Sûfî tekkeleri inşa etmede ve vakfetmede özel cömertlik gösterdiler. İbn Teymiye'nin kaderi üzerinde oldukça etkili olan her iki sultan, Rüknüddîn Baybars el-Câşnigîr ve Muhammed bin Kalavun da Sûfîler için muhteşem binalar inşa etmişlerdir. Selahattin de dahil olmak üzere Eyyubi ataları da Sünnilikten yana olmuşlardır (Memon 1976:

48-49). Selahattin'in çağdaşı Sultan Nureddin Mahmut Zengi, Sûfîlere sunduğu cömertliği kısıp, kaynaklarını Frenklere karşı yürüttüğü mücadeleyi desteklemek için harcaması gerektiği önerildiğinde, o kızgınlıkla şöyle cevap vermiştir: 'Ben huzur içinde yatağımda uyurken oklarıyla benim yanımda savaşan ve asla hiçbir hedefi kaçırmayan bir insanın aylıklarını nasıl kısabilirim. Siz benden onların parasını oklarının isabet etmeme ihtimali olan insanlara harcamamı mı istiyorsunuz?' (Memon 1976: 49'dan alıntılanmıştır). Burada Sultan'ın mistik korumaya olan imanını görüyoruz.

İbn Teymiye'nin akranı olan ilâhiyatçılarla tartıştığı konular, metne ve sünnete bağlı Hanbeli literalistlerle aralarındaki klasik anlaşmazlık konuları olan, daha teorik ve felsefi eğilimler idi. Bununla alakalı ve bir başka cephede İbn Teymiye, mutasavvıfları ele aldı. Bir yandan Sûfî pratiklerinin, namaz ve oruç gibi ibadet ve taatlerin ifası noktasında kazandırdığı titizliği ve hassasiyeti onaylarken, öte taraftan da müziğe ve dans etmeye göz yumulmasını ve ateşte yürümek gibi 'kerametler' gerçekleştirilmesini kınamaktaydı. Bu uygulamalar yalnızca haram olmakla kalmamakta, hem de müminleri, emredilenleri yerine getirmekten uzaklaştırmaktaydı. Bununla ilgili bir başka konu da, Hanbeliler tarafından bir tür şirk (başka ilahlara tapmak), olduğuna hükmedilen ve Kur'an'da veya sünnet örnekliğinde bir yeri olmayan, evliyalara aşırı hürmet ve türbelerin ziyaret edilmesiydi. Konuyla ilgili İbn Teymiye'nin fetva ve fikrinin sıkça sorulması, tasavvufi bağlılık ve pratiklerin halk arasında ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir (Memon 1976: 42).

Yüzleşme Vakaları

Halka açık ilk yüzleşme İbn Teymiye'nin, 1298 yılında Şam'da, iman/akide sözünün beyanı yani kelime-i şahadetle ilgili Hama'daki bir müritten gelen bir soruya cevap vermesiyle gerçekleşmiştir (Laoust 1939: 111-17; Memon 1976: 53). Ona, İslâm teolojisinde klasik bir konu olan Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili görüşü sorulmuştu. Görüşlerini beyan etme sürecinde İbn Teymiye zamanının skolastik teologla-

rı Eşarilere ve felsefi akımları takip edenlere büyük darbeler vurdu, onları bilginin gerçek kaynaklarından ayrılmaları ve skolastik safsataları dolayısıyla, aşağılayıcı kavramlarla suçladı. Buna hedef olan teologlar ve Şafii ulema da doğal olarak karşı saldırıya geçti. Hem Hanefi hem Şafii kadıları, şeyhi hesaba çekmek için adımlar attılar. İnsanlar Şam sokaklarında şeyhin metnine saldıran ve yazarı suçlayan gösteriler düzenlediler. Hanefi kadısı görüşlerini savunması için İbn Teymiye'yi çağırdı ama o, kadının iman konularındaki yetkinliğini sorgulayarak bunu reddetti (Laoust 1939: 116). Kadı da İbn Teymiye'nin bir sapkın olduğunu duyurması için tellalı gönderdi.

Tasavvufa ve Popüler Dine Saldırı

1305 yılında İbn Teymiye, Şam'daki iyi örgütlenmiş, saygıdeğer ve ileri gelen şeyhlerin önderliğindeki Ahmediyye Rifaî Sûfî tarikatını ele aldı. Onların heretik uygulamaları ve hukuktan ayrılmaları olarak değerlendirdiği, ateşte yürümek, yılanları yutmak, demir halkalar ve bilezikler takmak, boyunlarına demir zincirler geçirmek ve saçlarını bir yığın halinde toplamak gibi (Laoust 1939: 125-31) hareketlerine karşı bir tartışma başlattı. O, mistiklerin heretik uygulamalar başlattıklarını ve halkın saflığını kötüye kullandıklarını ilan ederek bir heyet ile valiye saygı ziyaretinde bulundu. Tarikat şeyhleri de bunun üzerine yöneticiye gidip İbn Teymiye'nin kamuya yaptığı açıklamalarını şikâyet ettiler. Bu tartışmanın nasıl sonuçlandığını bilemiyoruz.

Daha ciddi sonuçlar, İbn Teymiye'nin Kahire'nin önemli bir mutasavvıfı Şeyh el-Menbicî'ye karşı çıkışıyla oluştu. İbn Teymiye ona, bu şeyhin de benimsemiş olduğu İbn Arabi'nin Allah'la mistik birleşme hakkındaki öğretilerini çürüten ve itham eden uzun bir mektup gönderdi (Laoust 1939: 128; Memon 1976: 51-52). Bu, nüfuzlu bir şeyhti ve Sultan Baybars'la ilişkisi vardı. Şikâyetini Kahire Kadılarına iletti ve Maliki kadısından, İbn Teymiye'nin sapkın, bidatçi ve dindarların düşmanı olduğuna dair bir fetva aldı. Kadı emîrlere, İbn Teymiye'yi imanı noktasında sorguya çekmelerini (bunu yapması gerekenler emîrlerdi, ulema değil) ve onun soruşturma için Kahire'ye ge-

tirilmesini önerdi. İbn Teymiye'nin imanının sorgulanmasıyla ilgili buyruk Şam'a ulaştı. Vali ve ileri gelen dini önderler İbn Teymiye'yi sorgulamak için bir araya geldiler ve o imanını ikrar etmesiyle ve bilgili sorguculara verdiği cevaplarla, ardı ardına gelen seanslarda kendisini iyi bir şekilde temize çıkardı. En azından Şam'da, onun taraftarlarının, aleyhinde olanlardan daha güçlü olduğu görünmekteydi. Fakat Kahire'deki el-Menbicî vazgeçmedi ve sultandan, şeyhin bir soruşturma için Kahire'ye getirilmesi yönünde bir buyruk almayı başardı. Sonunda Kahire Valisi de emre uymak zorunda kaldı. Orada düşmanca bir soruşturmaya maruz bırakıldı ve sonunda hapsedildi.

Memlûk devletinde gerçekleştirilen, Baybars'ı ve maiyetini önce sürgüne yollayıp sonra da öldüren bir darbe, Muhammed Bin Kalavun'u yeniden tahtına döndürdü. İbn Teymiye serbest bırakıldı ve onun istişaresini ve desteğini arayan sultan tarafından onurlandırıldı (Laoust 1939: 139-43). İbn Teymiye 1312 yılında kadar Kahire'de ikamet etti, daha sonra anavatanı Şam'a döndü. 1311 yılında Kahire'de eşkıyaların yaptığı fiziki bir saldırı, onun şehri terk etme kararını hızlandırmış olabilir (Laoust 1939: 142).

Şam'da altı yıl süren sakin bir çalışma ve yazı döneminin ardından, İbn Teymiye'nin rakipleriyle, özellikle evliya inancıyla, yeniden polemiğe başladığını görmekteyiz. Düşmanları, Kahire'deki Sultandan şeyhin fetva vermesini yasaklayan bir emirname almayı başarmışlardır. İbn Teymiye bu emri görmezden geldi ve faaliyetlerine devam etti. Ulema ve ileri gelenlerden oluşan bir konsey, Sultan'ın emrini mahkemeye taşıdı ve İbn Teymiye'nin hapsedilmesine karar verdi. 1321 yılına kadar hapiste kaldı. Sonra tekrar kavganın içerisine döndü ve 1327 yılında öldüğü hapishaneye tekrar geri döndü.

Ölüm haberiyle hapishanenin penceresi önünde büyük bir kalabalığın toplandığı söylenir. İronik bir durum olarak, insanlar mübarek ve mukaddes olduğu inancıyla bu kutsal adamın eşyalarını almaya çalıştılar; bazıları cesedini yıkamak için kullanılan sudan içti; diğerleri kefen için kavga ettiler; bir adam mantosuna (takiye) 500 dirhem ödedi; bir diğeri taşıdığı kâfurun çantasına 150 dirhem verdi (Laoust

1939: 149-50). Bir Sûfî mezarlığına gömüldü ve mezarı ziyaretçilerin türbesi oldu (Memon 1976: 85). Açıktır ki, halkın gözünde İbn Teymiye cesedinden ve türbesinden kutsallık ve şefaat dilenilecek bir başka kutsal insandı. Ayetullah Humeyni'nin 1989 yılında Tahran'daki cenazesindeki kargaşa sahnelerini hatırlarsak, bu sırada kalabalık tabuta hücum etmişti, insanlar vücudundan parçalar kapmaya çalışıyorlardı ve cenaze, tabutun ters dönüp içinden cesedin düştüğü çirkin görüntülere sahne olmuştu. Böylece popüler 'hurafeler'e şiddetle karşı çıkan bir başka din adamı da, ölümünde halkın takdisinin bir ikonu haline gelmişti.

İBN TEYMİYE'NİN *ES-SİYASETÜ'Ş-ŞERİYYE*'Sİ VE İSLÂM SİYASİ DÜŞÜNCESİNİN ÇIKMAZLARI

İbn Teymiye devlet ile toplumun; teori ile pratiğin yukarıda belirttiğimiz ikiliğinden kaçamadı. Ama o bu durumun üstesinden gelmek ve onu ıslah etmek için yollar bulmaya çalıştı. Bununla ilgili bir gerçek şudur ki, onun imamet ile ilgili yazdıklarının çoğu, çağdaşı Şii kuramcılara, özellikle el-Hilli'ye ve onun *Minhacü'l-Kerame*'sine karşı bir reddiye olarak yazılmıştır. İbn Teymiye'nin *Minhacü's-Sünne*'si, *(Sünnet Yolu)*, doğrudan bir reddiye idi ve temel konusu imametti (Laoust 1939: 279-302). Gördüğümüz gibi Şia teorisi silsilenin meşruiyetine dayanmaktaydı: Bir imamet bizzat Allah'ın kendisinin yol gösterdiği kişilerden oluşmuştu ve bir imam Allah'ın lütfuyla yanılmaz kılınmıştı. Bu aynı zamanda, son derece teorikti; imamın gaip olması öğretisindeki Mesihçi erteleme yoluyla bu emri yerine getirmekten kesin bir kaçıştı. İbn Teymiye, aynı ölçüde teorik olan geleneksel Sünni seçim öğretisine de razı olmadı ve ona karşı pek çok fiili itiraz yöneltti (Laoust 1939: 286-87). Hem Sünni hem de Şii teorisyenler, imamın nitelikleri üzerinde Kureyş soyundan olması, kişisel nitelikleri, ahlâkı, soyluluğu ve ilmi noktasında aynı şekilde ısrar etmişlerdir: İmamın hem topluma bir mükemmellik örneği sunması, hem de hukuku ve dini hayatı da uygulaması gerekmekteydi. Bu özenli ütopyanın aksine İbn Teymiye, imamı işlevleri yönünden açıklamanın üzerinde durmuştur.

Bir şeriat mahkemesinde şahitlik edebilecek nitelikte ehliyetli herhangi bir kişi imamet işlevini yerine getirebilir, bu özgür birisi olabileceği gibi köle birisi de olabilir, bir erkek olabildiği gibi bir kadın da olabilir (bir kadının hükmetmesi çoğu öğretide açıkça reddedilmiştir). Hatta prensin onun görevlerini yerine getirmesini sağlayan bir çocuk dahi olabilir (Laoust 1939: 295-96). Gerekli kişisel nitelikler; sorumluluk sahibi olmak, sözlü bir beyanda bulunabilme ve sözüne uyma yetisine sahip ve bunda özgür olmak, iyi bir karaktere sahip olmak, mertebesine göre yaşamak, kişisel hislerini ve tercihlerini denetim altında tutabilmekten ibarettir. Bunlar mahkemede bir şahit olarak davranabilmek için gereken niteliklerdir, yönetici için de yetmelidir. Bu formülasyonda hafif bir Harici iz vardır: Liderin şahsiyeti önemli değildir, kutsal kaynaklarda formüle edildiği gibi, önemli olan hukuku üstün hale getirmek konusunda liderin işlevleridir. Fakat bu formülasyon, Hariciler için bir radikal eşitlikçilik öğretisi ve 'anarşi' oluştururken, İbn Teymiye içinse ütopik bir devletin faydasız kuramlarından bir kaçış ve ilgiyi reel şartlardaki devlet görevlerine yöneltmek için hizmet etmiştir.

Kamu alanındaki davranışlarının gösterdiği gibi İbn Teymiye, çağdaşlarının aksine, Memlûk önderlerinin keyfi iktidar uygulamalarına razı olmadı, aksine şeriatın emirlerini devlet işlerinin ve toplum hayatının içerisine taşımaya çalıştı. *es-Siyasetü'ş-şeriyye (Şeriat'a Göre Devlet Yönetimi),* isimli eseri daha başlığıyla şeriatın devlet idaresinden ayrılmasına karşı koymaktadır. O, Peygamber ve Raşid halifeler modelinin ütopyacı bir şekilde ideal model olarak şart koşulmasından uzak durmaktadır: İbn Teymiye'nin yaşadığı tarih dönemindeki Müslümanlar bu modele geri dönemezler; fakat realist devlet şekillerini aramalıdırlar. Ona göre gerekli olan, devletin iki temel sınıfı arasında yakın işbirliğinin olduğu bir rejimdir, ki bu sınıflar emîr/prens ve ulema; kılıç ve kitaptır. 'Bu iki sınıf sağlıklı olduğunda toplumdaki her şey sağlıklı olur; onların yozlaşması ise toplum bünyesinin yozlaşmasına yol açar' (Laoust 1939: 315-16'dan alıntılanmıştır). Ne var ki devletin, toplumun desteğine ve işbirliğine ihtiyacı vardır: Müslümanlar sadece itaatkâr kullar olmamalı, aksine iyiyi emredip kötüyü nehyetmek suretiyle

toplumun işlerine aktif katılımcılar olmalıdırlar. Devlet ve toplum, Müslüman'ın hayatının temel gereksinimlerinde birleşebilirler: Tek olan Allah'ı ve Peygamber'ini kabul etmek ve hukuka itaat etmek.

Memlûklar yabancı bir hanedandı, onları oranın yerlisi olan topluma bağlayan tek unsur din; yöneticinin ve yönetilenin ortak inancı olan İslâm idi. Ulemanın, bu bağı yöneten ile yönetilen arasında işbirliği sağlamak için kullanma sorumluluğu bulunmaktaydı. İbn Teymiye kamu alanındaki davranışlarında bu planlarını gerçekleştirmeye çalıştı. O, toplumun sıhhati ve inananların hayatları için hukukun uygulanması konusunda onlarla istişare edebilmek amacıyla hükümdarlara yakın olmaya çalıştı ve bu durum karmaşık sonuçlar doğurdu. Seçkin ulemanın çoğunda gördüğü dünyevilik, umursamazlık, yozlaşma ve onların hükümdarların köleleriymişçesine davranmaları onu öfkelendirmekte ve üzmekteydi. Meslektaşı olan ulemaya karşı yaptığı suçlamalarını dillendirmesi ve onların takipçilerini sert bir şekilde azarlaması, gördüğümüz gibi zulme uğramasına ve onun hapsedilmesine yol açmış oldu.

İbn Teymiye'nin devlet ve toplum modeli, ana akım Sünni teorilerin idealizminden ve düalizminden kurtulmuş muydu? Laoust bazı gerekçelere dayanarak, İbn Teymiye'nin önerilerinin, fiili olarak yürürlükteki şartlarla olan ilişkisinin daha gerçekçi olduğunu söylemiştir. Fakat Memlûk yönetiminin içinde bulunduğu durum, temel odağını iktidarın ve gelirin oluşturduğu, sıkıntı yaratan bölünmüşlüğü, tebaasına karşı zalimliği düşünüldüğünde, İbn Teymiye'nin istekleri biraz gerçekdışı kalmaktadır. Benzer şekilde, hem ulemanın hem de halkın maddi ve manevi yönelimleri muhtemelen bu gayretkeşin sıkı hukuk taraftarlığıyla uyuşamazdı. Onun doğru siyaset modeli birçok bakımdan, klasik teorilerin ütopikliğini taşımaktadır: O hâlâ yönetici ile yönetilen arasında, din ve onun hukuku tarafından birleştirilmiş, ideal bir organik birlik varsaymaktadır. Seleflerinin aksine, İbn Teymiye, siyaset teorisinde yöneticiyi ve yönetileni doğru yola getirmeye çalışan bir hareket adamıydı. Şimdi mali işler ve vergilendirme hususlarıyla alakalı savunusunun bir örneğini daha inceleyelim. Bu ilgi alanımız

açısından özellikle dikkat çekici bir konudur, çünkü maliye, şeriat emirleriyle fiili uygulama arasındaki farklılaşma açısından önemli bir konuydu.

Bu alandaki diğer bütün fıkıh kitapları gibi *es-Siyasetü'ş-şeriyye* de, gelir kaynaklarının sınıflandırılması, harcama çeşitleri ve onları belirleyen hukuki kurallarla ilgilenmektedir. Model ilk dönem Müslümanları ve onların hazinesi, beytülmal, idi. Bu hazine bütün Müslümanlara aitti ve yönetici onun sahibi değil yalnızca muhafızı ve idarecisiydi. Beytülmalin gelir kaynakları, öncelikle ödeme gücü olan Müslümanlar üzerinde yüklenmiş zekât veya sadaka idi. Bu gelirin fakir, yetim ve yoksun gibi belirli sınıflara harcanması gerekiyordu. Ayrıca toprak üzerine çeşitli vergiler bulunmaktaydı; bunlar, arazinin cinsine, ele geçirilme biçimine, sahibinin Müslüman veya gayrimüslim olmasına ve bunun gibi şartlara göre sınıflandırılan harac ve fey'dir (harac İslâm fetihlerinin ilk zamanlarında Müslüman olmayanlara özgü idi, fakat kısa bir süre sonra bütün arazi sahipliği için genelleştirildi). Hukuk teorisinde arazi vergileri, verginin cinsinin ve miktarının arazinin fethedilme biçimiyle, arazinin asıl sakinlerinin fetihteki tavrının itaat etme veya karşı koyma tavrı olup olmaması ve onların İslâm dinine girip girmemesiyle ilişkili olmasından ötürü, savaş hukukuyla da oldukça yakından bağlantılıdır. Savaş hukuku aynı zamanda elde edilen ganimet biçimlerini, onların hukukiliğini ve dağıtımını da belirlemektedir: Kim ona hak kazanmıştır ve hangi oranda alacaktır? İmam'ın bu paylaştırmada karar yetkisi ne kadardır? vb.

Memlûklar gibi askeri hanedanlıklar açısından bu hukuki söylem tamamıyla teorik kalmaktadır. Memlûklarda Müslümanların toplumsal hazinesi diye bir şey yoktu. O sultan ve emîrlerin saltanat hazinesiydi ve çok saygıdeğer bir Raşit halife olan, ailesine cömertçe ihsan eden ve bunu akrabaya iyilik etme üzerine bir Peygamber sözüyle meşrulaştıran Halife Osman'ın zamanından kalmaydı. Emevîler ve Abbasiler zamanında halifenin hazineden yaptığı tahsisat için bir mazeret sunmasına gerek yoktu. Onu ekip biçen kişinin Müslüman olup olmadığına ve araziyle ilgili hukuki sınıflandırmanın ayrıntılarına çok

fazla dikkat etmeden bütün topraklar vergilendirilmişti. Müslüman olmayanlar daha fazla vergi ve harac ödemekteydiler ve bu kişi başına tahsil edilen verginin belirlenmiş hukuki miktarının oldukça üzerindeydi. Bunlara ek olarak Memlûklar vergilendirme yollarını bulmakta daha da gayretliydiler ve gelir hırsları daha fazla zorlama yapmalarına yol açıyordu. Bu nedenlerle, hukuki sınıflandırmalar ve talimatlar, büyük oranda Snouck Hurgronje'nin (yukarıdaki alıntıda) tasvir ettiği gibi, tamamıyla teorik kalmıştı. Fakat İbn Teymiye, hukuki ayrıntılarla yetinmeyip, yasadışı vergilendirme konusunda tipik mücadeleci ruhuna büründü.

Kur'an ve sünnette belirlenmemiş vergiler sultanlar ve bazı hukukçular tarafından, bir Müslüman hükümdarın gayrimüslimlere karşı yaptığı cihadına Müslümanların destek vermesi olarak meşrulaştırılıyordu. Bir başka meşrulaştırma biçimi de, hükümdarın onlar için gerçekleştirmeye çalıştığı maslahat, toplumun faydası veya menfaatiydi. İbn Teymiye bu mantık biçimine güvenmemekte ve bu vergilerin çoğunu yasadışı bulmaktaydı (Laoust 1939: 404). Fakat bu vergiler karşısında halk ne yapabilirdi? Karşı çıkmak, isyan demek olacak ve şeyhin taraftar olmadığı ibret teşkil edecek nitelikte cezalandırmalarla sonuçlanacaktı. Hukuk dışılıkla ve adaletsizlikle ilgili hisleri, siyasi sadakatini çiğnemedi. Kişiler imamı sadece kınayabilirler ve temsilcilerinin hukuku kötüye kullandığına işaret edebilirlerdi (Laoust 1939: 405). Suçladığı diğer uygulamalar ise, yetkililerin meşruiyeti ve varisliği kendilerine mal etmeleriydi. Uygun olan akrabalık kategorilerinin tahta varis olma hakkı, Peygamber tarafından kutsanmış ve hukukta da kutsal kabul edilmişti. Memlûklar, alkollü içkilerin satışından, meyhaneler ve genelevler gibi haram faaliyetlerden de gelir elde etmişlerdi. Bütün bunlar, hukukun ve iyiyi emredip kötüyü yasaklama emrinin bariz ihlalleri olarak hükümdar tarafından yasaklanmalıydı. Bu tarz faaliyetlerden gelir elde etmek ise iki kat suçtur (Laoust 1939: 406).

Memlûkların gelirlerini harcama biçimleri de aynı şekilde sorun teşkil etmekteydi. İbn Teymiye şeriata ve ahlâki örnekliğe göre, gelirlerin farklı harcanma amaçlarını şu şekilde özetlemiştir: Müslümanla-

rın işlerine, cihada ve farklı asker tabakalarına (bunların hiçbiri kaynaklarda örneği olmayan Memlûkların köle askerleri için uygulanmamıştır), fakirlere yardım olarak, yolların ve köprülerin bakımına, camilere ve okullara, din görevlilerine vb. Paylaştırma oranları, karşılığında alınacak hizmetlere ve bunların topluma yönelik yararına göre belirlenmelidir. İmam, akraba veya gözdeleri gibi kişilere, kişisel tercihine ve sempatisine göre dağıtım yapmamalıdır. O halde, fiili uygulamayla yüz yüze geldiğinde şeyhin öfkesini tahmin edin. 'Onun yazdığına göre, günümüzde devlet gelirlerinin özgür veya köle olan kadınsı oğlanlara, fahişelere ve kadın şarkıcılara, soytarılara ve hatta tılsımcı, sihirbaz ve astrologlara harcanması çok sık vuku bulmamakta mıdır?' (Laoust 1939: 409).

Daha sonra İbn Teymiye bütün bu kötüye kullanımlarla karşılaşıp da, bunları durdurmanın tek yolunun isyan ve şiddete yol açacağı gerekçesiyle, siyasete dahil olmaktan uzaklaşan meslektaşları ulemayı suçlamaktadır. Onları, korkaklıkları, yozlaşmaları ve kendi maddi çıkarlarını gereğinden çok düşünmeleri yüzünden azarlamaktadır. Toplumsal bir dürüstlük örneği oluşturmak, toplumla ve onun işleriyle ilgilenmek, İslâm'a kıymet vermek ve kendi güzel örnekliklerıyle neyin doğru olduğunu gösteren bir duruşlarının olması din adamlarının görevidir (Laoust 1939: 412). İbn Teymiye söylediklerinin arkasında durdu, pek çok fırsatta örnek oluşturacak bir duruş sergiledi ve dürüstlüğü yüzünden cezasını da çekti. Bu hareketleriyle Memlûk yönetiminin ve onun hükmettiği toplumun yapısını değiştirmedi. Fakat onun çalışmaları İslâm düşünce tarihinde önemli izler bıraktı. Onun fikirleri ve fetvaları daha sonra gelen pek çok bağlamda, gayretli ıslahatçıların kendi dönemlerinde yozlaşma olarak gördükleri durumlar karşısında şeriata müracaat ettikleri her zamanda yeniden canlandırıldı. O Vehhabiliğin en büyük ilhamıydı ve yine onun düşüncesi günümüzün İslâmcılık taraftarlığı için de büyük bir ilham kaynağıdır.

İbn Teymiye'nin modern dönemlere bıraktığı en etkili iz, Moğollara karşı verdiği fetvası olacaktır. Sünni İslâm iddiasındaki hasım-

larıyla karşılaştığında o hâlâ, Memlûk liderlerinin yanında Moğollara karşı cihadı meşrulaştırmaya çalışıyordu ve bunu yalnızca Müslümanlar içerisindeki bir savaş değil de kâfirlere karşı savaş olarak görmekteydi. Moğolların Müslüman olmadığını ispatlamak için Şeyh, Kur'an yorumuna başvurdu. Maide suresinin tekrarlayan ayetleri '... Allah'ın indirdiğiyle hükmet' (48. ve daha sonra gelen ayetler) emri ve ayrıca, 'Onlar Cahiliyye hükmünü mü arıyorlar?' (50.) ayetlerinden alıntı yaptı. (Mardin yakınlarındaki) Moğollar yalnızca şeriatın kurallarını ve emirlerini (tüm ihtimallerde Memlûk emîrlerinden daha fazla olmamakla birlikte) ihlâl etmekle kalmıyorlar, fakat aynı zamanda, şeriatın değil Moğolların yasasına göre hükmediyorlardı (Sivan 1985: 94-102). Bu nedenle onlar gerçek Müslüman değillerdi, fakat cahiliyye içerisinde yaşayan kâfirlerdi. Sivan'ın iddiasına göre bu fetva Reşid Rıza'nın, Batılı ceza hukuku kanunlarını benimseyen döneminin Müslüman yöneticilerine karşı suçlamasıyla başlayarak, modern dönemlerde pek çok yankı bulmuştur (Sivan 1985: 101). İnsan yapımı yasalara göre hükmeden ve Allah'ın vahyettiklerini bir kenara atan sözde Müslüman yöneticilerin kâfirler olarak ve krallıklarının da cahiliyye olarak suçlanması, göreceğimiz gibi, silahlı mücadeleye başvuran modern İslâmcılar arasında yaygın hale gelmiştir. Bu nedenle İbn Teymiye de tarihteki fıkıh adamları arasında modern İslâmcılıkta yeniden canlandırılan ve övülen çok az kişiden biri olmuştur. Zira ana akım fıkıh, yöneticilere fazlasıyla itaat etmiş ve onların aşırı uçlara hizmet edecek zaaflarına müsamahalı olmuştur.

OSMANLI DEVLETİ'NDE HUKUK

Ortadoğu'daki modern devletlerin çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun (1299-1922) mirasçılarıdır ve hukuk da dahil olmak üzere onun resmi kültürü, geride pek çok iz bırakmıştır. 19. ve 20. yüzyıldaki reform hareketleri olduğu gibi, aynı zamanda bunlara karşı tepkiler de bu devlet yapısı içerisinde gelişmiştir. Günümüzdeki mevzuların ve tartışmaların çoğunun gelişiminin izleri bu reformlardan izlenebilir.

Devletin merkeziyetçiliği ve yönetimin resmileşmesi Osmanlı

devletini öncesinden ayıran özelliklerdir. O, resmileşmiş bir statü hiyerarşisi ve ayrıntılı yazılı kuralları olan tafsilatlı bir idari mekanizma özelliği sergilemiştir. Bu mekanizmada otorite, imparatorluk sarayından vilayetlerin yönetimine, mali işlerden ordu ihtiyaçlarının tedarikine kadar genişlemiştir. Din ve hukuk, kendi uzmanlaşmış kurumları ve çalışanları ile birlikte, hiyerarşi ve düzenlemelerle resmi olarak bürokratikleşmiş bir şekilde, en üstte imparatorluk otoritesine tabi olarak bu mekanizma içerisinde yerini aldı. Esasında dinin ve bürokratik yönetiminin devletin idaresine verilmesi anlamına gelen Atatürk'ün 'sekülerleşme'sinin, uzun bir Osmanlı geçmişi olduğu ileri sürülebilir. Dinin Osmanlı Devleti'nin köşe taşı olduğu, şeriatın onun hukukunu oluşturduğu ve dini ileri gelenlerin en yüksek iktidar mevkilerine sahip olduğu yaygın görüşü göz önünde bulundurulduğunda ise, bu iddia anlamsızlaşacaktır. Dinin ve ilâhi hukukun ön planda olması, pek çok kişi tarafından imparatorluğun muhafazakârlığının ve ilerleme ve değişime direnmesinin en temel unsuru olarak görülmüştür. Bu konular ilerleyen satırlarda aydınlatılacaktır.

Osmanlılar 14. yüzyılın başlarında, Batı Anadolu'nun sınır bölgelerinde kendilerine bir memleket elde eden, İslâmlaşmış Türk halklarıyla ve aynı zamanda Hıristiyan komşularıyla da stratejik anlaşmalar yapıp takipçiler toplayan ve nihayetinde topraklarını genişletip Anadolu'daki başlıca aktörlerden biri olacak şekilde ganimetlerin ve gelirlerin peşinde koşan bir askeri kumandanlar hanedanı olarak kurulmuştur. Önemli şehirleri fethedip buralarda kendi saraylarını ve devletlerini inşa ettiler; en sonunda 1453 yılında, genişleyen imparatorluklarının merkezi olmak üzere İstanbul'u da fethettiler.

Osmanlı Dini: Sünnilik ile Tasavvuf Arasında

Devletin merkeziyetçiliği ile bürokratik denetimlerin ağırlığının birleşmesi, dinde artan bir Sünnilik sürecine ve ulema ve müderrislerin onun üzerinde denetim oluşturmasına yol açmıştır. Osmanlılar başlangıçta, kuruluş döneminde kutsal savaşçıların (gaziler) mistik dini karizmasıyla ve çeşitli mezheplerle dolu olan bir sınır bölgesi toplumuna hükmet-

mekteydiler.[20] Hacı Bektaş Veli savaşlarda zafer getiren mucizevi hareketlerin kendisine isnat edildiği ve yeniçerilerin ve daha sonra da ona hürmet için kurulan Sûfî bir tarikat olan Bektaşilerin kurucusu olduğu kabul edilen efsanevi bir kişiydi. Sünni olmayan fırkalar ile tasavvufi ekol ve gruplar yaygındı. Bunlara müsamaha gösteriliyordu. Bazı kasabalarda loncalar, tasavvuf ve gazâ (kutsal savaş) ideolojisiyle ahîler (dini kardeşler), olarak örgütleniyorlardı. Gerçi daha sonraki zamanlarda (17. ve 18. yüzyıllarda) İstanbul ve Kahire'deki loncaların çoğu dini açıdan karışmıştı ve Müslüman olmayanları da içeriyordu (Faruki 1994: 590-91). Bu ahîlik/kardeşlik, imparatorluğun kuruluşunda ve başarısında önemli bir rol oynadı. Fakat, kutsal metinlere bağlı bir Sünniliğin empozesi ise imparatorluk iktidarının 'rutinleşmesi' ile bürokratik denetimin empozesi arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Dini heterodoksi ve farklı fırkalar, toplumsal özerklikleri ve siyasi ihtilaflarıyla birlikte ortadan kalkmış görünmekteydiler. Dini coşku ve fanatiklikten destek alarak iktidara gelen hanedanlıklar, iktidarları yerleşir yerleşmez hemen bu güçleri durdurmanın yollarını aramaya başlarlar. Bunun sebebi, bu grupların iktidarın kurulmasında hak iddia edebilecek olmaları ve bunun sonucundaki mevki ve nüfuz talepleridir. Safeviler, Safevi şahının tanrısallığı olan coşkun şaman inancı ile harekete geçen kabileler birliğinin başı olarak (1500 yılında) iktidara gelmişlerdi.[21] Bunlar, Anadolu'nun dinî ve askerî örgütlenmesinde de önemli rol oynayan Kızılbaşlardı (başlıklarının rengi dolayısıyla bu isim verilen kızıl-baş). Ne var ki Safeviler iktidarlarını sağlamlaştırdıklarında, Sünniliği ve şeriat hükmünü getirmek üzere Lübnan'dan Şii ulema ithal ettiler ve onları iktidara getiren karizmatik kişilikleri ve hizipçileri uzaklaştırmış oldular. Osmanlılar da, aynı istikamet üzerinde onları takip ettiler.

Osmanlı iktidarının merkeziyetçi ve bürokratik hale gelme süreci (Batı literatüründe Muhteşem, Arapça veya Türkçede Kanuni) Sü-

20 Osmanlı yönetiminin kuruluş dönemiyle ilgili bir tarih yazımı denemesi için bkz. Cemal Kafadar 1995.

21 İran'daki Safevi hanedanlığı hakkında bkz. Arjomand 1984.

leyman'ın hükümranlığında, 16. yüzyılda zirve noktasına ulaştı. Denetimin bu şekilde sıkılaştırılması ve rasyonelleştirilmesi din alanını da kapsadı. Süleyman'ın büyük müftüsü Ebu's-suud, imparatorluğun yasalarını onları şeriat ile daha uyumlu bir hale getirmek için, rasyonelleştirme görevine başladı (detaylar ileride). Fakat bu hikâyenin sadece bir yönüdür; öte yandan Sünnilik dışı ve tasavvufi temayüller de serpilmeye devam etti ve bu imparatorluğun hayatı boyunca da sürdü. Sünnilik, Sünnilik dışındaki ekollere; şeriat tasavvufa; cami, tekkelere karşı... Bunlar her zaman gerilim konuları olmayı sürdürdüler, ama bir yandan da Osmanlı tarihi boyunca birlikte ve uyum içerisinde var oldular. Bu gerilimler, siyasi konumlarda ve mücadelelerde yükselen, meşrulaştırmanın ve muhalefetin konu ve terminolojisini oluşturdular.

Osmanlı şehirlerinde pek çok Sûfî tarikat bulunmaktaydı. (En fazla sayıda müridi olan) Kadiriler, Mevleviler, Nakşibendiler ve Halvetiler en önde gelen 'saygın' tarikatlar arasındaydılar. Çoğu için esas teşkil eden, (Nakşibendiler için çok fazla geçerli değildi) İbn Arabi'nin felsefesiydi ve Ali ve ehl-i beyt motifi ile Şia şehitlerinin yasını tutma, inanç ve ibadetin bir parçasıydı. Mevlevilik incelmiş ve aristokratik bir tarikat haline gelmişti: Çeşitli mevkilerdeki saray mensupları, hatta sultan, vezir ve şeyhülislâm, bu tarikatın müritleri veya liderleriydiler. Sünniliğin daha çok dışında ve Ali ve onun neslinden gelenlerin kültüne daha bağlı Bektaşilik de, yeniçerilerin, popüler sınıfların ve aynı zamanda bazı yüksek mevkilerdeki ordu mensuplarının tarikatıydı. Farklı statülerdeki ulemanın çoğu da tarikatlarda yer almaktaydı. Sûfîlik ekonomik ve toplumsal hayatın dokusuna girmişti: Esnaf loncaları ve pazarlar tasavvufi ritüeller ve örgütlenme içerisindeydi. Bunun sonucunda tasavvufun, kültürü, toplumsal ağı ve ritüelleri, Osmanlı şehirlerindeki kentsel sınıfların hayatında merkezi bir unsur haline gelmişti.[22] Peki bu durum nasıl olup da Osmanlı dininin Sünniliğiyle uyum göstermiştir ve şeriat kurallarına bağlılıkla nasıl bir ilişkisi vardır?

22 Sûfizmin, dini kurumlar da dahil olmak üzere Osmanlı hayatının içerisine nüfuz etmesiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. J. K. Birge (1937), *The Bektashi Order of Dervishes.*

Oldukça katı bir Sünni bakış açısına, mesela erken bir dönemde İbn Teymiye'ninkine göre, Sûfîlerin yaptığı ve yapmadığı temel şeylerin çoğu şiddetle eleştirilecek şeylerdir. Müzik ve dans etme, tarikatların çoğunun merkezinde yer almaktaydı. Bektaşi ritüelinde ve muhtemelen Mevlevi çevrelerde şarap içme görülmekteydi. İbn Arabi'nin öğretisi Sünniliğin dışındadır (heretik) ve bu öğreti dini anlayışın sathi bir aşaması olarak gördüğü şeriatın ve ibadetlerin değerini azaltmaktadır. Çeşitli zamanlarda Bektaşiler ve Mevleviler bütün dinlerin ortak olduğu doğruları ve bütün inançların birliğini ilan etmişlerdir. Çoğunlukla, bu bariz farklılıklar üzerinde fazla durulmamıştır ve şeriatı savunan ve uygulayan ulema, hukukçular ve müftüler, aynı zamanda Sûfî tekkelerinin müritleri olarak kalmışlardır. Bir İngiliz yazar ve 20. yüzyılın ilk yıllarında bir seyyah olan H.K. Birge, Bektaşilerle ilgili kitabında aşağıdaki gözlemi yapmıştır:

> 1913 yılında yazar Türkiye'yi ilk defa ziyaret ettiğinde ilk intibası Türkiye'nin... Sünni bir ülke olduğuydu. Kısa zamanda onu şaşırtan bir şey fark etti ki nüfusun inanılmaz büyük bir kısmı yalnızca derviş kardeşliğiyle yakın ilişki içerisinde olmakla kalmamakta, hatta camide ibadette, Cuma namazlarında İmam olarak görünen önderleri dahi diğer günlerde derviş tekkelerinde Şeyhler olarak bulunmaktadır. Şiilerin özellikle Hüseyin'in ölümünü hatırladığı Muharrem ayı boyunca... yazar birbiri ardına tekkeleri ziyaret etti ve oralarda dervişleri vecd içinde Hasan ve Hüseyin'in ölümü için ağıt yakarken buldu.

Yazar bu olguyu 'Türkiye'nin en büyük alimlerinden birisi'ne soruyor:

> Alim, İstanbul'daki insanların yaklaşık yüzde altmışının doğrudan veya dolaylı olarak derviş kardeşliklerine bağlı bulunduğu, bu oranın İstanbul dışında ise tahminen biraz daha az olduğu cevabını verdi... şöyle devam etti: İslâm topraklarında takiyye, düşüncelerini gizleme, bir insanın konumunu, dini bünyenin Sünni bir üyesi olarak sürdürmeye devam ederken aynı zamanda gerçeğe geleneksel ve resmi yoldan yaklaşmak yerine, daha çok onu tecrübe etme-

ye vurgu yapan tasavvufi bir sistemin üyesi olmasını mümkün kılmak için gelişti [Birge 1937: 13-14].

Ama her zaman fikirlerini gizlemek gerekmiyordu, çünkü dini ileri gelenlerin çoğu kendi tarikat bağlılıkları noktasında açıktılar. Dini uygulamadaki bu ikilik, İbn Teymiye'nin yaşadığı Memlûk zamanında olduğu gibi, yüzyıllar boyunca Osmanlı hayatında da yaygın bir özellik olmuş görünmektedir. Bu ikilik her zaman barış içerisinde değildi: Kimi zaman birtakım katı ulema, heterodoksiye ve ahlâki gevşekliğe karşı bir kampanya yürütebilmekteydi ve çoğunlukla taraflar arasındaki mücadelenin siyasi bir temeli vardı. Süleyman'ın saltanatı Sünniliğin ve denetimin artış gösterdiği bir dönemdi. 1527'de Anadolu'daki Kızılbaş isyanı sırasında, bir alim olan Molla Kabız'ın, İsa'yı Muhammed'den daha üstün tuttuğu suçlamasıyla mahkemesi ve idamı gerçekleşti (İnalcık 1978: 182). Onun davası siyasi tehditler karşısında Sünnilik adına bir önlem işaretiydi. Saygıdeğer Sûfîler bu tarz tepkileri teşvik etmede oldukça ihtiyatlıydılar. Bazen Sünni ulema felsefedeki ve bilimlerdeki 'bidatlar'a karşı kampanyalar yürütmekteydi. Allah'ın evrendeki işlerine müdahale ediyor görünen astronomi ve astroloji öncelikli hedeflerdi. Siyasi düzeyde saray astrologları, saray ulemasının kıskançlığına ve merakına yol açan büyük bir nüfuz kullanabilmekteydiler. 1577 yılında III. Murad'ın emriyle onun astronomu ile astrologu, gelişmiş araçlar ve astronomik saatlerle Galata'da bir rasathane kurdular. Şeyhülislâm da dahil olmak üzere bir grup ulema, bu rasathaneyi dine aykırı ve Allah'a karşı bir saygısızlık olmakla suçladılar. Bu sırada veba afetinin patlak vermesi onların korkularını haklı çıkarmış göründü ve 1580 yılında yeniçeriler rasathaneyi yerle bir ettiler (İnalcık 1978: 179). Belli ki bu, farklı hizipler arasındaki rekabet ile işleyen saray entrikasının bir parçasıydı ve yeniçerilerin yardımıyla şeyhülislâmın zaferi, sözkonusu padişahın zayıflığının bir yansımasıydı. Sünniliğe çağrı ve sapkınlığın tenkidi ulemanın bir kısmından belirli aralıklarla geldi ve onların daha alt statülerindeki vaizler ve öğrenciler arasında yankı buldu. 16. ve 17. yüzyıllarda fakılar olarak bili-

nen vaizlerin benzeri bir hareketinde, sapkınlığa ve bidatlere karşı, sünnete sıkıca bağlılık çağrısı yapan periyodik kampanyalar yürütüldü. Onların çağrıları öğrenciler ve fakirleşmiş ticaret adamları arasında anında yankı buldu. Popüler destekleri ve şehir kalabalıklarını harekete geçirebilme yetenekleri sayesinde, bazen Sultan IV. Murad da dahil olmak üzere saraydakiler tarafından himaye edildiler ve cesaretlendirildiler. 1656 yılında İstanbul'daki bütün tekkelere bir saldırı ve bir katliam planladılar. Bu, yetkililerce engellendi ve nihayetinde grubun kamu düzenini tehlikeye atması önlendi (İnalcık 1978: 184-85).

Açıktır ki ulema, toplumsal ve ideolojik olarak tek bir yapı oluşturmamıştır. Kıdemli saray ulemasından sıradan işlerdeki kadılara ve öğretmenlere, onların da altında müezzinler gibi cami görevlilerine ve en sonda da medrese öğrencisi ve işsiz olanlara giden bir sıralama halinde farklı tabakalara ayrılmışlardır. Her bir seviyede bağlılıklar ve çıkarlar, aile ve hamilik biçimindeki toplumsal ilişkilere göre dağıtılmıştır. Dini işlevlerin ve konumların çoğu aileler içerisinde devam ettirilmekte ve toplumsal bağlantılar, nüfuz ve üstünlük araçları olmaktaydı. Sûfî tarikatlar da 'bağlantılar'ın, hamiliğin ve karşılıklı desteğin en önemli yolları arasındaydı.

Özetlemek gerekirse, Osmanlı tarihi boyunca din alanı çeşitlilik arz ediyordu. Sultan, Avrupa'daki mukabillerine çok benzer bir şekilde, her zaman inancın koruyucusuydu. İnanç, Sünni bir inançtı ve art arda gelen sultanlar yalnızca Hıristiyan güçlerle savaşmakla kalmadılar aynı zamanda İran'ın heretik Şia'sıyla da savaştılar ve onların İmparatorluk içerisindeki yer alanlarına da baskı yaptılar. Yine de bu Hanefilik-Sünnilik ortamı içerisinde de Sûfî tarikatlar ve inançlar, mistik vahdet-i vücud (Panteizm) ve Ali tutkusuyla dolu olarak gelişti. Bunların ayinlerinde müzik, dans ve şarap içme bulunmaktaydı. Sünni ibadetleri olan namaz ve orucun değerini azalttılar. Ve devlet, toplumsal sınırlar içerisinde, siyasi bağlılığı temin eden bu çeşitliliği ve Sünnilik dışı akımları muhafaza etti. Bu temayüller, siyasi düzene karşı koymadıkça ve kamusal skandallar oluşturmadıkça Osmanlı sarayının ve toplumunun bir parçası olmayı sürdürdüler.

Sûfîlik unsurları, yalnızca, saray içinde ve dışında siyasi muhalefet ve entrika dinamikleri noktasında problem teşkil etti. Sünniliğin ve şeriatın kavramları her zaman bir meşrulaştırma ve meydan okuma aracı olarak iş gördü. Bunu şimdi şeriatın Osmanlı kurumlarındaki yeriyle alakalı olarak göreceğiz.

Şeriat, Kanun ve Osmanlı Yasası

İmparatorluğun merkezileşme ve bürokratikleşme süreci ancak açık, net ve ayrıntılı kurallarla sürdürülebilirdi. Bu ihtiyaç yönetim, vergilendirme ve ceza hukuku alanlarını kapsayan, açık bir şekilde yazılmış ve duyurulmuş yasalar dizisiyle karşılandı. Bunlar her bir Osmanlı sultanının tahta çıktıklarında yayınladıkları ve hükümranlıkları süresince de yeni kanunlarla sayıları arttırılmış olan kanunname ve adaletnamelerdi. Bu yasalar, belirli vergilerin cizye ve harac olarak belirlenmesi gibi birtakım şeriat kavramlarını ve prensiplerini de içermektedir. Daha sonraki kanunname, şeriata dindarca referanslar yapmıştır. Fakat çoğunlukla onlar, ilâhi hukuk için bir başka çeşit hukuki söylem ve ilke sunmuşlardır.

Orijinal bir makalesinde[23] Halil İnalcık, Osmanlı yasamasının arkasında yatan hüküm verme modellerini incelemektedir. Bunlardan biri geleneksel Türk ve Moğol kabile modeli idi. Bu model, şefin gelenek ve göreneğe dayalı bir şekilde bir kurallar dizgesini ilan etmesini ve keyfi yargıları önleyecek şekilde bu hükümlerin tarafsız bir şekilde yürütülmesini temin etmesini gerektiriyordu. Bu bir çeşit hukuk devletiydi. Cengiz Han'ın yasası böyleydi. Bir diğer model ise, Abbasi Halifelerinin de kendilerine uyarladığı Farisi krallıklarının modeliydi. Bu modelde hükümdar mutlak hâkimdi ve ona göre adalet ve hukuk sadece birer lütuftu. Adil hükümdarın tebaasının iddia ettiği adaletsizlikleri doğrudan dinlediği ve bunları düzelttiği, yöneticinin veya onun temsilcilerinin başkanlık ettiği Osmanlılardaki mezalim mahkemeleri ve divanları, bu lütfun bir ifadesiydi (İnalcık 1978: 107-8). Bu model-

23 Halil İnalcık 1978.

lerin hiçbiri şeriata hakiki bir değer vermemektedir. Fakat Müslümanların uygulamalarında şeriat, yasamanın en önemli kaynağı olarak ona işaret edilmek üzere, sırası geldiğinde saygı ifade eden bir müeyyide olarak gündeme gelmekteydi. Osmanlı terminolojisinde yönetici tarafından yayınlanan bu yasalar örfi olarak adlandırılmaktaydı.

Osmanlı hanedanlığının kökeniyle ilgili mitler, hanedanın kurucusu Osman'a, Türk geleneğiyle uyum içerisinde ilk kanunnameyi atfeder. Tarihsel olarak kaydedilmiş ilk kanunnameyi yayınlayan ise İstanbul'un fatihi II. Mehmet'tir. Bu kanunnamenin ilk bâbı Müslüman ve Hıristiyan reaya tarafından ödenmesi gereken vergilere ayrılmıştır; ikinci bab ise saray ve hükümet için olan idari düzenlemeleri incelemektedir. Her ikisi de şeriata herhangi bir referansta bulunmamaktaydı (İnalcık 1978: 109). II. Mehmet'in ardılı II. Beyazıt, şeriata başvurmak ve dini ilimleri iyileştirmek suretiyle bu atlamayı telafi etmeye çalıştı. Fakat bunun, erkek kardeşi Cem Sultan'ın taht için mücadelesinde ona karşı destek kazanmak için yapılan siyasi manevralardan esinlenmiş bir retoriğin ve sofuluğun ötesine geçip geçmediği net değildir. Beyazıt tahtına bir kere güvenle oturur oturmaz kendisinden öncekinin hükümlerinin çoğunu yeniledi, örfi hukukun ve yürütme gücünün bağımsızlığı prensibi korundu (İnalcık 1978: 109-10).

Her ne kadar Kanuni yani kanun yapıcı olarak biliniyorsa da Süleyman, İnalcık'a göre aslında yasamada bir yenilik getirmemiş, kendisinden öncekileri takip etmiştir: 'Osmanlı tarihi boyunca evrilen aslında tek bir Osmanlı hukuk-kitabı olduğunu söylemek sanırım abartı olmaz. Yeni şartlara ve ihtiyaçlara göre belirlenen yeni kanunhükümler, daha sonra bu kanunnamenin bünyesine eklemlenmiştir' (İnalcık 1978: 125 orijinal italikleriyle). Bu çerçeve içerisinde Süleyman, özellikle yeni fethedilmiş bölgelerle ilgili olarak daha önceki yasamayı genişletip detaylandırarak pek çok sayıda örfi yasa çıkarmıştır. İnalcık onun yasalarını üç kategoriye ayırır: Her bir sancak (vilayet) için çıkarılmış kanunname; belirli konulara ve durumlara mahsus kanunları içeren hükümler ve üçüncü olarak yasama bünyesini sistematik olarak birleştiren genel bir kanunname (İnalcık 1978: 111-17). Bu

kanunnameler uzman saray kâtipleri ve idarecileri tarafından kaleme alınarak her vilayetteki valilere dağıtılmış ve ayrıca kadı mahkemelerine de nüshaları bırakılmıştı. Osmanlı uygulamasında kadının, şerî davalar kadar örfi davalara da bakması beklenmekteydi ve kadı da yöneticilerin kanunlarına göre hükmetmek zorundaydı. Sultanın ortaya çıkan meselelerle ilgili yayınladığı hükümler de daha sonra bu kopyaların kenarlarındaki boşluklara yazılıp, daha sonraki yayına dahil ediliyordu. Kadının, hakkında ilgili bir kural bulamadığı her örfi vakada da sultandan açık bilgi istemesi gerekmekteydi. Sultanın hükmü saray siciline yazılıp bundan sonra emsal hüküm olarak kullanılmaktaydı.

Bu kanun metinlerinin kapsadığı konular çoğunlukla maliydi; farklı vilayetlere farklı insan ve toplum kategorilerine uygulanacak vergilerin belirlenmesi şeklindeydi. Bunlar temel olarak, vilayetten vilayete değişen feodal arazi sahipliği ve askeri örgütlenme yapısı hakkındaydılar. Bu kanunlar aşar vergisi gibi genel ve farklı kategorilere uygulanabilen vergilere ek olarak, bina kroki ve parselleri için vergiler; pamuk, keten, boya kökü ve safran için konulan aşar vergileri; tımar (hizmet ya da görev karşılığı devletin verdiği toprak) sahiplerinin şarap gelirlerini trampa yoluyla satmadaki ayrıcalıkları; evlilik ücretleri ve yaban domuzu vergisi gibi vergiler belirlemişlerdir. Yasamanın temel bir konusu, devlet ile tımar sahipleri arasındaki ilişkileri, bağışlanan araziler üzerinde tımar sahiplerinin haklarının ve ayrıcalıklarının hukuki niteliğinin tespiti konusunu düzenlemek ve diğer yandan bu tımar sahipleriyle onların çiftçileri arasındaki ilişkileri de çiftçileri aşırı yüklerden korumak ve aynı zamanda imparatorluk hazinesinin gelirlerini de garanti altına almak amacıyla bir sisteme kavuşturmaktı. Osmanlı Devleti'nin temel ilkesi 'reayanın [kulların] ve toprağın sultana ait olduğu' idi (İnalcık 1978: 129). Bu mutlak hâkimiyetiyle sultan, kullarını, resmi görevlilerin veya tımar sahiplerinin onlardan aşırı ve adaletsiz harac almasına karşı koruyacak ve aynı zamanda onların devlet gelirlerini tedarik etmekteki sadakatlerini ve yeteneklerini garantileyecekti (Kafadar 1995: 131).

EBU'S-SUUD VE ÖRFÜN ŞERİAT İLE UZLAŞMASI

Sultan Süleyman'ın kanuni olarak meşhur olması, şeyhülislâmı Ebu's-suud Efendi'nin, hukukun sistematikleştirilmesi ve ona dini meşruiyet verilmesi çabalarıyla yakından alakalıdır. Bu kişinin hayatı ve kariyer çizgisi de bu dönemde din adamlığı mesleğinin yapı ve konumunu tasvir etmektedir. O, 1490 yılında din adamları sınıfının önde gelen bir ailesinde dünyaya geldi. Babası Muhyiddin, meşhur bir alim olduğu gibi, aynı zamanda kendisinde görülen karizma ve kerametlerle itibar kazanmış bir mistikti (İmber 1997: 8-20). Onu Sultan Beyazıt'ın yakın himayesi altında kılan ve arkadaşı yapan da bu sıfatıydı. Ebu's-suud, babasıyla ve onun arkadaşları olan alimlerle çalıştı, gençliğinden itibaren sarayın ve ileri gelenlerin himayesi altında oldu. Erken bir yaşta Beyazıt'tan maaş aldı ve bu onun ardılı I. Selim'in hükümranlığında da devam etti. Kariyer çizgisi, öncü medreselere öğretici olarak atanmasıyla devam etti ve öğretim hiyerarşisinin zirvesinde yer alan İstanbul'un sekiz medresesinden birinde profesörlük (müderrislik) almasıyla zirve noktasına ulaştı. Buradan sonra imparatorluğun en kıdemli mevkilerinden birisi olan Bursa hâkimliğine atandı. Selim'in hükümdarlığında da, kendisini yetenekli bir idareci ve örgütleyici olarak kanıtladığı Rumeli Kazaskerliğine terfi etti. Ebu's-suud 1545 yılında, 55 yaşındayken 1574 yılındaki ölümüne kadar sürdüreceği mesleğine, şeyhülislâm olarak İstanbul müftîliğine atandı. Bu konumdayken Ebu's-suud çocukları, damadı (ki daha sonraki bir tarihte şeyhülislâm olacaktır) ve arkadaşları için bir himaye kanalı olarak hareket etti. Çocukları daha ilk yılları olan delikanlılık çağlarında ve yirmili yaşlarında kıdemli profesörlükler elde ettiler, ki bu farklılığını çokça kanıtlamış birisi için dahi, kayırmacılığı ve hamiliği göstermektedir.

Ebu's-suud'un müftî olarak ortaya koyduğu ürünler ve işler şaşırtıcı ölçüde çoktur: Halktan gelen sorulara cevap olarak her hafta binlerce fetva verdi. Halktan gelen soruları alan ve bunları hukuki terimlerle yeniden ifade ederek özet ve doğrudan cevaplandırılmaya hazır hale getiren kâtipler dairesi şeklinde bir sistem tasarladı. Önemini devamlı koruyan fetvalar, kamu idaresiyle, özellikle şimdi değineceği-

miz arazi sahipliğiyle ve vergilendirmeyle ilgili olanlardı. Hayatının en büyük çalışması ise, 30 yılını alan ve Sultan Süleyman'dan ona övgüler ve büyük bir servet yağdıran bir Kur'an tefsiriydi. Bunlara ek olarak, pek çok hukuki şerh ve Türkçe, Farsça ve Arapça olarak yazılmış şiir antolojileri de bıraktı.

Ebu's-suud'un, seküler hukuku ve uygulamayı şeriat ile uzlaştırma noktasındaki yeniliklerini iki örnekle göstermeye çalışacağım: Para vakfı ve arazi vergisi. Taşınmaz mülk veya gayrimenkul vakfı, vakfetmenin 'Sünni' biçimidir ve taşınabilir mülkiyeti vakfetmek hukuki söyleme aykırıdır. Ebu's-suud döneminde hayvanların kırsal derviş tekkelerine verilmesi gibi, taşınabilir malları vakfetmek oldukça yaygındı. Parayı vakfetmek ise, vakfedilmiş sermayenin üzerindeki faizden gelir elde edildiği için oldukça sorunluydu. Fakat bu daha küçük yardım vakıfları için önemli bir kaynaktı ve uygulamada da oldukça yaygındı. Ebu's-suud hâkimlik sıfatıyla bunun gibi birçok vakfı meşru hale getirdi (İmber 1997: 144). Fakat bu uygulamaya daha geleneksel Hanefi alimleri, özellikle 'fundamentalist' konumuyla bilinen Birgivi (ö. 1573) tarafından karşı çıkıldı. Daha da önemlisi, Ebu's-suud'dan önce Rumeli Kazaskeri olan Çivizade bu uygulamaya karşı bir fetva yayınladı. Ebu's-suud'un para vakıflarını ve dolayısıyla faiz ödemelerini hukukileştirdiği fetvası yetkilileri ve vakıfları rahatlattı. Zira bunu yasaklamak ekonomik ve dini hayatta ciddi çatlamalara sebep olacaktı. Ebu's-suud'un kullandığı mantık, faizin üç taraf arasında farazi bir satış çemberi içerisinde formüle edildiği hiyel (hile) sınıfından yaygın bir mekanizmaydı (İmber 1997: 145). Uygulamada kimse bu hile formülü içindeki gereksiz sözleri söylemekle ilgilenmeyip belirli faiz oranlarıyla borç alıp verdi. Bununla birlikte Osmanlı hukuku Beyazıt'ın zamanından beri borç alan kişileri insafsız oranlardan korumaya çalışıyordu ve hukukta sabitlenen en yüksek oran yüzde 15 idi. Ebu's-suud, bir fetva ile bu en yüksek oranı sabitledi (İmber 1997: 145-46). Ebu's-suud'un bu yaygın uygulamayı tasdik etmesi onun, insanların menfaatleri ve döneminin ihtiyaçları konusundaki pragmatik yaklaşımının etkisiyleydi. Ona göre bir vakıfta neyin bağışlanıp neyin bağışlanama-

yacağını belirleyen tek unsur, o zamanın geleneği ve uygulamasıydı. İşte bu pragmatizm, var olan hukuki uygulamayı kapsamak için, kelime ve kavramlarını genişletmek suretiyle şeriatın kapsamını ve yetkisini genişletmek amacına hizmet etmiştir.

Arazi vergileri konusuyla ilgili olarak İnalcık, 'toprakla ilgili Osmanlı kanunlarının İslâmlaşması ve toprak vergisi' makalesinde aydınlatıcı bir bilgi vermektedir (İnalcık 1998: 155-72). Öyle görünmektedir ki, Ebu's-suud'un temel ilgisi var olan Osmanlı vergilerini şeriat kavramlarına uygun bir şekilde sınıflandırmaktı. O, imparatorluk içerisindeki bütün tarım arazilerini harac arazisi kategorisine dahil etmiştir. Zira ister Müslümanlar tarafından ister zimmiler tarafından ekilsin bu araziler zorla alınmıştır. Bu sebeple de öşre tabidirler. Bu, araziler üzerinde devlet denetiminin meşrulaştırılmasına ve onların özel mülkiyete çevrilmesini önlemeye etki etmiştir. Kelime anlamı olarak 'onda bir' anlamına gelen Öşr, hem üründen bir payı (sekizde birden beşte bire değişen), hem de ekili araziyle ilgili toptan ödemeyi içerecek şekilde istendiği gibi yorumlanmıştır. Miras konusundaki şeriat kurallarının aksine Ebu's-suud, çiftçinin tarlasını varisler arasında bölüştürmeyi yasaklayan fetvayı doğrulamıştır. Bu hükmü pratik gereklilik dolayısıyla doğrulamıştır, çünkü eğer tarla genelde olduğu gibi varisler arasında bölüştürülürse, her bir varisin ödeyeceği harac payını belirlemek imkânsızlaşacaktır (İnalcık 1998: 163). Şeriata getirilen böylesi istisnalar genellikle, Hanefi hukukunda yaygın bir şekilde kullanılan icma kuralıyla gerçekleştirilmekteydi. Ebu's-suud tımar sahiplerinin çiftçiler üzerindeki vergilerini de sınıflandırdı: Koyun vergisi zekât olarak sınıflandırıldı. Domuz vergisi dini açıdan hukuki değildi, ama 'o da uzun süreden beri toplanmaktaydı, onu değiştirmek uygun olmayacaktı' (İnalcık'tan alıntılanmıştır 1998: 167). Yalnızca topraksız köylüler üzerine konulan kişisel vergiler uygun görülmedi (fakat uygulamada kaldırılmadı). O halde Ebu's-suud'un gayretleri hukuku İslâmlaştırmak yönündeydi. Ancak bu, her zaman var olan uygulamayı şeriatın kavramlarının içerisinde sınıflandırmak gibi, onu şeriat ile uyumlu bir şekle dönüştürecek kadar belirgin bir İslâmlaştırma değil de, bu mümkün olmadığında

var olan uygulamayı icma ve ihtiyaç kavramları içerisinde meşrulaştırmak şeklindeydi. İnalcık şöyle bir sonuca varmaktadır:

> 16. yüzyılda nişancılar [divan üyesi baş sekreterler] ... arazi mülkiyeti sorunlarının örfi-devlet kuralları uygulanarak çözülmesi şeklindeki eski Osmanlı geleneğini devam ettirirken, artık bu konularla ilgili, sultanların 'yeni ve geçerli' hukuk kodlarında Şeyhülislâm fetvaları hâkim hale gelmiştir. İlginç olan nokta ise şudur ki, İslâmi terminolojiyi kullanıyor olsalar da şeyhülislâmlar arazi mülkiyeti konusunda oldukça yerleşmiş Osmanlı anlayışını takip etmişlerdir. Yani 1700'e kadar Osmanlı miri [devlet arazisi] sisteminde temel bir değişiklik olmamıştır... [İnalcık 1998: 167]

1700'den sonraki değişiklikler de şeriata bağlı değildir. Ne var ki 19. yüzyıl reformlarına kadar sürecek olan Ebu's-suud'un formülleştirmeleri, kanunun şartlarını kavramlar ve anlamlar bağlamında şeriatın alanına ve sonuç olarak ulemanın ehliyeti ve yetkisi dahiline sokma amacına hizmet etmiştir. Böylelikle var olan uygulamaların yerleşmesini sağlayan bu pragmatizm, aynı zamanda hukukçuların kapsamlı hukuki otoritelerinin de devamını sağlamıştır.

KANUN, ŞERİAT VE CEZA HUKUKU

Kanunnamenin diğer babları ceza hukukunu kapsamaktadır. Bu, kanun ile şeriat arasındaki ilgi çekici bir ortak alandır. *Studies in Old Ottoman Criminal Law (Eski Osmanlı Ceza Hukuku Üzerine Araştırmalar)* adlı eserinde Uriel Heyd, kitabına aşağıdaki paragrafla giriş yapmaktadır:

> İyi bilindiği gibi şeriatın ceza hukuku hiçbir zaman İslâm topraklarında çok fazla pratik bir önem taşımamıştır. Ona ait temel hukuki düzenlemeler oldukça eksiktir: Yalnızca sınırlı sayıdaki suçlar için belirlenmiş cezalar konulmuştur. Pek çok suçla ilgili hiçbir şey söylenmemiştir. Dahası, ispat vasıta ve şartları çok sıkı olduğu için çok sayıda suç layıkıyla cezalandırılamamaktadır. Bu nedenle İslâm'ın ilk yüzyıllarından beri ceza hukuku, büyük ölçüde kadıların yargılama alanının dışında kalmıştır. [Heyd 1973: 1]

Heyd, farklı dönemlerde kullanılan farklı mahkeme ve saray mahkemeleri biçimlerini listeleyerek devam etmektedir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Osmanlı pratiğinde diğer saray mahkemelerinin yanısıra, kadı mahkemeleri de ceza davalarıyla ilgilenmişlerdir. Fakat bu mahkemelerde şeriatın yanısıra kanun düzenlemelerini de uygulamak zorundaydılar.

Kanunnamedeki ceza hukukuyla ilgili bölümler gelir merkezliydi: Para cezalarını tayin eden hemen hemen bütün maddelerde suçlunun gelirine göre değer biçilmiştir (Heyd 1973: 91-131) ve çoğunda kadının veya resmi görevlinin bedeni ceza, özellikle dayak cezası uygulayacağını varsayarak, her bir vuruş için suçluya bir para cezası verilmiştir. Hırsızlıkla ilgili maddelerde, eğer suçlunun eli kesilmezse (miktarı belirtilmiş şekilde) döverek cezalandırma ve para cezası konulmuştur. Mesela: 'Eğer bir kişi bir cüzdan, bir sarık veya havlu çalarsa, eli kesilmediği durumda kadı onu döverek cezalandırmalıdır ve her iki sopa için bir akçe para cezası toplanmalıdır...' (Heyd 1973: 112). Elin kesilmesi seçeneği şart koşulmasa da açık bırakılmıştır ve bir kadının dayak ve para cezası yerine bir uzvu kesmesini belirleyen şartlar net bir biçimde tayin edilmemiştir. Gördüğümüz gibi uzuv kesme cezalarının uygulanmasında bir gönülsüzlük vardır ve dayak ve para cezalarının birleşimi hâkim olmuştur. Para cezası şeriat geleneğine yabancıdır. İlk dönemlerdeki hukukçular bunu kesinlikle yasaklamışlardır: Suçlular ilâhi olarak belirlenmiş cezalardan para ödeyerek kurtulamamalıdır. İlk dönem Osmanlı uleması ve müftülerinden ise az bir kısmı bu ilkeyi kabul etmişlerdir, fakat onların da çok azı bunun üzerinde ısrarcı olmuştur (Heyd 1973: 280-82). Aslında Osmanlı ceza sistemi para cezalarıyla donanmıştır. Para cezaları, devlet hazinesi ve imparatorluk içerisindeki bütün memurlar yekunu için önemli gelir kaynakları haline gelmiştir. Bazı durumlarda para cezalarının toplanması görevi de, vergide olduğu gibi kiralanmıştır.

Bu, Osmanlı yasa koyucularının ve uygulayıcı memurlarının şeriata kayıtsız oldukları anlamına gelmemektedir. Kanunnameler genellikle şeriatın yerini tutacak şey olarak değil de onun tamamlayıcısı ola-

rak görülmekteydi. Yasa koyucular da onların hükümlerinin ilâhi yasayla çatışmadığını hevesle dile getirmekteydiler. Ara sıra, tekil kanun maddeleri açık uyumsuzluklar dolayısıyla metinden çıkarılıyordu (örnekler için Bkz. Heyd 1973: 127). Açık uyumsuzluklar, para cezalarının hâkimin takdir yetkisine bırakılmış olan tazir cezası kategorisine yerleştirilmesi gibiydi.

Bir de ölüm cezası sorunu bulunmaktadır. Şeriat cinayet kurbanlarının varislerine bir seçim hakkı vermiştir: Katili öldürmek veya para bedeli (diyet).[24] Ölüm cezaları sultan veya vekilleri tarafından onaylanmak zorunda olsa da bu konu çoğunlukla şeriat mahkemelerine bırakıldı. Eğer para bedeli kabul edilirse, kanun buna, suçlunun devlete de ödeyeceği belirlenmiş bir para cezası eklemiştir. Fakat ölüm cezası şeriat emirleriyle sınırlandırılmamış ve sultan ve memurları, bazen oldukça keyfi olarak pek çok suç için ölüm cezası verebilmişlerdir. Bazen sultan veya bir vali, kadıdan belirli bir ithamın şeriat hükümlerine ve ispat vasıtalarına göre aslını araştırmasını isteyebilir ve bunun sonucunda itham doğrulanırsa bir ölüm cezası verebilirdi. Yaralamak gibi, şeriatta ölüm cezası gerektirmeyen durumlarda dahi böyle yapabilirdi. (Heyd 1973: 107).

Tüm cezalandırmalar ve para cezaları alanı, şeriattan ayrı olarak siyaset olarak sınıflandırılan kanunnamede belirlenmiştir. Bu bağlamda, kanunnamede sık sık saygıyla değinilen şeriat, hukukun fiili özünde en azından ikincil öneme sahiptir ve kenara itilmiştir.

Son olarak kanunnamenin diğer bölümleri de ordunun ve saray ve devlet görevlilerinin hiyerarşisini, onların görevlerini, ayrıcalıklarını, maaşlarını, gelirlerini ve işleyebilecekleri suçların cezalarını tayin etmiş ve düzenlemiştir.

ŞERİATIN OSMANLI DÜNYASINDAKİ İDEOLOJİK TINISI

Osmanlı devletinin resmi söyleminde şeriata büyük saygı gösterilmektedir. İmanın koruyucusu olan sultan ilâhi hukuka olan değişmez bağ-

24 Maddi yönü olan bir işlem olan diyet, daima taraflar arasında özel hukukla ilgili bir mesele olarak kabul edilmiştir ve bu nedenle de tamamıyla şeriat mahkemelerinin alanı içerisindedir.

lılığını daima ilan etmiştir. Osmanlı sarayı üst düzey din görevlilerini de ihtiva etmektedir: Şeyhülislâm Sadrazamınkine denk bir makama sahipti. Anadolu ve Rumeli'nin iki Kazaskeri de saraydaki dini görevli diğer iktidar sahibi memurlardı (bkz. İkinci Bölüm). Osmanlı bürokrasisinde, dini hukuk ve eğitim kurumlarının çok büyük bir bölümü derecelendirilmiş makam ve maaş hiyerarşisi içerisinde yer almaktaydı. Her bir vilayet merkezindeki baş kadının konumu valininkine denkti ve idaresi altında kapsamlı bir bürokrasi, gelir ve iktidar bulunmaktaydı. Öte taraftan, popüler muhalefet hareketleri, protestolar ve ayaklanmalar, otoriteleri ve üst sınıfları ilâhi hukukun emirlerinden uzaklaşmaları dolayısıyla suçlamaktaydı. Ayrıca özellikle ilâhi hukukun mali hukuk alanında, ona yaraşır şekilde uygulanması konusunda veryansın ediyorlardı. 'İyi' sultanların yönetimi, özellikle Süleyman'ınki, kesinlikle bir altın çağ olarak kutlanmaktaydı. Çünkü onun dini yücelttiği ve ilâhi yasayı uyguladığı, bu yüzden lakabının 'kanuni' olduğu kabul edilmekteydi. Daha sonraki dönemdeki kötüye gidiş bu erdemli modelden ayrılma anlamı taşıması sebebiyle sık sık eleştirilmiş ve suçlanmıştır. 17. yüzyılın başından itibaren Osmanlı kanun kitapları, şeyhülislâmlardan sayısız fetvalar içererek görünüşte çok daha dini hale gelmişlerdir (İnalcık 1978: 136). Ebu's-suud'un vergiler üzerine yazdığı incelemesi, hukukun 'İslâmlaşmasında' böylesi bir denemedir. Ayrıca, toplumsal hayatın, kent mekânının, ekonomik işlevlerin ve popüler kültürün çoğu dini pratikler, kurumlar ve din görevlileri etrafında dönmekteydi. Büyük camiler, bir dizi binaların ve medreselerin; yolcular, misafirler ve ihtiyaç sahipleri için imarât veya aşevleri gibi refah ve hizmet vakıflarının merkezi haline gelmiştir. İstanbul'daki Süleymaniye külliyesi bu cami külliyelerinin iyi korunmuş bir örneğidir. Özellikle Konya'daki Mevlevi külliyesi gibi bazı Sûfî zaviyeleri ve tekkeleri de benzeri roller üstlenmiştir. Pazarlar, muhtesib ve adamları tarafından dini olarak tanımlanmış bir görev dahilinde denetlenmekteydi. Esnaf loncaları da zaman zaman törenlerin ve ritüellerin olduğu dini birlikler şeklinde örgütlenmişlerdi. Kadının halkın davranışlarını gözleme ve kendi denetimi altındaki

bölgelerde dini ibadetlere ve ahlâka riayeti temin etme noktalarında büyük güçleri vardı.

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, dinin, toplumun ve kurumlarının içerisindeki bu denli derin etkisinin yanısıra, onun öğretiminin de pragmatik olarak tatbiki, 17. yüzyıla kadar çoğu Avrupa toplumunun da bir özelliğiydi. Prensler ve imparatorlar 'inancın koruyucuları'ydılar ve düşmanlarıyla savaşıp sapkınlığı yok etmeleri itibariyle kilisenin savunucularıydılar. Kiliseler ve kilise görevlileri, yasayla desteklenmiş büyük bir iktidara sahiptiler ve toplumsal örgütlenmenin ve gündelik hayatın her alanına girmişlerdi. Reformasyon yalnızca dinin bu faaliyetlerini kuvvetlendirdi ve buna hizbî gayretler eklemiş oldu. Loncalar ve şirketler, kendi tarikatları ve ibadet yerleri olan dini birliklerdi.[25] Tabii ki dinin kurumsallaşma biçimi, özellikle kilise ile devletin ayrılması, Avrupa ve Osmanlı dünyasındaki farklı gelişim seyirlerinde rol oynayan kritik farklılıkları oluşturmaktadır.

O halde öyle görünmektedir ki, Osmanlı devleti ve toplumu tamamen din ile ve özelde ilâhi hukuka bağlılıkla yoğrulmuştur. Gerçekten de tarihçiler imparatorlukta İslâm'ın merkeziliğine işaret etmişler ve oryantalistlerin çoğu da bu 'fanatik' dini bağlılığı, (seküler) bilime ve ilerlemeye teslim olmuş bir Avrupa ile karşılaştığında, imparatorluğun geri kalmasının ve yıkılışının sebebi olarak suçlamışlardır. Paradoksal olarak Osmanlı İmparatorluğu üzerine orijinal kitaplarına, *Islamic Society and the West (İslâm Toplumu ve Batı) (1950/1957)* adını veren Gibb ve Bowen'in bir noktada bu 'İslâm toplumu'nu aradıkları ve onu temel olarak dini kurumların içinde buldukları görülmektedir. Din ile ilgili kısmın ilk bölümü aşağıdaki paragrafla başlamaktadır:

> İncelemekte olduğumuz toplumsal örgütlenmeye atfedilen 'İslâm Toplumu' kavramı onun ayırt edici özelliklerinin şu ya da bu şekilde İslâm diniyle alakalı olduğunu ima etmektedir. Fakat şimdiye kadar incelenen bu gruplar ve onların faaliyetlerinde [devletin, top-

25 Avrupa hayatına dinin böylesine derin bir şekilde nüfuz etmesiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Lucien Febvre 1982.

> lumsal ve ekonomik hayatın yönleri] spesifik olarak İslâmi sayılabilecek çok az şey vardır. Aksine köy ve sanayi yaşamının örgütlenmesi daha çok Avrupa ve Asya'nın İslâm dışı çoğu bölgesiyle yakın paralelliklerin bulunacağı bir toplumsal evrim safhasındadır. Ayrıca daha kendine has bir biçimde de olsa Saray ve ordunun organizesi ise, bakıldığında bu tür İslâmi görünen unsurların tamamen tesadüfi olarak bulunduğu başka ilkeler üzerine kuruludur [Gibb ve Bowen II 1957: 70].

Bu yazarlar devamla, spesifik olarak dini ve hukuki olan alandan ayrı olarak, İslâm'ın topluma ne şekilde damgasını vurduğunu sorarlar. Cevaplarını ise, ana hatlarını belirlediğimiz şekilde, imanlı kişilerden oluşmuş bir toplum fikri ve dini kurumların ve bunların görevlilerinin toplumun hayatındaki ve hislerindeki yeri açısından vermişlerdir.

Devletin ve bizzat dinin pratiği nereye kadar resmi söylemle uyum içerisinde olmuştur? Daha önce geçen izah, tarihi boyunca Osmanlı devletinin yüksek seviyede pragmatizmi, devlet menfaati (raison d'etat) düşüncesini ve uygulamasını ispat etmiştir. Şeriata saygılı davranmakla birlikte, onu büyük ölçüde atlayan kanunname, onu devlet pratiğinin kenarına itmiştir. Kadılar iktidar ve nüfuz sahibi kişilerdi. Sultanlar veya vezirler tarafından yayınlanan hukuki hükümler resmi olarak bir kadı tarafından onaylanmak zorundaydı. Kadıların aynı zamanda, şeriatın yanısıra örfi kanunlara ve bulundukları yerlerdeki idareci hükümetin düzenlemelerine uygun olarak hükmetmeleri gerekmekteydi. Yani kadılar devlet kanununu idare eden devlet memurları olarak görülmekteydiler, fıkıh kitaplarının izinden giden tamamıyla dini hukukçular gibi değil. Mali ve idari meselelerinin bir kısmını şeriat hükümleri düzenlemekle birlikte bu konular büyük ölçüde örfi hukuk kapsamındaydı. Osmanlı yönetiminde merkezi yer teşkil eden uygulamaların çoğu şeriat ilkesine açıkça aykırıydı. 17. yüzyılın sonuna kadar askeri güç ve idari etki için son derece önemli olan devşirme kurumu yani Hıristiyan ailelerden erkek çocukların zorla toplanması zimmileri koruyan şeriat hükümlerine, açıkça aykırıydı. Zimmiler İslâm toprak-

larında barış içinde ve itaatkâr olarak yaşayan ve kişi başı vergilerini ödeyen gayrimüslimlerdi. Buna ek olarak çocukların zorla İslâm'a döndürülmeleri kesinlikle yasaklanmıştı. Devlet uleması ise bu uygulamayı meşrulaştırmak için zekice argümanlar geliştirdiler (İnalcık 1998: 237-38). Faizin yasak olmasına da aldırılmamıştı ve kanunname faizin azami oranlarını tayin etmişti. Gördüğümüz gibi buna, oldukça dini bir alan olan vakıf alanında para vakıflarına izin verilmesiyle yol verilmişti. Hanefi mezhebi hükümlerinden uzaklaşılan bir başka alan da, devletin piyasada bir malın asgari ve azami fiyatına sınır koymasıydı. Çoğunlukla kadı ve muhtesib gibi din görevlileri tarafından yürütülen ve düzenlenen fiyat tahdidi, özellikle şehirleri düzenleme noktasında Osmanlı siyasetinin temel bir bölümüydü. Hanefi hukuku fiyatların serbest piyasada belirlenmesi taraftarıydı ve fiyat tahdidine karşı çıkıyordu. 17. yüzyıldaki bilgin bir Sadrazam da dahil olmak üzere ulemanın bir kısmı, bu konudaki şüphelerini dile getirmişti. Fakat hâkim olan ulema fiili uygulamayı meşrulaştırdı. 'Sıklıkla iddia edilmektedir ki insanlığın ahlâki karakteri Peygamber'in ve ilk dönem hukukçularının zamanından bu yana bozulmuştur, bu nedenle o zamanlarda denetim ölçüleri gereksiz ve hatta ayıplamaya layık görülürken, bugün onlara izin verilmiştir ve gerekli görülmüşlerdir' (Faroqhi 1997: 546). Mali meselelerde diğer Müslüman devletlerle aynı çizgide olan Osmanlı uygulaması, gördüğümüz gibi şeriatta belirlenenin çok üzerinde vergiler koymuştur. Osmanlı ceza hukukunun mali merkezli olması ve para cezalarına önem vermesi de şeriatın emirlerine açıkça aykırıydı. Her ne kadar bu hükümleri dışlamasa da, onların uygulanmasını tekil mahkeme ya da celselerin kararıyla çözümlenmek üzere açık bırakmıştır ve çoğu zaman da şeriat cezalarına ek olarak bunlara mali unsur insafsızca yüklenmiştir. Mahkemeye intikal eden herhangi bir mesele ve ceza hukukunun çoğu, şeriattan çok örfün yetki alanındaydı. 17. yüzyılın başlamasıyla hukuk kitaplarının, fetvalar ve din otoritelerinin hukuki fikirleri yoluyla artan dini içeriği örfi hukuku şeriatın kavram ve terminolojisi içerisine sokmaktayken, bir yandan da bu hukukun içeriğini ve gücünü ona dini meşruiyet vererek muhafaza etmişti.

Birtakım ulema ve diğer unsurlar, bazen şeriatın bu şekilde ihlal edilmesine karşı seslerini yükselttiler ve sultan da zaman zaman ya dindarlığından ya konumunda olan bir zayıflığı telafi için veyahut da dindarlıktaki ününü arttırmak için bunlara olumlu cevap verdi. Gördüğümüz üzere selefinin hukuk kitabında ihmal edilmiş olan şeriatı eski yerine koymak için büyük çaba sarf eden II. Beyazıt'ın olayı bunun gibiydi. Sultanlardan kimin yönetimi sarsılıyorsa ve kimin düşmanları üstünlük kazandıysa o, şeriat adına tahttan indirilebiliyordu ve şeyhülislâmdan gelen bir fetva bu davranışı meşrulaştırmaya yarıyordu. Askeri reform tasarılarına karşı çıkan bir yeniçeri ayaklanmasında tahttan indirilen ve 1807 yılında öldürülen III. Selim'in olayı da bunun gibiydi. Ne var ki bu olayların hiçbiri hukuk sisteminde ciddi değişikliklere yol açmadı. Devletin gittikçe artan karmaşıklığını takip ederek ve kimi zaman iktidar değişikliklerini de yansıtacak şekilde sistem büyüdü ve gelişti. Fakat şeriat ve örfün birlikteliği ve pragmatist yaklaşımlara verilen önem varlığını devam ettirdi.

Belirtmiş olduğumuz gibi şeriat sadece 'hukuk' olmayıp aksine ibadetlerle ilgili bir kurallar dizisi de içermekte, gündelik faaliyetlerin tamamında neyin helal, uygunsuz ve haram olduğunu belirtmektedir. Sûfî tarikatların çoğunun ve popüler sınıfların dini ve kültürel pratiklerinin her zaman bu kurallarla uyum içerisinde olmadığını pek çok hususta gördük. Özellikle Sûfîlerin çoğunda yaygın olan İbn Arabi'nin mistik felsefesi, şeriatı, dini bilgi ve pratiğin başlangıç seviyesi ve yüzeysel görünüşü olarak değerlendirmekle onu değersizleştiriyordu. Gerçek inananlar, pek çoğunun yaptığı gibi, şeriatın hükümlerinden ve ritüellerinden vazgeçebilirdi. Müzik, dans ve içki Sûfî ekollerin yaygın özellikleri iken düzenli namaz, ibadetler böyle değildi.[26] Şii sempatizanlığı ve Şiiliğin şehitler için yas tutma inancı da yaygındı. Sünniliğe aykırı düşmesine rağmen çoğunlukla bunlara müsamaha gösteriliyordu. Bu uygulamaların, saray da dahil olmak üzere toplumun her seviyesinde yaygın olduğunu ve şeyhülislâm ve önemli kadılar gibi dini ile-

26 Ünlü bir Türk fıkrasında sorulur: Bir Bektaşi hangi sıklıkla içki içer? Cevap; Akşamdân akşama. Peki ne kadar sıklıkla namaz kılar? Cevap; Her bayram.

ri gelenlerin de zaman zaman Sûfî tarikatların aktif üyeleri olduklarını görmüştük. Şarap içme, içki kültürü ve şiir, Osmanlı toplumunun her seviyesinde yaygındı ve bu, sarayda ve seçkin çevrelerde kesinlikle zirve noktasındaydı. İçki, yeniçeriler arasında da yaygındı ve onların ritüellerinin bir parçasını oluşturuyordu. Sarhoş kadının pek çok İslâm devrinde yaygın olan mizahi klişesi Osmanlı'da da aynı ölçüde yaygındı. Süleyman'ın hükümranlığında, İstanbul'un kozmopolit bir semti Galata'nın kadısı olan Nihalî, içki içmesi ve sık sık meyhanelere gitmesiyle bilinirdi. O 'Galata'nın Cafer'i mahlasını kullanan bir şairdi de. Süleyman'ın, barış anlaşması imzaladığı Habsburg bölgesine saldırmamasını emrettiği komutanlarından birisine verdiği emrini yorumlayan Nihalî şöyle yazmıştı: 'Ali Bey'e bir uç (sınır toprağı) vermek [komutanın oradaki mevkii] ve orada faaliyet göstermesini yasaklamak, bana Galata'da hâkimlik verip içmemi yasaklamak gibidir' (Kafadar'dan alıntılanmıştır 1995: 150).

Dini pratiğin Sünniliğin dışındaki ve vecdî unsurları, muhalif unsurlar tarafından belirli aralıklara suçlanmıştır. Bu suçlama çoğunlukla popülarite sağlama ya da siyasi mücadelelerde kamuoyunu kendi istedikleri yönde harekete geçirebilme çabalarıyla sultan, vezir veya kadı gibi otorite kişilerinden de gelebilmekteydi. 17. yüzyılda IV. Murad'ın, Sûfî tekkelerine baskı yapan alt seviyelerdeki vaizler tarafından yönlendirilen bir kalabalığın tarafını tutarak böyle bir yola giriştiğini görmüştük. Aynı zamanda o, aşırı içen bir kişi olarak bilinmesine rağmen içki içilmesini yasaklamış ve meyhanelerin kapatılmasını emretmişti. Bunlar, birtakım dini inançların bunları güdülediğinde hiç şüphe olmamasına rağmen, çoğunlukla siyasi manevralardı. Her halükârda tasavvufi tarikatlar serpilmeye ve destek ve saygınlık görmeye devam ettiler. Bir kısmı sultanlar ve ileri gelenler tarafından büyük bağışlar aldılar. Şarap içme ve içki kültürü de bu tarih boyunca aynı şekilde, kimi zaman açık kimi zaman gizli olarak devam etti. 19. yüzyılın bir noktasında şarap yerini, Bektaşiler ve günümüze kadar gelen şehir toplumunun farklı katmanları arasında büyük beğeni gören rakıya (bir çeşit damıtılmış ispirto) bıraktı.

Üst düzey ulema bütünüyle, Osmanlı eliti ve askeri sınıfının üyeleriydiler. Onlar bu elit grupların hayatını ve kültürünü paylaştılar ve siyasi mücadelelerde çoğunlukla başrol oyuncularıydılar. Dini kültürleri, büyük oranda toplumlarının beğenilerinin ve temayüllerinin izinden gitti. Fakat bir kısmı, belirli kritik şartlarda Sünni ve dindar bir konumu benimseyebiliyorlardı. Hiç şüphesiz bazı durumlarda bu konumlar onların kendi inanç ve kanaatlerinden kaynaklansa bile, daima siyasi sonuçlara sahipti.

SONUÇ: DEVLET VE TOPLUM

Burada, yönetici ile yönetilen veya devlet ile toplum arasındaki ilişkilerle ilgili olarak bu bölümde ortaya çıkan bazı meselelere yoğunlaşmaya çalışacağım. İslâm alimleri yönetimi, hükümdar ve onun hanedanlığı şeklinde kişiselleşmiş kavramlarla algılamıştı (ve bu anlayış biçimi Müslümanlara özgü değildi). Günümüzde devlet anlamında kullanılan devle kelimesi daha önceki dönemlerde, bir ailenin mülkü veya mirası olarak anlaşılan hanedanlığı ifade için kullanılmıştı (Weber'in 'patrimonyal' otorite kavramı bununla ilgilidir). Bu bölümde tartışıldığı gibi, hukuki söylemlerde otorite her zaman, yöneticininki demek olan, kişisel kavramlarla algılanmış ve anlaşılmıştı. Otorite tartışması imamet başlığı altında yer almaktadır ve imam veya halife olan kişiyle alakalıdır, ona atfedilmiştir. Sultan veya emîr, diğer isimlendirmelerin aksine dini çağrışımları olmayan yöneticiler/prensler olarak sahneye çıktılar. Bu terimler (sultan ve emîr) hilafetin liderleri ve efendileri olan askeri gaspçıları adlandırmak için kullanılmaya başlandı, daha sonra Abbasilerin son döneminde 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı istilasıyla diğerlerinin yerini aldı.

Bu doğrultuda hukuki söylemin algı ve anlayışı, bütün otoritenin hükümdarın mutlak iktidarından çıktığı şeklindeydi. Ancak bunun bir istisnası vardı ki, kutsal bir kaynaktan gelen hukuk, gördüğümüz gibi kutsal kaynaklar ve metinler üzerine uzman olan alimlerin yetki alanında kılınmıştı. Yönetim ve hukuk kurumları da otoritelerini hükümdardan veya Allah'tan alıyor şekilde düşünülüyordu. Halifenin

Allah'ın vekili olduğu şeklindeki daha önceki anlayışlarda olduğu gibi bazı durumlarda ise bu iki otorite birleşmekteydi. Ancak 19. yüzyılın başında, II. Mahmud'un başlattığı reformlarla (bkz. Dördüncü Bölüm) göreceğimiz üzere, otoritenin ne sultanda ne de Allah'ta değil de devletin kişisel olmayan kurumlarında olduğu fikri oluşmuştur.

Ulemanın otoritesi altındaki Allah'ın hukukunun, hüküm ve talimatlarını, hükümdarın ve memurlarının uygulamalarıyla bağdaşık hale getirmeye çalıştığını gördük. Pek çok durumda ulema, devletin uygulamalarını şeriatla bağdaşır hale getirebilmek ve onun kapsamına sokabilmek için şeriatın kavramlarını ve terminolojisini genişletmiş ve böylelikle bu alanlardaki kendi iktidarlarını ve yetkinliklerini devam ettirmişlerdir. Bu eğilim 'Sünni realizm' olarak adlandırılmıştır. Fakat şu soru akla gelmektedir ki, bu realizm ahlâk, hakkaniyet ve dini meşruiyeti, yönetim alanından ne ölçüde ayırmıştır? Gibb, Maverdi ile ilgili makalesine şöyle son vermektedir: 'Zorunluluk ve maslahat gerçekte saygı duyulacak ilkeler olabilir, fakat hukuku bir kenara koymayı meşrulaştırmaya teşebbüs etmediği müddetçe' (Gibb 1962a: 164). Bu, halifelik hakkındaki hukuki teorinin çöküşüne yol açmıştır.

Patricia Crone ve daha sonra da Ernest Gellner, tüm tarihi boyunca İslâm toplumunun, ayrıntılı bir teorisini geliştirmişlerdir. Bu teoride realizm ile meşruiyet arasındaki gerilime merkezi bir rol verilmiştir. Öyle ki Gellner'e göre günümüze kadar İslâm devletlerinin siyasetine bir nevi özünü veren bu gerilimdir. Şimdi bu iddialara bakalım.

Patricia Crone[27] Sünni realizmin siyasi açıdan kuramlaştırılmasının, yönetimin ahlâkı ve adaleti meselelerine karşı nötr olduğuna işaret etmiştir. Tartışma pragmatiktir: Hükümdardan tüm istenen, toplumun güvenliği ve birliği ile tebaa üzerinde Sünniliğin uygulanmasıdır. Yöneticinin istediği noktada devre dışı tutmakta serbest olduğu şeriattan başka adaleti oluşturacak olanın ne olduğu belirlenmemiştir. Aynı zamanda hukukçular da, adaleti ve gerçek İslâm devletini oluşturmanın sünnette ve Muhammed ile ilk halifelerin uygulamasında olduğu

27 Bkz. Crone 1980, özellikle 82-91.

noktasında net bir görüşe sahiptiler. Bu, ilâhi emirlere ve ilâhi vahiyle oluşmuş peygamber örneğine uygun olarak hükmeden idealleştirilmiş Medine toplumundaki lider modeliydi. Bu emirleri takip ederek onlar, topluma danışma ve şura yoluyla yönetimlerini sürdürdüler. Onlar Müslümanların hazinesini işletmede çok titiz davranmışlardı. O kadar ki kendi kişisel işleri için toplumun hazinesinden bir kuruş almaktansa, ihtiyaçlarını karşılamak için pazarda ticaret yaptılar. Bu ütopik model, hanedanlar ve sultanlar tarafından yönetilen, var olma nedenleri kişisel zenginlik biriktirmek olan ortaçağ devletlerinde açıkça imkânsızdı. Ortaçağ hukukçularına göre de Medine Ütopyası, belki de kıyametten önceki bin yıllık dönemde yeniden gerçekleşecek mesihçi bir özlem olmuştu. Bu arada devletle ilgili adalet standartları da askıya alınmıştı.

Crone, Medine modeline damgasını vuran, gözünü yeniden çöle ve kabileye çeviren hukuki ideali tartışmaktadır. Buna göre, hukukçunun teorisinin mantığı kent devletine meşruiyet kazandıramazdı. Hukukçular pragmatik olanın dışındaki hiçbir meşruiyet çeşidini benimsemeyerek onu ahlâki bir boşluğa yerleştirdiler. Crone'a göre bu ideal, daha sonraki nesillerde devlette aktif rol alan kişiler, saray ileri gelenleri, yöneticilerin himaye ettiği ve faydalandırdığı kişiler olsalar dahi ve aynı şekilde her zaman kendilerine şehir burjuvazisinde bir yer edinmiş olsalar bile, ulemanın siyasal-hukuki söylemlerinin mantığının içerisinde varlığını korumuştur. Gellner,[28] ulemanın siyasi yönetime meşruiyet vermeyip, şehir toplumunun meselelerinin ve bağlılıklarının üzerindeki kendi denetimlerini kurmalarına büyük önem vererek bu temayı ele almaktadır. İslâm devletinin bu şekildeki tanımı, meşruiyetin ve adalet standartlarının dini kaynaklarla sınırlı olmadığı iddiasındaki varsayılan bir Avrupa modeliyle zıttır. Kilise, Hıristiyanlık öncesi kadar din dışı kaynaklara dayanarak, –ancak daima ilâhi olarak vahyedilmiş gerekçeyle– devlet hukukunu ve siyasi meşruiyeti tanımıştır. Gellner daha sonra, bir yanda ulemanın ve diğer yanda onların hukukuyla yö-

28 Ernest Gellner 1983.

netilen, devletten ve yöneticiden ayrı ve çoğunlukla onlara düşman olan bir inananlar topluluğunun olduğu iki kola ayrılmış bir Müslüman toplum modeli geliştirmiştir. Toplum kendi bağlılıklarında ve liderliğinde güçlü iken devlet zayıftır, meşruiyet eksikliğinden yakınmaktadır ve genellikle dinî bir şevkle silahlanmış, bir zayıflık anında atılıp kendi hanedanlıklarını kurmak için kapıda bekleyen kabile birliklerinden korkmaktadır. Gellner bu süreci, Osmanlıların muhtemelen istisna edilmesiyle, İslâm toplumunun döngüsel bir özelliği olarak değerlendirir. İddiası şöyle devam etmektedir: Modernizm, önceki kabileleri ve dini heyecanları, başlarına getirilen ulus devlete karşı takınacakları meydan okuma tavrını şeriat adına gerçekleştirmeleri için şehre taşımıştır. Gellner sekülarizasyona direnen biricik şeyin İslâm toplumu olduğunu söyleyerek sözlerini tamamlar (Gellner 1992: 5-22).

Bütün özcü argümanlar gibi Gellner'inki de tarihe aykırıdır. 'Batı'nın farklı toplumları arasında olduğu gibi, İslâm tarihinin çeşitli toplumları ve devletleri arasında mevcut olan önemli farklılıkları da yok saymıştır. Gördüğümüz ve daha sonra da göreceğimiz gibi, devlet-toplum, hükümdar-ulema ilişkilerinin yardımlaşmadan çatışmaya pek çok farklı örnekleri bulunmaktadır. Devletin hukuk teorisi Maverdi ile sona ermemiştir. İbn Teymiye kendi sentezini üretmiş ve Osmanlılar daha da ileri giderek dini devletin içerisine eklemlemişlerdir. Devlet-toplum ilişkilerinin biçimleri, ortaçağ devletlerinde büyük farklılaşmalar göstermiştir ve her zaman birbirinden kopuk bölmelere ayrılamaz. Mesela Memlûk iktidarının bölümlü yapısı, onu rakip komutanların birlikleri halinde bölümlediği gibi, aynı şekilde şehir toplumunu da ulema, tacirler, şehir garnizonları ve loncalar şeklinde yatay dilimler olarak bölmüştür. Osmanlı tarihinin daha sonraki dönemlerinde İstanbul, yeniçerilerin kentin ticaret ve loncalar dokusunun; ayrıca vakıflar ve Sûfî tarikatlar yoluyla sarayın, halkın ve ulemanın içine sızdığına şahit olmuştur. *Ottoman Reforms and the Politics of Notables* (Osmanlı Reformları ve İleri Gelenlerin Siyaseti) isimli ünlü bir eserinde Albert Hourani (Hourani 1968), Arap vilayetlerindeki şehirlerde başka bir tür iç içe girmeyi ispat etmiştir. Şöyle ki, tüccarlar, arazi sahipleri ve ulema

şehrin yönetiminde ve ekonomisinde önemli roller oynamışlar ve bu nedenle Osmanlı otoriteleri için elzem unsurlar olmuşlardır. Kendi resmi hukuk kurumları, evkafın idaresi ve Sûfî tarikatların örgütlenmesi ile din, şehir hayatının ekonomik ve siyasi dokusuna girmiştir.

Crone ve Gellner'ın ileri sürdüğü deliller, İslâm toplum ve devletinin oluşum dönemlerinde ortaya çıkan özelliklerinin daha sonraki tarihi boyunca da devam etmiş olduğunu varsaymaktadır.[29] Bu iddia Müslüman toplumları sosyo-ekonomik ve siyasi dönüşümlerden uzak tutacak, en azından bu dönüşümleri onun kaynağının özündeki temel unsurlara tabi hale getirecekti. Bu iddianın gerçek bir gerekçesi yoktur. Ben bu bölümde yöneticilerle ulema arasındaki ilişki biçimlerini ve bu bağlamlarda hukuk temalarının ve kavramlarının geçirdiği dönüşümleri sergilemeye çalıştım. Gelecek bölümde devletin, hukukun ve dinin, modernite süreçlerindeki temel dönüşümlerini ve hukukun devlete nihai olarak eklemlenmesini ele alacağız.

29 Gellner'in iddialarının bir eleştirisi için bkz. Zubaida 1995. İslâm siyaseti hakkında özcü iddiaların bir eleştirisi için bkz. Zubaida 1993: 121-82.

Dördüncü Bölüm

Reform Çağı: Hukukun Devlet Kontrolüne Girmesi

Şeyhülislâm Abdülkâdir Şeyhî Efendi'nin bir fetvası.

Bu bölüm 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyılın ilk kısımlarındaki reform süreç ve fikirleri ile bunların hukukun ve kurumlarının gelişimine etkisini ele alacaktır ve Osmanlı toprakları üzerinde yoğunlaşacaktır. Ancak sonuçta bütün bölgeyi etkileyecek olan reformların temel merkezi olması hasebiyle Mısır'a da atıflarda bulunacaktır. İran'daki modern gelişmeler daha sonra vuku bulmuştur ve gerçek etkisini ancak 20. yüzyılda gösteren daha yavaş bir seyir izlemiştir. Bunlar aynı zamanda farklı siyasi ve dini zeminlerde gerçekleşmiştir. Burada zaman zaman İran'a referanslar yapılacaktır, fakat İslâm Cumhuriyeti'nin son zamanlardaki gelişmelerine bir arka plan olarak bu konu detaylı bir şekilde Altıncı Bölüm'de işlenecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun varisleri olan ulus devletlerin hukuk sistemlerindeki reformların kurumsallaşmasının aile hukuku konusundaki örnekleriyle bu bölüme son verilecektir. Reformların tümünün temel yöneliminin dini kurumlarda kalan yasal otoriteyi uzaklaştırıp, tarihî şeriat geleneğindeki hukuki çoğulculuğa son vererek, hukuku standart kanun haline getirilmiş bir devlet hukuku yapma çabası olduğu görülecektir.

OSMANLI REFORMLARI

Avrupa iktidarının askeri ve ekonomik alanda yükselişe geçmesi İslâm dünyasındaki ve özellikle Osmanlı topraklarındaki yöneticileri ve seçkinleri birtakım radikal reformları yeniden düşünmeye zorladı. Avrupalı güçlerle yapılan savaşlardaki askeri yenilgiler ve 18. yüzyılda Fransa, İngiltere ve Rusya'ya artan bağımlılık, İslâm'ın ve geleneksel kurum ve pratiklerin mutlak üstünlüğü noktasındaki kesin inancı zayıflattı. İmparatorluğun temel askeri güçlerinin çöküşü ve acizliği ise tamamıyla meydandaydı. Yeniçeriler etkili bir savaş gücü olmaktan çoktan çıkmışlardı, üyelerinin çoğunluğu, alayları (ocak) ticaret loncalarıyla uyuştuğu müddetçe kent ticaretinde ve zanaatında yer almışlardı. Hamiline, askeri maaşı alabilme yetkisi veren belgenin, asker olmayan satıcılar ve alıcılar arasında dahi ticareti yapılıyordu. Yeniçerilerden kurtulmak suretiyle orduyu modernleştirme yönündeki mesela askeri mühendislik okulları ve birimleri kurulması gibi hareketler 18. yüzyıl boyunca devam etti. Bu hareketler yüzyılın sonunda, III. Selim'in saltanatında, modern Avrupa standartlarında Nizam-ı Cedit adı verilen yeni bir ordunun kurulması teşebbüsü ile zirve noktasına ulaştı. Bu adıma, o dönemde İstanbul'un kent mekânına hâkim olan, hepsi eski düzenin iktidar seçkinleri olan ulema, derebeyler ve ayan (vilayetlerin ileri gelenleri) gruplarıyla ittifak içinde olan yeniçeriler tarafından şiddetle karşı çıkıldı. Bütün yenilikler, özellikle Avrupa yöntemlerini takip edenler, dine aykırı ve şeriata ihanet olarak addedildi. Reformlara direniş, 1807 yılında Selim'i yerinden eden ve idam edilmesine sebep olan, aynı zamanda onu takip edenlerin ve destekleyenlerin de katledildiği bir isyan ile sonuçlandı. Onun varisi II. Mahmud da reform projesini sürdürdü, fakat 1826 yılında yeniçerilerin mağlup olmalarını ve katledilmelerini sağlayan daha gizli bir planlama ve askeri güçlerin yeniden bir hizaya dizilmesi sayesinde. Bu, Osmanlı topraklarında reform çağının ve modern bir devletin oluşumunun başlangıcıydı.[1]

1 Bu olayların değerlendirmesi için bkz. U. Heyd 1961; R. L. Chambers 1978; Niyazi Berkes 1964/1998: 23-50.

II. Mahmud'un reformları, Mısır'daki Mehmed Ali'nin başarısıyla aynı zamana denk geldi ve kısmen de onu tahrik etti. Bu askeri maceraperest, Mısır'da çoğu yönden Osmanlı iktidarından bağımsız olan ve askeri açıdan ondan daha üstün olan kendi hanedanlığını oluşturmuştu. O zenginlik ve onun vasıtasıyla askeri üstünlük elde etmek olan geleneksel hanedanlık hedefleriyle, Avrupalı teknik ve personelin desteğini de alarak, ekonomiyi işletmede ve askeri örgütlenmede giderek artan modern yöntemlerle birleştirdi (Marsot 1984). Mısır'daki ve Osmanlı topraklarındaki bu reformlar, devletin modern şekilleri ve yeni siyaset anlayışları yönündeki idari, mali ve hukuki reformlar için bir çerçeve oluşturmuş oldu.

19. yüzyıl Osmanlı reformlarının tarihi, kabaca üç döneme ayrılabilir: Mahmud'un hükümranlığındaki ilk dönem reformları, sultanın ve onu destekleyenlerin yeni devlet, kurumlar ve hukuk fikirlerine sarılmaları; çoğunlukla Avrupa baskısı altında idari, hukuki ve mali reformların gerçekleştirildiği Tanzimat dönemi ve son olarak Avrupa hukuk kodlarının ve usulünün temel unsurlarına uyum sağlanması ve onların benimsenmesi. Bu dönem, şeriatın unsurlarının da kanunlaştırılarak devlet hukukunun içerisine sokulduğu, hukukun devlet kontrolüne girmesi yönünde kararlı bir dönemdi. 1876 Anayasası'yla Tanzimat dönemi sonuçlanırken, onu takip eden aşamada reforma ve anayasacılığa tepki dönemi oluştu. Bu tepki Avrupa hâkimiyetine karşı, Sultan Abdülhamid'in ideolojik bir pan-İslâmcılık taraftarlığının da teşvik ettiği bir şeydi. Fakat bu ideolojik ve siyasi tepki devlet iktidarının devam edegelen merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi ile süregelen reformları durduramadı. Öyle ki bu devlet iktidarı süratle devam eden sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşüm kuvveti ile ve aynı zamanda, daha önceki gelişmelerin ve dünya piyasalarının ve süreçlerinin tesiri ile harekete geçirilmiş durumdaydı.

Mısır'da Mehmed Ali önderliğindeki reformlar, başlangıçta Osmanlı merkezindekilerden daha az önemli olmasa da, hanedanlık çıkarı şeklinde bir başka mantığı takip etti. 1840'tan sonra Avrupa etkisi ve hâkimiyeti, bu ülkede de benzer roller oynadı ve sonunda 1882 yı-

lında, ülkenin fiili olarak İngiltere tarafından sömürgeleştirilmesine ve hukuki yenilikler eşliğinde Avrupalı güçlerin finans ve yönetim üzerinde denetimine yol açtı.

Tanzimat'ın nihai ekonomik etkisi Osmanlı topraklarının, çok küçük engel veya sınırlama ile, Avrupa ticaretine açılmasıydı (korumacı tedbirlerin yeniden oluşturulması yönündeki bürokratik çabalar 1860 yılından sonra çok az başarı sağladı: Quataert 1994: 763). Eski koruma tedbirleri olan tekeller, geçiş vergileri, vergiler ve gümrük tarifeleri, Avrupalı tüccarların rahatlıkla ulaşımını sağlayacak şekilde, büyük oranda ortadan kaldırılmıştır (Quataert IV. Kısım 1994: 759-944). Giderek daha fazla borçlanan devlet, Avrupa maliyesine daha bağımlı ve ona karşı daha hassas hale gelmiştir. Ulaşım ve iletişim altyapılarındaki gelişme bu açılmaya yardım etmiştir: Vapur, daha sonra tren yolları ve özellikle telgraf hatları 1860 yılında İstanbul ile Londra arasındaki iletişimi tesis etmiş ve bunlar ülkenin geri kalanına doğru da genişlemeye devam etmiştir. Bu gelişmelerin İmparatorluğun yerli Müslüman nüfusu açısından sonuçları, çoğunlukla feci olmuştur. Belirli tarım alanları fayda sağlamıştır, fakat dış pazarlara giderek daha çok büyüyen bir bağımlılık şeklinde bir bedel ödeyerek. Vilayetlerdeki ve kırsal kesimlerdeki sanayi, zanaat ve loncalar, Avrupalıların ve onların Müslüman olmayan Osmanlı birliklerinin ve temsilciliklerinin üstün geldiği bu serbest ticaret ve kolay ulaşım dolayısıyla mahvolmuşlardır. Yeniçeri ocağının 1826 yılında kaldırılması, esnaf ve zanaatkârları onların korumasından mahrum bırakmış ve böylece bu kesimlerin tekelleri zayıflamıştır. Fakirleşmiş köylüler, hastalığa henüz yakalanmamış şehirlerde bir çare aramışlardır. Bu nedenle, siyasi retoriğinin görünüşteki özgürleştirici hamlesine rağmen, halk sınıfların çoğu kesiminin Tanzimat'ı ve onların getirdiği Avrupa etkilerini ve modellerini kutlamaları için çok az nedenleri vardır. Bu gelişmeler sırasında kızgınlığın ve tepkinin çoğu halk seviyesinde depolanmıştır.

Genel olarak Tanzimat'ın siyasi ve idari noktadaki esas sonucu, devletin artan merkezileşmesi ve denetimi ile bürokrasinin hacminde,

etki alanında ve iktidarında birlikte seyreden bir büyümeydi. Yüzyılın sonu itibariyle temel devlet idaresi ve maliye memurlarına ilaveten devletin, hastaneler, devlet okulları, tarım okulları ve model çiftlikler, otoyollar, telgraf ve demiryolları alanındaki işlerini yürüten yaklaşık 500.000 sivil memurun olduğu hesaplanmıştır (Quataert 1994: 765). Çok önemli olarak, bunlar (daha önceki yönetimleri niteleyen kişisel bağlantılardan farklı olarak) kurumsal mevkileri ve güçleri olan 'modern' memurlar konumundaydı. Onlar, meslek erbabı, ordu subayları ve bazı iş sektörleri ile birlikte, modern orta sınıfı ve modernleşme ve sekülerleşme kadrolarını oluşturuyorlardı. Aynı zamanda Jön Türkler hareketinin liderleri ve ekibi de onlardandı. Tanzimat dönemi boyunca bu merkezi idare, diğer iktidar seçkinleri üzerinde güç ve denetim kazanmıştır. Askeri reformlar her ne kadar dış savaşlarda parlak bir başarı kaydetmemişse de onlar, vilayetler ve onların elit tabakası üzerinde merkezi iktidarı oluşturmanın araçlarıydılar. 19. yüzyılın ortalarına kadar geniş özerkliklere sahip olmuş ayanlar ve derebeyler, pek çoğu iktidar tacirliği ve makam satıcılığına –merkezi hükümetin kırmayı başaramadığı bir uygulama– dayanan yerel iktidarlarını sürdürseler de, kesin olarak devletin ve onun merkezî olarak atadığı memurlarının denetimi altına girdiler (Quataert 1994: 769). Kürt ve Arap vilayetlerinde ise göçebe kabileler, yeni askeri güçlere ve ulaşım ve iletişimdeki gelişmelere kesin olarak tabi hale getirilmişlerdi. Bu, sözkonusu vilayetleri sakinleştirmek ve yerleşmiş tarım nüfusunun güvenliğini ve üretkenliğini çoğaltmak yolunda önemli bir adımdı.

Uluslararası ve bölgesel seviyelerde ise, bu yüzyıl boyunca ve I. Dünya Savaşı'nda yıkılışına kadar imparatorluk büyük toprak kaybı ve mali zayiat yaşamıştır. Yüzyılın başında Mısır'ın kaybedilmesini, Avrupa sınırlarındaki toprakların kaybedilmesi izlemiştir: Sırbistan 1817'de, Yunanistan 1828'de, Romanya ve geri kalan Balkan vilayetlerinin çoğu 1856 ve 1878'de vb. (Quataert 1994: 767). Bunlar ekonomik açıdan en gelişmiş ve en üretken vilayetlerdi ve en büyük vergi geliri kaynağıydı. Bu vilayetlerden gelen Müslüman mülteciler yeniden Anadolu'ya ve bazıları da Arap topraklarına yerleştirilmişlerdi. Bu, bir

İslâm milliyetçiliği oluşumunu doğurarak Avrupa etkilerine ve modellerine karşı öfke meydana getirdi ve bu hisleri tahrik etti.

Abdülhamid'in anayasacılığa ve Avrupa modellerine karşı pan-İslâmcı düşünceye başvurması, ekonominin kötüye gidişinden zarar gören nüfusun pek çok kesimiyle birlikte halk düzeyinde hazır bir karşılık buldu. Toprak kaybedilmesi ve mültecilerin vatanlarından sürülmeleri, Avrupa ve Hıristiyanlık karşıtlığını artırdığı gibi İslâm milliyetçiliğine ve geleneğe başvurulmasını daha da kuvvetlendirdi. Ne var ki Abdülhamid'in İslâmî yönelimi büyük ölçüde ideolojik seviyeyle sınırlı kaldı. Devlet reformları hızla devam etti ve merkezi hükümetin güçleri ve denetimleri Abdülhamidçi otokrasinin temel dayanağı oldu. Tanzimat'takinin aksine bu aşama, Müslüman yöneticinin meşruiyeti hakkındaki geleneksel bir prensip doğrultusunda, ileri gelen yöneticilerin ve devlet adamlarının, sultanın iktidarına sıkı sıkıya bağlanmalarına sahne oldu.[2]

SİYASİ VE HUKUKİ KAVRAMLAR

19. yüzyıl reformlarının rotası, siyasi otorite, devlet ve hukuk alanına yeni kavramlar ve uygulamalar getirmiştir. Bunlar, dini ve dünyevi otoriteye sahip bir sultan-halifenin yönettiği hanedanlık imparatorluğunun, bir ulus devlet başlangıcına dönüşmesi şeklindedir. Bu unsurların oluşumu aşağıdaki anlayış değişimlerini içermektedir.[3]

Birincisi, hükümetin mutlak hükümranlıktan, sultanın iradesinden ve aynı şekilde şeriat ve bu alandaki görevlilerin dini otoritesinden ayrılmasıydı. Bu süreç Mahmud döneminde adalet kavramının, yöneticinin rızası ve şeriat hükümleri dışındaki bir adalet biçimi olarak ortaya çıkması ve rasyonel fayda düşüncesini gözeten kurumların kanun yapma sürecinin bir parçası olmasıyla başladı (Berkes 1964: 94-99). Bu kavramı besleyen kurum, hukuki reformlarda önemli bir rol oynamış olan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye idi. Bu çok önemli bir kavramsal ve

2 Abdülhamid dönemi hakkında bkz. Deringil 1998.

3 Bu kısım Niyazi Berkes'in önemli çalışmasına dayanmaktadır 1964/1998. Aynı zamanda bkz. Mardin 1989, özellikle 3. bölüm.

kurumsal adımdı. Çünkü yasama otoritesini, bir yandan kutsal kaynaklardan, öbür taraftan da hükümdarın isteğinden uzak resmi bir kuruma veriyordu. İşin esasında hükümdar, hukukun bağlayıcılığı altına alınıyordu. Tanzimat yönetimindeki daha sonraki gelişmeler, bu otoriteyi Şura-yı Devlet'e vermişti ve devlet kurumlarının tafsilatlı bir incelemesi, adı geçen bu Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'yi, temel anlayışı hukuku devletin sorumluluğuna vermek olan Adalet Bakanlığı'nın bir parçası kılmıştır. Diğer bir adım, sultanın mutlak vekili olan Sadrazamlık (baş vezir) dairesini, o bölüme ait net bir şekilde belirlenmiş işlevlere sahip belirli sayıdaki bakanlarla işbirliği içerisinde olan bir başvekil, (başbakan) lehine, ortadan kaldırmaktı. İsim daha sonra yeniden verildi, fakat kabine hükümetinin yeni anlayışı bağlamında. Bir danışma konseyi, Meclis-i Umur-i Nafia, adıyla bariz olarak fayda (nafia: faydalı) kavramı merkezli oluşturulmuştu (Berkes 1964: 98).

İkinci bir değişim, dini işlevlerin ve kurumların devlet işlevlerinden ayrı olarak tanımlanmasıyla dinin tedrici olarak devletten ayrılmasıydı. Mahmud'un hükümranlığında şeyhülislâm dairesi de dönüşüme uğradı; şeyhülislâm geniş bir iktidar ve faaliyet alanına sahip bir baş müftü ve saray ileri geleni konumundan, şeriat mahkemeleri sorumlusu olarak dini bir kurumun yöneticisine dönüştü (Berkes 1964: 98). Dini mahkemelere ve onların hukukuna, ayrı bir kurumsal yapı verilerek bunlar açık bir şekilde reform sürecinin dışında tutuldu. Ama süreç içerisinde din alanının dışında ayrı bir yönetim, yasama ve hukuk alanının olduğu açıkça kabul edildi (Mardin 1989: 105-10).

Üçüncüsü, 'vatandaşlık' yani bütün tebaanın kanun önünde eşit olduğu düşüncesini içeren yeni adalet fikrinin meydana çıkmasıydı. Bu, Müslüman olmayanların alt statüde ve hukuki engellemelerinin olduğunun kabul edildiği şeriat doktriniyle ve aynı şekilde örgütlenmiş birliklere farklı statüler öngören Osmanlının geleneksel hukuki imtiyazcılığı ile da açıkça çatışmaktaydı. Aslında yüzyıllar boyunca devam eden genel Osmanlı uygulamasında, birliklerin konumları bireylerin konumlarının üzerindeydi. Vergilendirmede, hukuki sorumluluklarda, aile hukukunda ve hatta bazı vakalarda toplu cezalarda birey, büyük

oranda bir örgütlenmiş birliğe olan üyeliğiyle hukuki bir kişilik haline gelmekteydi. Öyle ki bu birlik dini bir millet, bir lonca, bir köy veya bir kabile olabiliyordu. Ayrıca ordudaki askeri sınıfın ve sultanın sivil hizmetlilerinin, genel tebaa (reaya) bünyesinden farklı olarak özel bir ayrımı ve imtiyazı vardı. Aynı şekilde (Sünni) Müslüman olan ve olmayan arasında, ulema sınıfı ve 'sıradan' nüfus arasında da böyle bir ayrım sözkonusuydu. Kanun önünde eşitlik fikri ve daha sonra bununla ilgili gelen hükümler, tüm bu ayrıcalıkları ve imtiyazları tehdit etmiş oldu. Bu fikirler ve bunları uygulama yönündeki bazı adımlar Mahmud döneminde başladı, fakat tam anlamıyla Tanzimat fermanlarında geliştirildi.

Tanzimat reformlarını ilan eden ve tanımlayan iki ferman bulunmaktaydı: 1839'daki Hatt-ı Şerif ve daha sonra 1856'daki Hatt-ı Hümayun. Her ikisi de idari, askeri ve mali reformları tasvir eden saltanat kararnameleri biçimindeydiler; fakat aynı zamanda tebaanın hakları ve korunması hakkındaki ilkelerin genel duyurusunu da yapmaktaydılar. Bu kararnamelerin oluşturulması ve uygulanması, Reşid Paşa ile başlayıp onun talebeleri Ali Paşa ve Fuat Paşa ile devam eden, yeni devlet ve bürokrasi adamlarının çalışmalarıydı.[4] Bu kararnameler kısmen Avrupalı güçlerin baskısıyla yayınlandı. Maddelerinin çoğunluğu, Avrupalı güçlerin imparatorluğun iç işlerine müdahale etmelerini durdurmak için, onların önemsedikleri konularla Osmanlının da ilgilendiğini göstererek onları ikna etmeyi amaçlamıştı. Konulardan biri Hıristiyan tebaaya karşı tutum olup, kanun önünde eşitliğin ilan edilmesiydi. Daha ayrıntılı olan 1856 fermanı, askeri hizmet işlerinde, hukukun yönetiminde, vergilendirmede, eğitim kurumlarına kaydolmada, kamuda işe alınmada ve toplumsal saygı noktasında eşitlik ilkesini getirdi. Kişilere din, sınıf veya ırk temelli olarak hakaret etmek veya alçaltıcı ithamlarda bulunmak yasaklanmıştı (Davison 1973: 55-56). Ortak bir vatandaşlık kavramı getiriliyor gibi görünmekle birlikte (her ne kadar hâlâ vatandaş değil de 'tebaa' kavramı kullanılıyorsa

4 Tanzimat reformlarının tarihi hakkında bkz. Roderick Davison, 1973.

da, herkes sultanın eşit çocukları olmuşlardı), ferman Hıristiyan ve Yahudi toplulukların millet sistemini ortadan kaldırmadı,[5] fakat onu ıslah etmeye çalıştı. Millet unsurunun otoriteleri özellikle de dini kurumlar hiyerarşisi, sistemin kaldırılmasına karşı gelmekteydiler ve Avrupalı güçler tarafından da destekleniyorlardı. Bunlar paradoksal bir biçimde hem eşitlik çağrısı yapıyorlar hem de ayrı kimliğin ve özerkliğin devam etmesini istiyorlardı. Milletlerle ilgili reformda, din adamı olmayan halk unsurlarının da dahil olacağı ve böylelikle din adamlarının keyfi otoritesinin sınırlandırılacağı temsilciler konseylerinin oluşturulması da yer aldı. Bağlılarından elde ettikleri gelirler ve kilise maaşından oluşan din adamlarının mali imtiyazları da sınırlandırılarak sabit maaş şekline dönüştürüldü. Hıristiyan Ortodoks ve Katolik mezheplerinden olan Avrupa ve özellikle Amerikan elçilik görevlileri arasından Protestanlığa geçişler, bazı durumlarda ayrı millet oluşumu olarak kabul edilerek tanındı. Mesela hem Ermeni hem de Yunan Katolik milletleri vardı ve Ermeni Protestanları da daha sonra kendi örgütlerini oluşturdular.

Çoğunluğu oluşturan Müslüman nüfusun bu eşitlik hükümlerine yönelik tepkisi ağırlıklı olarak düşmanca, Müslüman olmayanların tepkisi ise farklı farklıydı. Müslümanlar ve çoğu ulema, bir İslâm Devleti'nde Müslüman olmayanlara daha alt statü; Müslümanlara ise üstünlük ve ayrıcalık vermiş olan şeriat hükümlerini ihlal olarak gördükleri bu düzenlemelere şiddetli bir biçimde kızdılar. Onların kızgınlıklarını ateşleyen şey fermanların Hıristiyan-Avrupa baskısı altında yapılmış olması gerçeği idi –ki onlar kesinlikle, imparatorluğun yıkılmasının ve Müslüman nüfusunun perişan hale getirilmesinin arkasındaki faktör idiler–. Uygulamada ise bu eşitlik fermanı, Osmanlı topraklarının çoğunda 'geçerliliği olmayan ölü bir kanun' idi. Müslüman olma-

5 'Millet' genel olarak 'ulus' için kullanılan bir kavramdır, daha özel bir kullanımda dini toplulukları ifade eder. Osmanlıların 'millet sistemi', Hıristiyan ve Yahudi topluluklarının, onların özel ve ailevi meseleleri hakkında hüküm veren kendi dini hiyerarşilerinin ve kiliselerinin otoriteleri altındaki toplu yapılar olarak düzenlenmesini ifade etmektedir. Çoğunlukla bunlar toplu vergilendirme birimleridir de.

yanlar açısından bakıldığında, din adamları ve geleneksel liderler, iktidarlarının ve imtiyazlarının sınırlandırılmasına ve o dinin halkları üzerindeki otoritelerinin zayıflamasına çok öfkeliydiler. Dahası:

> Müslüman olmayanlar arasında önde gelme özelliklerini kaybedeceklerinden korkan Yunan hiyerarşisi, yalnızca bu geleneksel ayrıcalığa müdahale edilmesinden değil aynı zamanda eşitlik üzerine yapılan genel vurgudan da hoşlanmadı. Bazı Yunanlıların şöyle dediği kaydedilmiştir: 'Devlet bizi Yahudilerle aynı kefeye koyuyor!' [...] İzmit'in Yunan başpiskoposuna atfedilen şu dilek, büyük ihtimalle Hatt-ı Hümayunun Osmanlı Devleti'nde törensel bir şekilde okunmasının ardından kırmızı atlas kılıfına geri konulduğunda dile getirilmiştir: 'İnşallah o bu kılıftan bir daha çıkmaz' [Davison 1973: 59].

Müslüman olmayanların geneli tarafından en çok sevilmeyen 'eşitlik' unsuru, askeri hizmet idi. Fakat bu yükümlülükten maddi bir meblağ karşılığında muaf tutulma imkânı da bulunuyordu. Pratikte 20. yüzyılın başlarına kadar, birkaç Yunan denizcisi dışında çok az gayrimüslim, askeri kuvvetlerde hizmet verdi.

Bu eşitlik beyanlarının önemli bir sonucu, tekil din ve toplum kimliklerinin üstünde, ortak bir Osmanlı milliyeti kavramının gelişmesiydi. Bu hanedanlık imparatorluğundan ulus devlete geçişteki zihinsel değişimin temel bir unsuruydu.

Dördüncü değişiklik, kamu hukukunun doğmasıydı: Devletin bürokratikleşme sürecinin bir parçası, kamu görevi, yönetim kuralları ve kamu hizmeti tanımlayan düzenlemelerin gittikçe artan bir şekilde yazıya geçirilmesiydi. II. Mahmud'un döneminden beri, düzenlemeler yazılıyordu ve atamalar ilk Türk gazetesi olan resmi gazetede duyuruluyordu. Saray memuriyetleri de dahil olmak üzere geleneksel meslekler ortadan kaldırıldı. Resmi görevlilere, onların üstünde yaşatma ve öldürme gücüne sahip olan sultanın keyfi iktidarına karşı, yasal güvenlik ve teminatlar verildi. Bu, öldüğünde resmi bir görevlinin mülkünün müsadere edilmesi uygulamasının kaldırılmasını da içermekteydi. Mahmud, maaşları düzenli olarak ödeyerek rüşveti ortadan kaldır-

maya çalıştı, fakat başarısız oldu. Sivil görevlilerin hiyerarşisi de yeniden sınıflandırıldı. Gördüğümüz gibi bakanlıklar da, Avrupa modeliyle fonksiyonel bakanlıklar ve bir kabine sistemine göre yeniden düzenlendi (Davison 1973: 27-28). Tanzimat dönemindeki daha sonraki gelişmeler, bu resmileşme süreçlerini daha ileriye götürdü ve bazı temsil ilkeleri getirdi. Hatt-ı Hümayun, Müslüman ve gayrimüslim delegeleri içeren ve onlara tartışma özgürlüğü temin eden vilayet ve topluluk temsil konseyleri belirledi. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye gayrimüslim temsilcileri içermekteyken, millet konseyleri de halktan insanları içermekteydi (Davison 1973: 57).

Yeni anlayışlar bu değişimlere eşlik etti. Şeriat'tan yani adet ve gelenekten ayrı olarak bir kamu hukuku kavramı doğdu. Bu kavram, her ne kadar yönetici tarafından kanunlaştırılsa da, yöneticinin iradesinin tezahürü değil de, bir hukuki gerekçeye dayanmakta, esas olarak da fayda, toplumsal kalkınma ve ilerleme mantığı taşımaktaydı (Berkes 1964: 132-35). Bunlar modern 'devletlik' yani bir nüfusu idare etmek, onun zenginliğini ve üretkenliğini daha ileriye götürmek amacını taşıyan bir devlet anlayışının başlangıcıydı. Eğitim, sanayi ve iktisadi politika, bunların hepsi, bürokrasi ve hukuk tarafından yerine getirilip düzenlenecek devlet işleri olarak ortaya çıkıyordu. Bu gelişmelerin ardındaki zihniyet, belki de en iyi, daha önce de değindiğimiz, fayda kavramını somutlaştıran Meclis-i Umur-i Nafia (Faydalı İşler Heyeti) ismiyle ifade edilmiştir. O halde, Mahmud dönemi, Tanzimat'ın gelmesi için gereken sahneyi kurdu. Bu, geleneksel bir adil hükümdar fikrinin tebaanın refahını içermediği anlamına gelmez: Gerçekte bu sürekli olarak, adil hükümdarın faziletiyle ilgili dindar formülün bir parçası olmuştur. Ama bu her zaman, İkinci Bölüm'de tartışılan hükümdarın kişisel iktidarını ve adaletini gösteren mezalim mahkemeleri gibi gelişimini tamamlamamış kurumlar aracılığıyla ifadesini bulan yöneticinin iradesi ve fazileti üzerine kurulmuştur.

Beşinci değişim, ön-milliyetçilik (imparatorluğun insanlarının bir ulus devlet tarafından yönetilecek bir Osmanlı ulusunu oluşturduğu fikri) idi. Gördüğümüz gibi bu kanun önünde eşitliğin getirilmesiy-

di. Hıristiyan güçlerin desteklediği Hıristiyan nüfusların milliyetçi hareketleri sonucu toprak kaybedilmesi, bir nevi popüler İslâmî milliyetçiliğe yol açtı. Yöneticiler ve bürokratlar artan bir tarzda, devlet meşruiyetinin ve hareketinin arkasına halkın duygu ve desteğini almaya ihtiyaç duydular: '19. yüzyıldan sonraki bazı zamanlarda Osmanlı iktidar sahipleri, şimdiye kadar sadece itaat etmelerini istedikleri toplumdaki bu unsurlarla ilgi ve alaka oluşturmaya giderek daha çok ihtiyaç duydular' (Deringil 1998: 45). Reform ve modernleştirme mantığıyla işleyen ve halkın İslâmcı milliyetçiliğinin aksine hareket eden Tanzimat devleti için bu kolay değildi. Bu gerilimde Müslüman bir halk ve devlet için neyin doğru ve meşru olduğunun sembolü olan şeriat, gerilime ideolojik bir tını kattı. Yöneticiler bir yandan şeriat ve onun kurumları düşüncesinden tedrici olarak uzaklaşırken ya da onu izole hale getirirken, bir yandan da hitabelerde onu yüceltmeye ve reformlarının uygunluğunu onun emirleriyle dile getirmeye kendilerini mecbur hissettiler. Tanzimat dönemindeki ön-milliyetçilik, daha çok Rus Çarı ve Avusturya-Macaristan'daki Habsburglar örneğindeki gibi (Hobsbawm 1992: 73), milliyetçiliği yukarıdan empoze eden bir hanedanlık devletini içermekteydi. Böylelikle hanedanlık vatandaşların ortak bir vatana bağlılıkları olduğu bir ulus devlette hâkimiyetini yeniden temellendirmiştir. 'Vatandaşlar' açısından ise bu ilgi ve alaka, çoğunlukla onların, Müslümanlara karşı yapılan haddi aşma kavramlarıyla ifade ettikleri sorunlarına yöneldiği müddetçe başarılıydı. Abdülhamid'in halk düzeyindeki başarısı tam olarak, İslâmcı milliyetçiliği devlet ideolojisi olarak benimseyip, onu devletin merkezileşmesinde ve denetiminde bir araç olarak kullanması ve aynı zamanda buna imparatorluk dışındaki Müslümanlarla ilgilenmeyi dahil ederek bu gerilimin üstesinden gelmiş olması sebebiyledir. Bu konulara biraz sonra döneceğiz.

TANZİMATIN HUKUKİ REFORMLARI

1856 Hatt-ı Hümayun'u bir önceki Tanzimat fermanı 1839 Hatt-ı Şerif'inde beyan edilen taahhütleri ve ilkeleri tekrarladı, ayrıntılandırdı ve genişletti. Her ikisi de özellikle iltizamın (tax farming) ve rüşvetin

ortadan kaldırılması konularında yerine getirebileceklerinden daha fazlasını taahhüt ettiler. Bu fermanların Avrupa baskısıyla ilan edilmiş olması dolayısıyla (fakat saray ve bürokrasiden yerli kökleri de yok değildi: Deringil 1998: 45-46), maddelerinin çoğu Avrupa'nın ilgilendiği konular hakkındaydı. Bunlar başlıca Hıristiyan toplulukların işleri, kanun önünde eşitlik, askeri hizmette eşit sorumluluk, vergilendirmede ve adaletin yönetiminde, okullara kayıt ve kamu mesleklerinde işe alınma gibi hususlarda eşitlik idi. Hakareti yasaklayan özel bir madde resmi görevlilerin veya tekil kişilerin herhangi bir sınıf veya dine karşı alçaltıcı lakaplar kullanmalarını yasaklamıştı (en meşhur lakap gâvur, kâfir idi). Hassas bir mesele olan İslâm dininden dönme suçuyla ilgili fermana, ek olarak bir not kondu: Bu ölümle cezalandırılmayacaktı (Davison 1973: 55) –ve muhtemelen böyle hiçbir ceza verilmemişti. Ferman, Müslümanların ve gayrimüslimlerin yer aldığı davaları dinleyecek ve bütün dinlerden şahitlerin eşit statüde olacağı (ki bu diğer mahkemelerde eşit olmadıklarını ima etmektedir) karışık mahkemelerin oluşturulmasını tasvip etti. Diğer konularda, ikinci ferman idari ve mali reformları ve rasyonelleşmeyi, yıllık bütçelere bağlı kalmayı, bankalar kurmayı ve çok önemli olarak ceza ve ticaret kanunları oluşturmayı taahhüt etmişti.

İki ferman arasındaki ilginç bir farklılık da şuydu: İlk ferman, şeriatı ve imparatorluğun şanlı geleneklerini yücelten atıflarla dolu iken, sonraki ferman neredeyse tamamen bu atıflardan arındırılmıştır. Belki bu arındırma, seküler devlet adamlarının artan nüfuzunun ve kendilerine güvenlerinin yansımasıdır. Fakat şu da bir gerçektir ki ferman o sırada gerçekleştirilen Paris Konferansı'nın doğrudan etkisiyle ilan edilmişti (Davison 1973: 54-56).

Hukukun kanunlaştırılması da dahil olmak üzere Tanzimat'ın taahhüt ettiği hukuki reformlar, çok ciddi zihniyet değişimleri getirmiştir. Gördüğümüz gibi Mahmud'un döneminden itibaren, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye şeklinde, kişisel olmayan, kurumsal ve din dışı bir hukuki bünye oluşturulmuştu. Bu, hem ilâhi hukuk olan şeriatın, hem de her bir yöneticinin iradesi olan kanunun ilkelerinden

önemli bir kopuş demekti. Gerçekte hukuki reformun ifade ve ilke olarak içerdiği anlam, bizzat hükümdarın da kanunun bağlayıcılığına tabi olması demekti. Her ne kadar 1839 fermanı ve daha sonraki pek çok ifade şeriata bağlılığı ifade etmişse de, reform süreci şeriattan tedrici ayrılıklar ihtiva etmektedir. Kanun önünde eşitlik vurgusu da, keyfi fermanların ötesine geçen kanunlaştırma ve rasyonelleştirme yönünde ve yasama sürecini yöneten bir üst hukuk anlayışına doğru ilerledi. Mantık olarak bu, siyasi ve entelektüel seçkinlerin bazı kesimlerinin muhalif istekleri olan bir anayasa fikrine doğru yönelecek ve bu göreceğimiz üzere 20. yüzyılda zorluklarla dolu bir kariyer çizgisine sahip olacaktı.

Adli Kurum ve Yargılama Usullerinde Reform

Kanunlaştırmada ve kurumsal yenilenmede ilk adım, 1838 Ticaret Anlaşması'nı takiben bir ticaret kanununun ortaya konmasıydı. Kanun başlangıçta Avrupa pratiğine göre hükmeden, gayri resmi olarak tüccarlar tarafından oluşturulmuş ve daha sonra 1847 yılında karma mahkemeler içerisinde resmileşen ticaret mahkemelerini de ortaya çıkarmıştı (Berkes 1964: 161-62). Söz konusu mahkemeler, kapitülasyon imtiyazlarına sahip olan Avrupalı güçlerle yapılan anlaşmayla oluşturulmuştu.[6] Bu özel mahkeme 10 Müslüman Osmanlı, 10 gayrimüslim Osmanlı ve 10 yabancıdan meydana geliyordu. Bunlar aşamalar halinde ilerleyerek resmileştiler ve kanunlaştılar: 1807 tarihli Fransız hukukundan alınan Ticaret Hukuku, 1850 yılında yürürlüğe kondu; daha sonraki kanunlar ve usuller, mahkemelerin Ticaret Bakanlığı'na karşı sorumlu düzenli mahkemeler haline geldiği 1861 ve 1863 yıllarında eklendi. Bunlar şeriata ve kanuna başvurulmaksızın işleyen ve gördüğümüz gibi eşitlik temelinde gayrimüslimlerin şahitliğini de kabul eden ilk mahkemelerdi. Şeriat modelindeki, tüccarların kendi işlerini bizzat düzenleyebilme serbestliği kavramıyla meşrulaştırılmıştı.

6 'Kapitülasyonlar' altında Avrupalı güçlerin vatandaşları, kendi kanunlarına göre kendi konsolosları tarafından yargılanma ve böylelikle Osmanlı yargılama sistemine tabi olmama hakkı da dahil olmak üzere, özel hukuki imtiyazlara sahip oldular.

Fakat bir kere oluşturulmalarının ardından, modern mahkeme sistemleri genişledi ve sonunda bizzat şeriatın kanunlaştırılması da dahil olmak üzere şeriatın alanlarına da sıçradı.

Hukukun çeşitli modernizasyon süreçleri altına girdiği bir sonraki alan ceza hukukuydu. Gördüğümüz gibi geleneksel Osmanlı uygulamasında şeriatın cezai hükümleri büyük ölçüde kanun lehine göz ardı ediliyordu ve cezai vakalar çoğunlukla polis ve idari yapılar tarafından halledildiyordu. Fakat ceza hukukunun modernleştirilmesine sıra geldiğinde reformcular bu alanda şeriatın hukuk üzerindeki kuramsal iddialarıyla uğraşmak durumunda kaldılar. Bir ceza hukukunun oluşturulması yönündeki ilk adım II. Mahmud tarafından atıldı, fakat bu büyük oranda devlet görevlilerinin koyduğu ceza hükümleriyle sınırlı kaldı. Yüksek Mahkeme 1840 yılında bir ceza hukuku tanzim etti. Bu, modern ceza hukuku unsurlarının yanısıra, kısas ve diyet (ölüm ya da yaralamada ödenen bedel) konularındaki şeriat emirlerini de içermekteydi. Eşitlik ilkesi adil ve tarafsız bir muhakeme ve hukuk süreci gerçekleştirilmeksizin ceza vermeme ilkelerini teyit etti. Berkes'e göre bu kanun, zihniyetindeki modernliğe rağmen, 'fiillerin, cezaların ve yargılama usullerinin kurallarının çok titiz bir şekilde bir araya getirilmesinden ziyade, bir algı ve kavram koleksiyonu' olması yönüyle ortaçağ hukuk kitaplarının niteliklerini devam ettirmiştir (Berkes 1964: 163). 1851 kanunu da buna benzerdi. İkinci reform fermanının ardından 1858 yılında ise 1810 Fransız kanununun bir uyarlaması olan tamamıyla yeni bir ceza kanunu getirildi. Bu şekil ve içerik olarak daha modern olsa dahi ilk maddesi, onun şeriatın cezai hükümlerini feshetmediğini ve onun hükümlerinin sadece tazirin ve hükümdarın bu konudaki yetkisinin resmileştirilmesi olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle kanun kısas ve diyet hükümlerinin devam ettirilmesine etki eden maddeler barındırmaktaydı. Kanunun bu ikili yapısı pek çok karışıklığa ve muhalif iddialara yol açtı. Yeni kanun Tanzimat'la kurulan seküler nizamiye veya adliye mahkemelerinde uygulandı, fakat şeriat hükümlerini içeriyor olması davacıların davalarını şeriat mahkemelerine de götürebilmelerini mümkün kıldı. Bu tuhaflıklar ancak, 1868 yılında Adalet Bakanlı-

ğı'nın yetkisi altındaki ve şeyhülislâmın denetimi dışındaki yeni nizami sistemin en yüksek mahkemesi olan Divan-ı Ahkâm-ı Âdliye'nin altında, yargı sisteminin kısmi birliği sayesinde giderildi (Berkes 1964: 165). Nizamiye mahkemeleriyle getirilen yenilikler arasında genel savcı dairesi de bulunmaktaydı. Bu dairenin 'öylesine yepyeni bir işlevi vardı ki, bu durum çok fazla karışıklığa ve çok sayıda gülünç mahkeme sahnesinin ortaya çıkmasına yol açmıştı (Berkes 1964: 166). Gördüğümüz üzere şeriat mahkemesinden anlaşılan, bir tekil tarafın diğerine karşı açtığı bir davaydı. Genel savcı ise, kesin bir 'kamu yararı' kavramıyla devlet menfaati doğrultusunda kamusal bir işlev üstlenmişti. Bu nedenle böyle bir mesleğin tesis edilmesi hukukun devlet kontrolüne girmesi sürecinde önemli bir adım meydana getirmektedir.

Bu gelişmelerin baş mimarı hukuk reformlarında çok önemli bir rol oynamış ve İslâmî örneklik ve ilkelerde bu reformların gerekçelerini bulmuş olan Ahmet Cevdet Paşa'ydı. Cevdet Paşa (1822-95), bir ulema sınıfı üyesi iken 1866 yılında seküler bir bakan olarak alimlik statüsünden resmi olarak vazgeçmiştir (Berkes 1964/1998: 165; Davison 1973: 251). O Tanzimat'ı başlatan temel kişilerden olan Reşid Paşa'nın himayesindeydi ve modern görüntüsünün bir parçası olarak Fransızca öğrenen çok az ulemadan birisiydi. Şeriatın 'medeni' hukukla ilgili hükümlerinin Hanefi doktrini doğrultusunda kanunlaştırılmasıyla oluşan bir yasa olan Mecelle'yi hazırlayan komisyonun başıydı. Buna göre Cevdet, bir İslâmî referansla hukukun siyasallaşmasını meşru kılmak için fazlasıyla uygun bir Tanzimat devlet adamıydı. Seküler mahkemelerin İslâm'la uyuşabileceğini ve hatta bunun gerekliliğini iddia eden bir ortaçağ otoritesi araştırıp buldu. Bu Celaleddin Devvani'nin *Divan-ı Def-i Mezalim*'i idi (mezalim mahkemelerini referans almayı öneren bir başlık) (Berkes 1964: 165).

Medeni hukuk reformcular için, özellikle iktisadi alanda ve Avrupa ile giderek artan ticari ilişki açısından çok önemli bir sahaydı. Bu alanla ilgili ortaya atılan bir seçenek, daha sonra 1867'de başbakan olacak Ali Paşa'nın savunduğu, 1804 Fransız medeni kanununun (diğer adıyla Napolyon Kodu), en azından Fransız ticaret hukukunun

çoktan beri kullanıldığı karma mahkemelerde benimsenmesiydi (Davison 1973: 252). Bu kanun Mısır'da çoktan Arapçaya çevrilmişti ve kısmen orada uygulanmıştı, Ali de onu Türkçeye tercüme ettirdi. Bu öneri nihayetinde bakanlar kurulunda tartışıldı ve Cevdet ve diğerleri tarafından öneriye karşı çıkıldı ve reddedildi. Şeriatın güçlü iddia ve görüşlerinin olduğu böylesi hassas bir alanda Avrupa hukukunun benimsenmesinin güçlü bir muhalefeti davet edeceğine karar verildi. Cevdet, (ticaret sahnesinde çok daha fazla görünen) yabancıların ve Osmanlı gayrimüslimlerinin de güvenebileceği açık ve net bir yasaya göre hükmeden medeni hukuk mahkemelerinin gerekliliğini savundu. Bu kişiler, Müslüman davacıların karşısında onların şahitliğini değersiz gören şeriat mahkemeleriyle karşılaşmaktan hoşlanmıyorlardı.

> Böylelikle belirli kişiler Fransız (medeni) hukukunu nizamiye mahkemelerinde uygulamak için Türkçeye tercüme düşüncesine sahiptiler. Bir devletin temel kanunlarını değiştirmek onun yıkılışını getireceği için, bu fikir kabul edilebilir değildi. Ulema böylesi Frenk düşüncelerini taşıyacak kadar yoldan çıkmış kimselerin kâfir olduklarına inanıyordu. Diğer taraftan Frenkler ise, 'kanununuzu getirin; onu görelim ve tebaamızın da bilmesini sağlayalım' demekteydiler [Cevdet Paşa'dan alıntılanmıştır, *Tezakir*, iç. Berkes 1964: 167].

Şeriata dayalı olması şartıyla açık seçik kanunlar, içinde bulunulan bu ikilemin üstesinden gelmeyi hakkıyla başaracak bir seçenek gibi gözükmekteydi. Nizamiye mahkemelerinde uygulanacak kanunlar Müslümanlar için şeriat; bu mahkemelerde şahitlikleri eşit değere sahip gayrimüslimler için ise kanun olacaktı.

1868 yılında kanunlaştırma görevini yerine getirmek için Cevdet'in başkanlık ettiği bir İslâm hukukçuları komisyonu kuruldu. Komisyon Osmanlı siyasetinin kaprislerinden etkilendiği ve başkanlarına çeşitli başka işler yapma görevi verildiği 1876 yılına kadar varlığını sürdürdü. 1876 yılı itibariyle komisyon, muamelât* hukuku üzerine

(*) Burada muammelât teriminden kastedilen özellikle eşya ve borçlar hukuku, başka bir deyişle medeni hukukunun ahval-i şahsiye dışındaki alanı ve medeni yargılama hukukudur – ç.n.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye olarak bilinen 16 kitap üretmişti (Davison 1973: 253). Şimdi göreceğimiz üzere komisyonun görevi o yıl, komisyonun çalışmasına karşı gösterilen muhafazakâr muhalefetten etkilenmiş Sultan Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla sona erdirildi. Mecelle komisyonunda Ahval-i şahsiye ile ilgili hassas alanın tamamı atlandı ve bir sonraki yüzyılda Atatürk'ün reformlarına kadar bu alanda şeriat mahkemelerinin yetkisi devam etti.

Mecelle'nin mantığı Hanefi hukuk doktrinini açık ve sistematik bir düzen içerisinde sunmaktı. Bu daha önceki fıkıh kitaplarına, onların tartışmalarına ve münakaşalarına atıfta bulunmayı gereksiz kılacaktı. Bunun yerine hâkim açık hukuk kanunlarına göre hükmedecekti. Mecelle'nin bir kısmı da medeni usul hukuku ile ilgiliydi. Yorumcular ve eleştirmenler onun bazı hükümleriyle, Fransız medeni hukuku arasındaki benzerliklere işaret etmişlerdir. Davison (1973: 254) bu benzerliğin tesadüfi olduğu veya 'İslâm hukuku üzerinde çok daha eski birtakım Roma etkisinin sonucu olduğu' düşüncesini aktarmaktadır. Bu göreceğimiz üzere, şeriatın uygulanmasıyla ilgili modern tartışmalarda gözlenen ilginç bir iddiadır.

Beklendiği gibi, geleneksel İslâm düşüncesi Mecelle projesini onaylamamıştır. Dönemin şeyhülislâmı Hasan Fehmi bu tarz projelerin hepsinin, Adalet Bakanlığı'nın değil, kendi dairesinin yetkisinde olduğunu söylemiştir. Kanunlaştırmanın, müftî olarak onun işlevi olan ifta hareketi ile aynı şey olduğunu öne sürmüştür. Ulemanın, bu kanunlaştırma hareketlerine karşı çıkmak için çok iyi nedenleri vardı: Onlar bunun, devletin ve hukukun açıklayıcıları ve koruyucuları olarak kendi otoriteleri olduğunu ve bu yetkinin hükümdar tarafından ele geçirildiğini gördüler. Berkes aşağıdaki pasajda konuyu net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Mecelle'nin yürürlüğe konması, her ne kadar, parlamentonun doğrudan bir yasama hareketi olsa da, şeriat alanında, yalnızca hükümdar ve geçici iktidara sahip hükümet tarafından yapılan yasamanın ilk örneğiydi. Her ne kadar hiç kimse Mecelle'nin şeriat bakış açısına göre kabul edilmez olduğunu ilan etmek için dini olarak

> meşru bir zemin bulamazsa da, gelenekte bunun bir örneği yoktu. Konunun dini veya geleneksel alana ve nihayetinde şeyhülislâmın hukukuna yeni bir tecavüzü içermesi dolayısıyla şeyhülislâm mütemadiyen, kendi dairesinin hakkını geri almak, şeriatın hükümlerini yürürlüğe koymak ve hükümdarın onayına sunulmuş tartışmalı konuları yorumlamak için çalışacaktı [Berkes 1964: 171].

Abdülhamid döneminde açıktan açığa yapılan İslâmcılık, hukukun daha fazla devlet kontrolüne girmesine karşı dini otoritenin tepkisini desteklemiş, fakat o güne kadar gelmiş olan süreci geri döndürememiştir. Cevdet'in komisyonunun kanunlaştırma faaliyeti durdurulmuştur (her ne kadar Cevdet'in kendisi Abdülhamid tarafından büyük beğeni görse de). Sonuç şeriat ve nizamiye mahkemelerinin devam eden ikiliği olmuştur. İkincisi reformlarla üretilen ticaret, medeni hukuk ve ceza hukukuna uygun olarak hükmederken; birincisi şahsın hukuku ve aile hukukuyla ilgilenmekteydi. Yargılama üzerinde anlaşmazlıklar çıkabiliyordu, çünkü davalar bu sınırların dışına taşabilmekte ve kısas ve diyet konuları hâlâ şeriata göre yürütülebilmekteydi. Bu durum 1908 yılından sonraki Jön Türk rejiminde reformlar yeniden başlayıncaya kadar devam etti. Fakat ondan sonra dahi, Atatürk tarafından topyekun sekülarizasyon gerçekleştirilinceye kadar bu ikilik sürdü.

KANUNLAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Kanunlaştırma incelenen tartışma ile alakalı ilginç bir girişimdir. Amaç hukukta İslâmî veya milli özellikteki tarihi köklü bir unsuru ve meşruiyeti devam ettirmek, fakat onu 'modern', yani Avrupalı bir tarzda sunmaktı. Mecelle bir Fransız yöntem ve biçimine göre yazılmıştı, fakat onun maddesi ve ana aksiyomları şeriattan idi: 'Biçim' Avrupalı, 'içerik' Müslüman idi. O halde şunu sorabiliriz ki, içerik şekle nereye kadar dayanabilecektir? Mecelle İslâm fıkhına benzediğinden çok daha fazla Avrupa kanunlarına benzemektedir. Kutsal kaynaklardan çıkarılan (mesela 'el-Umuru bi mekasıdihâ: İşler ve ameller niyetlere ve o amelle elde edilmek istenen amaç doğrultusunda değerlendirilir' ha-

disi gibi) birtakım genel kurallardan yola çıkarsak, içeriğin aslı sıradan ve dünyevidir. Hukuki işlemlerle (muamelât) ilgili Avrupa'daki kurallardan farkları tesadüfi görünmektedir ve çoğu zaman hiç fark yoktur. Mesela Roma hukukunda onaylanan pacta sunt servanda olarak ifade edilen sözleşme özgürlüğü ilkesi, 'el muslimûne ala şurûtihim: Müslümanlar kendilerinin koyacağı şartlara ve taahhütlerine bağlıdırlar' hadisinden çıkarılan şeriat ilkesiyle de benzerdir (Botiveau 1993a: 289). Şeriattaki kanunlaşmış unsurların kutsal atası hiçbir yerde açık değildir. Fıkhın ve şeriatın tarihsel biçimlerinin de çoğunlukla sıradan ve dünyevi konularla ilgilendiği ve kutsal olanla çok az ilgisi olduğu iddia edilebilir ki, bu büyük ölçüde doğrudur. Fakat tarihi şeriat alanı içinde birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirine derin bağlarla bağlı bulunan, hukuki işlemlerle ilgili alan olan muamelâtın, ibadetleri ifade eden ibâdât alanından ayrılması, dini olandan uzaklaşma noktasında atılmış daha ileri bir adım niteliğindedir. Ancak en önemlisi modern bir hukuk sistemindeki kanunlaştırmanın, şeriatı ona özel niteliğini kazandıran geleneksel konumundan koparmış olduğudur. Gördüğümüz üzere kadı, genel ifadeler taşıyan kanun hükümlerinden ziyade, ilkelere ve yorumlara başvurarak bir yargıya varmaktaydı. Vardığı hüküm nihai hükümdü ve temyize tabi değildi. Hatanın olabileceği tabii ki kabul edilmişti. Fakat, kabiliyetinin en iyisini ortaya koyacak bir hükme ulaşmak için dürüstlükle çabaladığı müddetçe hâkimin erdem yolundan ayrılmadan hükmettiği kabul edilir.

Şeriatın İslâmî karakterinin, hukuk sanatının uygulanma biçimleriyle ve bu uygulamanın yeri ve personeliyle yakından ilişkisi vardır: Ezher ve diğer medreseleri, kitapları, muhalefet ve tartışma biçimleri, yargı kurumları ve usulleri, kadı mahkemelerinin genellikle camilerdeki yerleşimi ve tüm bunların üstünde uygulayıcısının tayini ve liyakatiyle... Bütün bu kurumsal düzenleme ve onların kutsal olanla ve ibadetle ilişkileri, hukuku dinî yapan şeylerdir. Medeni mahkemelerde uygulanacak medeni hukuk şeklindeki kanunlaştırması şeriatın, bütün kurumsal dini kıyafetini üzerinden çıkarmaktadır. O 'bir parçası içerisinden söküp alınmış' ve ibadetle ilgili olmaktan uzaklaştırılmıştır. Ye-

ni biçimin içerisindeki içerik, yeni ve tamamıyla dünyevi bir varlıktır. Çok önemli olarak, modern biçimde kanunlaştırılmış yasa, devletin kanunudur ve hâkim de, kutsal kaynaklara ve yetkin seleflerinin onlardan çıkarttıkları ilkelere referansla kendi özerk yargısına ulaşacak biri değil, yasa tarafından belirlenen kanunlara ve usullere göre hüküm verecek bir devlet memurudur.

Mahkeme işlemleri ve delil getirme kuralları da Avrupa modelleriyle aynı çizgiye getirilmiştir: Mesela avukatların işe alınması ve sistematik savunmanın olması kadı mahkemelerinde bilinmeyen bir şeydi (Botiveau 1993a: 160-65). Şeriat avukatlarının hukuk eğitimi de tedrici olarak Avrupa modelleriyle aynı çizgiye getirildi. Kahire ve Şam gibi modern üniversitelerde şeriat fakültelerinin kurulmasıyla Mısır'daki Ezher artık devre dışı kaldı; daha sonra 1961 yılında Ezher de modern bir üniversite olacak şekilde kendisini ıslah etti (Botiveau 1993a: 48-74).[7] Fıkıh ve şeriat unsurlarının modern hukuk sisteminde de yaşamaya devam etmesinin bedeli, bu unsurların pozitif devlet hukuku içerisine ve uygulanmasının da (Avrupa tarzı) modern mahkemeler ve yargı sistemlerine dönüştürülmesi oldu.

Bu reformlar ve onları takip eden diğerleri, ancak yabancı hukuk sistemleri karşısında, görünüşte milli veya dini asıllara uygun olması yönüyle, seküler bir modernist milliyetçiliği tatmin edebilirdi. Gerçekte ise o, Avrupa modellerinin zaferini temsil etmektedir. Şeriatın, Avrupalı şekillerde kanunlaştırılan medeni muameleler hakkındaki kısımları, Avrupalı mukabillerinden asli veya temel farklılıklar göstermemektedir.

ANAYASALAR

Reform siyasetinde anayasa hazırlanması çağrısı yapmak, 19. yüzyılın son çeyreğinde ve 20. yüzyıla geçişte, İran'da olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da çok önemli bir konu haline gelmişti. Osmanlı topraklarında 1876 yılında bir anayasa yürürlüğe konuldu, fakat 1908 yı-

7 Ezher reformlarının çeşitli yönleri 5. bölümde incelenecektir.

lında Jön Türkler tarafından yeniden canlandırılıncaya kadar Abdülhamid döneminin mutlakıyeti altında uyku halinde beklemekten başka bir işe yaramadı. İran'daki dalgalanma, anayasanın ve parlamentonun devreye girmesinden sonra iniş çıkışlı bir gelişim süreci izlediği 1906'daki Anayasa Devrimi ile sonlandı. Bu kısımda, İslâmî yönüne ve şeriat fikri ile ilişkisine özel ilgi gösterilerek, anayasa fikrini çevreleyen siyasi ve ideolojik çatışmalar incelenecektir.

Konuya 19. yüzyıl reformcularının çoğunlukla demokrat olmadıklarını belirterek başlamakta yarar vardır. Reformlar yukarıdan aşağıya doğru dayatılan işler olarak anlaşıldı. Reformların, iktidarın dağılımı noktasındaki etkileri, başlangıçta, sultan ve sarayın (teorik) mutlak iktidarının zararına olacak şekilde Osmanlı bürokrasisine yetki vermekti. İlk dönem hukuk kararnameleri birinci derecedeki bürokratlara, hükümdarın ve maiyetinin keyfi hoşnutsuzluklarından, idamdan veya malın müsadere edilmesinden muafiyet sağlamıştır. Aynı zamanda onlara, kendi yararlarına işletebilecekleri kuralları ve düzenlemeleri olan kurumsal mevkiler de vermiştir. Tanzimat'ın mimarları olan özellikle Reşid Paşa ve onun talebeleri Ali ve Fuat Paşaların Avrupalı güçlerle olan bağlantıları ve nüfuzları da, üstünlük ve denetim araçlarıydı. Abdülhamid'in tepkisi, Allah hakları ve halifenin dünya işleri üzerindeki vekâletiyle ilgili ortaçağ teorilerini yeniden canlandırarak, sultanın iktidarının kesintiye uğramış olan mutlaklığını yeniden eski yerine koyarak süreci durdurdu. Bürokrasi bu dönemde büyüdü ve bozuldu, ama sultana kesin bir şekilde tabi olarak.

Anayasa talebi, reformun modernist eleştirmenlerinden geldi ve ilk önce Genç Osmanlıların, Namık Kemal, Ziya ve Mustafa Fazıl'ın sözlerinde ortaya çıktı. Namık belki de en önde gelen ve en tutarlı ses idi.[8] O reformları, hâkim olan yabancılar tarafından dikte edilmiş Avrupalı modellerin kötü birer kopyaları olmaları, halka ve İslâm ve Osmanlıcılık geleneklerine yabancı olmaları dolayısıyla suçladı. Fakat o bir gelenekçi değildi: Genç Osmanlılar, çoğu Tercüme Dairesi'nden ge-

8 Bir Genç Osmanlılar tarihi ve onların siyasetlerinin ve fikirlerinin bir analizi için bkz. Mardin 1960.

len, Avrupa dillerini oldukça iyi bilen modern entelektüeller idiler: Namık Avrupa siyasi düşüncesindeki temel eserlerin mütercimiydi. Onlar bunun yanında ayrıca, modern dönemde de görülen bir çaba olan, İslâmî orijinal kaynaklarda modern fikirler ve kurumlar bulma çabasına girişmişlerdi. Namık bu kaynaklarda ve İslâm şeriatında doğal haklar felsefi kavramlarını bulmaya çalıştı. Aynı mantıkla özgürlük, hak, istişare ve temsil, toplumsal sözleşme ve yönetilenin rızası kavramları bu orijinal kaynaklarda bulundu. Genç Osmanlılar modern siyasi kavramlar olan katılım, temsil ve rıza kavramlarına, bugün tanıdık olduğumuz şura (karşılıklı danışma) ve biat (bağlılık sözü) karşılıklarının verilmesini ilk savunanlar arasındaydılar. Bunlar, Namık Kemal'in bir anayasa ve bir parlamento projesinin ardındaki kurucu kavramlardı.

Anayasanın en etkin taraftarı Mithat Paşa, vilayet yönetimlerinde önemli mevkiler edinmiş ve 1876 anayasasının nihai mimarı olan enerjik ve etkin bir reformcuydu. Mithat Paşa, Namık ve Genç Osmanlılar ile ilişki içerisindeydi ve iktidarı elinde bulunduranı hukuki açıdan sınırlandıracak şekilde, yasama görevini yerine getiren bir parlamento ve bu parlamentoya karşı sorumlu bir kabine hükümetini içeren bir anayasa oluşturma hedefi noktasında onlarla ortak düşünüyordu. Aslında Namık 1875 yılında böyle bir belge için bir metin taslağı hazırlamıştı. Mithat, anayasa konusunu gündeme getirmek için, olay ve entrikaların olduğu şartları değerlendirdi. Uluslararası alanda Rusya, Osmanlı'dan toprak açısından ve siyasi bakımdan avantaj elde etmek için yeni bir atak daha yapmıştı. Uluslararası forumlarda öne sürdükleri argümanlardan birisi eski Hıristiyan tebaanın hakları meselesiydi. İngiltere büyükelçisinden aldığı cesaretle Mithat, Osmanlı devletinin, mutlakıyetçi Rusya devletinin aksine kanunlarını liberalleştirerek ilerlediğini, bütün vatandaşlarının eşitliğini, haklarını ve hukukun üstünlüğünü temin ettiğini göstererek Rusya'nın iddialarını bertaraf edecek bir adım olarak anayasayı öne sürdü. Elbette ki bu, İngiltere de dahil olmak üzere büyük güçlerin gerçek siyasi motivlerini görmezden gelen safça bir argümandı (Berkes 1964: 224-26). İç siyasette ise Mithat, anayasa taraftarı olduğuna inandığı Murad lehine Abdülaziz'i

tahtından indirmek için gerçekleştirilen başarılı entrikalara dahil oldu. Bu konuda net tavır ortaya koyamayıp kaçamak cevaplar veren Murad'ın, akıl hastası olduğuna hükmedilerek kenarda bekleyen Abdülhamid lehine tahttan indirildi. Tüm bunlar, Davison'un 'üç sultanın yılı' olarak adlandırdığı 1876 yılında oldu (Davison 1973: 311-57). Anayasayı tartışan toplantılar Murad zamanında başladı. Sadrazam (başbakan), şeyhülislâm, kazasker ve çeşitli bakanlar da dahil olmak üzere bakanlar ve devlet adamları toplandılar. Bunların arasında anayasaya muhalif tarafta, sadrazam ve şeyhülislâmla beraber Cevdet de vardı. Öyle ki bu muhalifler Tanzimat reformcularının demokrat olmayan hâkim ideolojisiyle aynı çizgide olup reformların yukarıdan geleceğine ve mutlakiyetçi bir yönetim altında gerçekleştirileceğine inanıyorlardı. Sadrazam imparatorluğun işlerinin cahil ve eğitimsiz Türklere bırakılamayacağını savundu. Şeyhülislâm, Müslümanlar için kanunlar yapan bir yasama meclisinde şeriata itibar etmeyen gayrimüslimlerin de yer almasına karşı çıktı. Fakat bir alim, Kazasker Seyfettin, bunun lehinde Kur'an'dan ayetler ve Peygamber hadisleri getirerek, sürekli olarak anayasayı savundu (Berkes 1964: 228).

Abdülhamid bizzat anayasayı desteklediğini beyan etti ve Mithat'ı projesine devam etmesi için cesaretlendirdi. Daha sonra proje, pek çok muhalif üyesi olan çeşitli komitelerden ve kurullardan geçti. Sonunda sultanın yetkilerinin dini ve hilafet zeminlerindeki unsurları genişletilirken, hükümdarın iktidarını sınırlayan anayasa maddeleri ise –bu komisyonlardan geçtikçe–, peyderpey azaltıldı. Aslında Abdülhamid bir anayasaya karşı çıkmamıştı, ama o kendi usulüne göre şekillendirilmiş, onun güçlerini sınırlayacak değil fakat genişletecek bir anayasayı hoşnutlukla karşılamıştı (Berkes 1964: 228-41). Bir yandan bu komiteler toplanırken çoğu ulema, şeriattan uzaklaştıracak ve gayrimüslimleri Müslümanlardan daha güçlü hale getirecek, bilerek İslâm karşıtı olan bu anayasa hamlesine karşı kampanyaları ve protestoları teşvik etmekteydi. Ortaçağ siyaset teorileri, tümü demokrasiyle bağdaşmaz olan, İslâmî devletin dini kaynaklardaki temellerine; emirü'l-müminin'in (müminlerin önderi, hükümdar) mutlak iktidarına, statü ve hiye-

rarşiye değer vermeye vurgu yaparak geçit resmi yapmakta ve yeniden canlanmaktaydı (Berkes 1964: 236-41). Mithat'ın başkanlık yaptığı Anayasa'nın taslağını oluşturan son komitede, bedeli ne olursa olsun bir sonuca ulaşma sıkıntısındaki anayasacılar pek çok uzlaşma yapmak zorunda kaldılar. Öyle görünmektedir ki son olarak sultanın onayına sunulan taslak, hepsinin krala geniş haklar ve güçler verdiği 1814 Fransa Anayasal Beratı, 1831 Belçika, 1871 Alman Hükümetininki de dahil olmak üzere, Avrupa otokratik beratlarının bir birleşimini esas alıyordu. Bu taslak dahi, kendi güçleri kayıtsız şartsız olan, bir anayasa tarafından kendisine iktidar verilmesine ihtiyacı olmayan hükümdarın iktidarını özel olarak tayin ettiği için ona karşı çıkan bakanlar ve sadrazam tarafından reddedildi. Ayrıca bakanların atamasının sultan tarafından yapılmasında ve onların bir meclise değil sadece sultana karşı sorumlu olmasında da ısrar ettiler. İslâm'ın devletin dini olduğunu ve şeriatın da devletin temeli olduğunu ifade eden maddeler de konuldu. Son aşağılama da, sultana, mahkeme gerçekleştirmeksizin hakkında şüpheleri olduğu herhangi bir kişiyi ülkeden sürme yetkisini veren bir maddenin eklenmesiydi. Bu son madde anayasacıların takıldıkları noktaları oldu, fakat bu sefer bizzat sadrazam tarafından yetkilendirilen Mithat, fesatlarından şüphelenilenlerin sürülmesini polis raporlarına tabi kılan bir uzlaşma ile bu maddeyi kabul etmeye zorlandı. 23 Aralık 1876'da Abdülhamid tarafından imzalanan anayasa, sultana ve hükümetine mutlak güçler vererek, çok az gücü olan, daima hükümdarın iradesine tabi olan ve istenildiği zaman ortadan kaldırılabilecek (ki kısa süre sonra bu da olmuştur) bir ulusal meclis oluşturdu. Bu olay, devletin İslâmî yapısı ve şeriat temelli oluşunun ve ayrıca sultanın dini yönetimin bütün kutsallığına sahip halife olma niteliğinin vurgulanmasına ve resmileşmesine hizmet etti. Bu adım, Abdülhamidçi yönetimin simgesi olacak olan merkezileşmiş devletle uyum içerisindeki İslâm milliyetçiliğini onayladı ve teşvik etti (Berkes 1964: 226-50).

Diğer güçlerin nötr kaldığı ortamda 1876'da Rusya'nın savaş ilan etmesini, bir yenilgi ve hiç hoşnut olunmayan bir ortam takip etti. Tüm bunlar Mithat'ın siyasetinin hatalarını gün yüzüne çıkarıp sul-

tana onu tutuklaması için bahane sağladı. Mithat yargılandı, sürüldü ve sonunda 1884 yılında sürgünde olduğu Taif'te (Arabistan'da) öldürüldü. Namık Kemal de dahil olmak üzere diğer anayasacılar benzeri zulümler ve sürgünler yaşadılar. Hıristiyanları, Yahudileri, Türkleri ve Arapları içeren bir meclis toplandı. Meclis seçmenlerin nüfusuna göre seçildi; diziliş dinsel veya ırksal değildi. Ne var ki bu parlamento Abdülhamid tarafından, onun anayasal güçleri doğrultusunda yaşanan krizlerin zorunlu kılması bahanesiyle 1878 yılında feshedildi. Bir daha hiçbir zaman geri çağrılmadı ve Abdülhamid 1908'de Jön Türklerin anayasal askeri devrimlerine kadar mutlak bir sultan-halife olarak hükmetti.

Abdülhamid ve İslâm'ın Millileştirilmesi

Dinin ulus devlet ideolojisi olarak modern bir araç haline getirilmesi ve onun iç ve dış muhaliflere karşı bir silah olarak kullanılması, sistematik olarak Abdülhamid'in hükümranlığında başlamıştır. Selim Deringil'in bu dönem üzerine olan kitabı, Abdülhamid'in projesini özetleyen 'Şeriat'ın Osmanlılaştırılması' başlıklı bir bölüm ihtiva etmektedir (Deringil 1998: 44-67). Abdülhamid, Tanzimat'ın devlet denetimlerini merkezileştirme ve kuvvetlendirme projesini sürdürdü. Bir imparatorluk modeli olarak ulus devletin taşıdığı karakteristik ve sembolik işaretleri de kuvvetlendirdi. Bunu, sultan-halifenin asıl konumu olarak kabul ettiği İslâmî meşruiyet çerçevesinde gerçekleştirdi (fakat aynı zamanda eski lakaplar olan Fars krallıklarının Padişah unvanını ve Abdülhamid Han olarak da Türk-Moğol şefliğini de elinde tuttu). Onun etrafı, Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak tüm kullarına bağlılık ve itaati emrettiği İslâmî halifeliğin ortaçağ modellerini üreten din adamları ve mistiklerle çevrilmişti. Bu, bütün demokrasi ve temsil isteklerine karşı başlıca araçtı.

Bu dini olarak kutsanmış mutlakıyet yönetimi projesine, daha önceki ve halihazırdaki yıllarda imparatorluğu kuşatan felaketler ve imparatorluğun Avrupa'nın ve Hıristiyan bölgelerinin çoğunun, Rusya, Avusturya ve diğer Avrupa ülkeleri tarafından yardım edilen Hıris-

tiyan milletlerinin milliyetçilikleriyle kaybedilmesi yardım etti. Geri kalan nüfusun çoğunluğu Türkler, Araplar ve Kürtlerin oluşturduğu Müslümanlardan oluşuyordu ve bunların hepsi halifenin dürüst bir İslâm yönetiminin altındaki İslâmî bir devlet kavramına karşı hassastılar. İslâm milliyetçiliği, İslâm'a karşı bir Hıristiyan birliğinin olduğu algısı ile ve imparatorluğun kaybettiği Balkanların, Kafkasların ve Kırım'ın pek çok bölgesinden kovulup pek çok alana yeniden yerleştirilen Müslüman mültecilerin varlığı ile kuvvetlendi.

Abdülhamid'in İslâm çağrısı daha da öteye giderek imparatorluk dışındaki –İngiliz ve Rus yönetimindeki– Müslüman halklara da işaret etti. Halifelik iddiası, manevi hâkimiyetindeki bütün Müslümanları kapsamaktaydı. Abdülhamid'in propagandası, Hıristiyanların Müslümanların yönetimi altındaki din kardeşlerine olan ilgilerini taklit ederek Hıristiyan yönetimi altındaki Müslümanlara çağrı yaptı (Deringil 1998: 132-34). Hindistan Müslümanlarının çoğu bu propagandaya şevkle yanıt verdiler ve halifeliği İngiliz istibdadına karşı dini kimliğin bir sembolü olarak değerlendirdiler.

İslâm'ın devlet kontrolüne girmesi ve millileşmesi bağlamında din benzerliği hükümdar ve devlete bağlılığın temel bir unsuru haline geldi ve dini muhalefet fesat olarak görülmeye başlandı. Şia, Irak Yezidileri ve Anadolu Alevileri de bu nedenle potansiyel muhalefet kaynakları olarak değerlendirildi. Onlarla başa çıkmak için çeşitli stratejiler geliştirildi. Eğitim ve gerçek imana dönüş temel stratejiydi. Bu maksatla özel imamlar ve tebliğciler yetiştirilerek, sözkonusu grupları Sünni İslâm'ın gerçek yoluna yöneltmeleri için gönderildi. Aynı amaçla, onların bölgelerinde modern okullar kuruldu. Mecburi askerlik ve ordu hizmeti de, bu ayrılıkçıların genç erkeklerini devletine bağlı müminler arasında sosyalleştirecek araçlar olarak görüldü. Yezidiler gibi, bir kısmı doğası gereği bu tedbirlere karşıydı; onları özellikle mecburi askerliğe ve askeri sefere göndermek (başarısız bir şekilde) onları cezalandırmak demekti (Deringil 1998: 68-92).

Hukuk ve şeriat ile ilgili olarak Abdülhamid, gördüğümüz gibi, şeriatı kanunlaştırma sürecini durdurdu, fakat etkisi çoktan gerçekleş-

miş reformları geriye çeviremedi. Gerçekte, o nizamiye mahkeme sisteminin Yemen gibi uzak vilayetlere yayılmasını, devlet merkeziyetçiliğini ve denetimini kuvvetlendirmenin bir aracı olarak gördü. Uyumu sağlayacak bir başka önemli adım, yerel nüfusun mezhep bağlılığını esas alarak, diğer Sünni mezheplerin mahkemelerini tanıyan Osmanlı geleneğinden ayrılarak, bütün mahkemelerde Hanefi mezhebinin yürürlüğe konmasıydı. Bu siyaset Hicaz ve Yemen'de özel zorluklarla karşılaştı. Buralarda yerel seçkinler ve halk, devletin nizamiye mahkemelerini kendi mezheplerine göre hükmeden şeriat mahkemelerinin yerine geçirmesine karşı çıktı (Deringil 1998: 50-63). Abdülhamid'in bu konudaki daimi endişesi, Mısır'da ve Hicaz'da gelişen ve bazı İngiliz şahsiyetler tarafından da teşvik edilen Arap halifeliği düşüncesiydi (Berkes 1964: 268-70). Bu düşünce alternatif bir pan-İslâmcılık oluşturdu. Bu düşüncenin temeli Arapların ayrılması ve Kureyş hilafetinin tarihsel meşruiyetine dayanmakta ve bu nedenle de Abdülhamid'in gerçekleştirmeye çalıştığı imparatorluğun birliğine karşı önemli bir tehdit oluşturmakta idi. Abdülhamid'in, alternatif hukuk ekollerinin veya Müslüman fırkaların oluşturabileceği tüm dini otorite ve meşruiyet kaynaklarına karşı olan kıskançlığı, bu siyasi çerçeve içerisinde anlaşılabilir.

Abdülhamid'in hamiliğiyle dini personel ve kurumlar kuvvetlendi ve genişledi. Bu hamilik tasavvufa ve zühde meyledenlere olduğu kadar, Müslüman hükümdarın mutlak otoritesiyle ilgili ortaçağ teorileri de dahil olmak üzere büyük halifelerin başkanlık ettiği geçmişteki İslâmî ihtişamın ideolojisi tarafında olanlara da uzandı. Sûfî tarikatlar serpildi ve pek çok Arap ve Afrika tarikatları başkentte başarılı tekkeler kurdular (Berkes 1964: 259). Sultan'ın en yakın din arkadaşı, 'doğaüstü güçlerinin ona, imparatorluk sarayında, bazen çağdaşı Rasputin'inkine benzetilen bir mevki kazandırdığı söylenilen', Halep'ten gelmiş mistik bir Arap şeyhi olan Ebu'l-Hüda es-Seyyidi idi (Berkes 1964: 258). Bu dini yönelimlerde şeriat, çok az gelişme veya ilerleme ile fakat sıklıkla başvurulan, onurlandırılan bir mevkiye sahipti. Bu konuyla ilgili bir nokta da Arabistan'daki Vehhabi tehdidi idi. Bu tehdit lite-

ralist, hukukçu, tasavvufa şiddetle karşı ve halifeliğe karşı da askeri olduğu kadar doktrinel bir rekabet içinde idi.

Rejim aynı zamanda, şeyhülislâmın da yardımıyla Maarif Nezareti'nin idaresinde kurulmuş, ulusal ve doğru bir İslâmî ders programına sahip bir devlet okulları ağını genelleştirmekte ve yaymaktaydı. Bunlar, özellikle muhalefetin ve dini heterodoksinin olduğu alanlarda, devlet denetiminin ve ideolojik temizliğin araçları olarak görüldü.

O halde Abdülhamid rejiminin, Tanzimat projesinin merkezileşme ve devlet denetimi unsurlarının çoğunu genişletip güçlendirdiğini görmekteyiz. O bunu eğitim, hukuk ve ordu sistemleri yoluyla giderek daha çok modern ulus devlet modeline yaklaşan bir yönetimle yapmıştır. Devletin İslâmî bağlılığı ve İslâm'ın tatbiki, meşruiyet ve denetim araçları olarak bu proje içerisine eklemlendi.

KÜLTÜRÜN SEKÜLERLEŞMESİ

Devletin yürüttüğü İslâmi uyum ve denetim ile yan yana olarak, sekülerleşme de dahil olmak üzere modernleşmenin sosyo-ekonomik ve kültürel süreçleri de süratle ilerledi. Berkes'in işaret ettiği gibi; 'bir yandan Abdülhamid hükümranlığı Arap medeniyetinin Avrupa üzerindeki üstünlüğüyle övünürken, Türkiye ekonomisi ise daha da kesin olarak Avrupalı bankerlerin eline geçmekteydi' (Berkes 1964: 271). 1882 yılındaki bir kararnamede, Osmanlı kamu borçları idaresinin kurulmasıyla Osmanlı maliyesi Avrupa denetimine sokuldu. Daha sonraki yatırımlar, büyük oranda ulaşım ve iletişim sistemlerinin altyapısı, özellikle demiryollarının uzatılması, kamu hizmeti şirketleri, tarım ve ticaret alanlarında yapıldı. Özellikle Berlin-Bağdat demiryolu hattı projesi, daha önceden reformlardan izole olabilmiş Anadolu'nun iç bölgelerini göz önüne getirdi ve onu oluşan piyasa ağının içine eklemledi. Böylece köyden-kente göçlere daha geniş ölçüde yol açmış oldu.

Devlet hizmetinin genişlemesi, gelişen ticaret, ulaşım ve iletişim özel sektörlerinde istihdam, eğitim kurumlarının ve mesleklerin büyümesi; tüm bu gelişmeler, modern eğitimli orta sınıfların sayı ve önem olarak büyük oranda artmasına olduğu gibi, modern bir işçi sınıfının

da doğmasına yol açtı. Bu eğitimli kesim matbuat ürünleri için bir piyasa oluşturdular: Gazeteler, dergiler, romanlar, tiyatrolar (çoğu Fransızca'dan tercüme edilmiş olup, Jules Verne ve diğer bilim kurgu örneklerinin özel büyüsüne kapılmıştı: Berkes 1964: 278) ve bilim ve keşifler hakkındaki kitaplar. Devlet sansürü ve denetimi, siyasi haberlere ve analizlerine, ya da Avrupa devleti, parlamentoları veya devrimleri hakkındaki söylemlere engel oldu. Ama gazete ve dergiler de bu sayfaları bilimsel keşifler, önemli kişilerin biyografileri, gezi, sağlık ve ev işleriyle ilgili püf noktaları ve bunun gibi haberlerle doldurdular (Berkes 1964: 277). Pek çok insan okuyor ve okuma-yazması olmayanlar da sesli okuyan diğerlerini dinliyorlardı. Bu ilgilerin, kültürün sekülerleşmesindeki etkisi, onların geleneksel dar ufuklara ve ilgi alanlarına alternatif bir evren sunmalarıydı. Bunlar din, gelenek ve otorite dünyasının oldukça dışarısındaki bilgi kaynakları ve yaşam modelleriydi. Bunun aynı zamanda çok büyük bir siyasi etkisi de oldu: Juan Cole (çağdaş Mısır'la ilgili olarak) belirtmektedir ki devlet ve siyaset haberlerine, olayların ve hareketlerin değerlendirmelerine basın yoluyla ulaşılabilmesi, geleneksel ehl-i hal' ve'l-akd, yani yöneticiyi atayan ve görevden alan idarecilerin ve ulemanın karar ve siyasetlerinin karşısında halkın pasif bir kul olmasının aksine, fikirleri ve ilgileri ile olaylara katılan bir akıl çerçevesi oluşturmuştur (Cole 1993: 115-26).

Eğitimli bürokrat, memur, öğretmen ve meslek erbabı sınıflarının doğuşu, matbuat ile beslenen ve Abdülhamid'in uyguladığı sansür ve dine uygunluk şartı çerçevesinin dışındaki siyasi ve sosyal fikirleri benimseyen bir 'kamu' oluşturmuştur (Mardin 1989: 136-38). Bunlar özgürlük ile anayasal ideoloji noktasındaki ideallerini besleyecek, devrim hareketlerini destekleyen bir çevre oluşturacaklar ve ardından Jön Türk askeri darbesi ve devamında Cumhuriyet gelecektir.

19. yüzyıl reform süreçlerini özetlemek gerekirse şu söylenebilir: Bu reformların nihai hedefi, kurumların ve hukuk pratiklerinin devlet bürokrasisi içerisine entegre olup resmileştiği ve böylece ulemanın ve onların çevrelerinin denetiminden çıkartıldığı merkezileşmiş modern bir devlet yaratmaktı. Bu devlet kendisini giderek daha çok,

ortak bir vatandaşlık ve kanun önünde eşitlik kurgusuyla bir ulus devlet olarak sunmuştur. Fakat bu istenilenleri gerçekleştirecek bir anayasa yönündeki teşebbüslere devamlı olarak karşı konulmuştur. Abdülhamid dönemi bu akımları geriye döndürmemiş, aksine onları sürdürmüş ve güçlendirmiştir. Bunu da, onlara İslâmî meşruiyet dilini ve denetimlerini zerk ederek ve ulus devlet modeline yeni İslâmî milliyetçilik doğrultusunda dini bir boyut ilave ederek yapmıştır. Ne var ki modernliğin sosyo-ekonomik ve kültürel süreçleri, devletin ve toplumun sekülerleşmesi akımlarını desteklemeye devam etmiştir.

HUKUK REFORMLARININ ENTELEKTÜEL ÇERÇEVESİ

Mısır'daki reformlar gibi Tanzimat da bizatihi pragmatik amaçlar güderek, yalnızca siyasi baskılara bir cevap olarak üretilmiş ve ele ne geçerse onunla, çoğunlukla da güzel bir dini retorik yoluyla ve şeriatı yücelterek meşrulaştırılmıştır. Reformlara gösterilen geleneksel direnç tahmin edilebilecek söylemlerdir. İlginç olan ise, tipik olarak Genç Osmanlılardan gelen modernist muhalefettir. Bunlar ilk dönem İslâm'ının oluşturulmasında buldukları romantik güvenilirlilik dilinde ve İslâm'ın özgürleştirici adaletini kutlamakla ifade ettikleri bir muhalefet göstermişlerdir. Söylemleri sistematik hukuki veya teolojik bir kuram oluşturmalarını sağlamamaktadır ama Avrupa düşüncesinden alınmış doğal hukuk öğretileri için İslâmî formülasyonlar oluşturmaya kalkışmışlardır.

Reformlar için kuramsal bir çerçeve oluşturma görevini üstüne alanlar, İslâmî reformcuların 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın bir sonraki nesliydi. Afgani (1839-1897) ve Abduh (1849-1905) isimleri bu kuramsal çerçeve oluşturma işiyle yakından ilgiliydi. Herkes tarafından kabul edildiği üzere Afgani, Mısır, İran ve Türkiye'deki modern entelektüelleri etkilemiş ilham verici ve karizmatik bir kişi; fakat aynı zamanda siyasette bir oportünist ve felsefede derlemeci ve diyalektikti. Din, hukuk ve felsefenin sistematik olarak kuramsallaştırılmasıyla ilgilenen ise eski öğrencisi Abduh idi. Hayatının son yıllarında Mısır Müftülüğü de dahil olmak üzere çeşitli otorite ve nüfuz mevki-

lerinde yetki sahibiydi ve pek çok ulema ve siyasetçinin açık muhalefetiyle karşılaştıysa da, düşüncelerinin bir kısmını gerçekleştirebileceği bir konumdaydı.

Genç Osmanlılar da dahil olmak üzere diğer reformcu ve modernistler gibi Abduh da, temel olarak, Batı'yla ilişkisinde İslâm'ın zayıflığı ve geri kalması olarak gördüğü şeyle ve İslâm devletleri'ni yeniden canlandırıp onları ilerleme yoluna koyma konusu ile uğraştı. Bilim, akıl ve eğitim ile toplumsal ve siyasi reform rönesansın araçlarıydılar. Fakat bunlar yalnızca Avrupa modellerinin taklit edilmesinden ibaret değillerdi, o aynı zamanda dinin ve toplumun başına gelen yabancı eklemelerden ve yozlaşmadan sıyrılarak, orijinal İslâm'ın ilkelerini ve modellerini yeniden canlandırma amacındaydı (Hourani 1983: 130-60). Bu noktada Abduh, çağdaş Fransız düşüncesinin bir kolundan, Auguste Comte'tan etkilenmişti. Auguste Comte, sosyolojiyi toplumsal düzenin pozitif bilimi ve daha önceki bir çağda bilgi ve ahlâkın kaynağını oluşturan dinin yerine geçecek rasyonel bir ahlâk kaynağı olarak geliştirdi. Abduh, rasyonel bir düzen, bilgi ve ahlâk kaynağı düşüncesinden yanaydı, fakat doğru bir biçimde anlaşıldığı takdirde İslâm'ın, Hıristiyanlıktan farklı olarak böyle bir kaynağı kesinlikle oluşturduğunu öne sürdü. İlginç bir biçimde Abduh'tan kısa bir süre sonra Ziya Gökalp, Türk milleti ve millet içinde İslâm'ın yeriyle ilgili fikirlerini oluştururken, Fransız düşüncesinin Comte'a benzer fakat daha sonraki bir kolu olan Emile Durkheim'den ilham aldı (Davison 1995; Mardin 1989: 144-45).

Burada biz özellikle Abduh'un fikirlerinin hukuk ve şeriat ile ilgili kısımlarının üzerinde duracağız. Abduh'un dönemine kadar Mısır'da ve Osmanlı topraklarındaki hukuk reformlarında kısmen Avrupa kanunlarından alınarak, kısmen de şeriatın kanunlaştırılması tarzında, hukuk kanunları oluşturulmuştu. Modern mahkemeler ve yargılama usulleri yani nizamiye (Mısır'da ehli) mahkemeleri kurulmuştu ve şeriat mahkemeleri ile bir arada işliyordu. Abduh kanunun, devlet hukuku olarak kanunlaştırılmasına ve birleştirilmesine karşı değildi, aksine onu gerekli görüyordu. Fakat o, dinî ve seküler alanlar arasın-

daki bu ikililiğe ve ikincisinin birincinin alanına doğru genişlemesine taraftar değildi. Giderek köklerinden uzaklaşan böylesine çatallaşmış bir toplum, mutlu ve uyumlu olamazdı (Hourani 1983: 136). Bunun yerine Abduh, İslâm hukukunun birleşmiş ve modern bir sistemini geliştirmeye koyuldu.

Abduh'un bu girişiminde izlediği adımlar günümüze kadar gelen reformcular için örneklik oluşturmuştur. Aslında o, tarihsel fıkıh geleneğinin ana kısmının reddini içermektedir. Ona göre, taklit yani daha öncekilerin ve otoritelerin konsensüsünün kör bir yolla taklit ve takip edilmesi, katı ve geri kalmış, zaman içinde dondurulmuş, modern hayatın işlevleriyle ve ihtiyaçlarıyla alakası olmayan bir hukuk yaklaşımını doğurmuştur. İçtihat tek çıkış yoluydu: İslâm akla başvurmayı yasaklamamakta aksine emretmektedir. Bu nedenle Abduh, yüzyıllardır İslâm düşüncesinde oldukça baskın olan Eşari teolojisini reddedip bir Mutezile akılcılığını desteklemekteydi (Hallaq 1997: 212-14). Gördüğümüz gibi, Eşariler insan aklının ilâhi iradeyi layıkıyla kavrayıp kuşatamayacağını ve Allah'ın emirlerinin doğru davranış ve dolayısıyla hukuka götüren tek rehber olduğunu savundular. Allah'ın adaletle ve insanın mutluluğuyla ilgisi bağlamında hukukun maksat ve amaçlarına yönelik rasyonel argüman, Mutezililer ve çeşitli felsefeciler tarafından savunulmuş ve bunlar Sünniler tarafından ise genellikle heretik addedilmişti. Abduh'un taklidi reddetmesi, hukukun üretilmesinde akla yaptığı vurguyla birlikte ilerledi. Fakat akıl vahye nasıl eklemlenecekti? Neyin helal neyin haram olduğuyla ilgili formülün tespitinde kutsal metne nasıl yaklaşılacaktı?

Kur'an ve (Abduh'a göre dikkatlice elenmesi ve sadece sağlam olanların kabul edilmesi şartıyla) hadis net ve bağlayıcı olan öğelerle, ayrıca muğlak veya çelişik görünen unsurlardan farklı olarak genel ilke yapısındaki diğer bazı öğeleri içermekteydi. Abduh'un düşüncesine, öncelikle dinin temellerini, Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak amacıyla akıl öğesi de girdi (Hourani 1983: 145-50). Abduh, insan mantığına açık olmayan, doğrudan kabul edilmesi ve itaat edilmesi gereken vahiy unsurlarının oldu-

ğunu hissetti. Mesela ilâhi zat, bu şekilde bilinemez bir şeydir. Kurallar açısından da Abduh'a göre, temel olarak ritüel ve ibadet kuralları (ibadât) mantık alanının dışındadır: Allah insanlara neyin caiz olduğunu ve O'nu hoşnut edeceğini ve neyin böyle olmadığını bildirmiştir. İnsanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar ve toplumsal örgütlenmenin ilkeleri –şeriat geleneğinde muamelât olarak bilinen şey– hakkında Abduh, vahyedilmiş metnin çoğunlukla genel ilkeleri beyan ettiğini, bunun aklın incelikle işlemesine ve çıkarsamalarına açık olduğunu ve onların kendi şartlarıyla ve ihtiyaçlarıyla ilgili olduklarını söylemiştir (Hourani 1983: 148; Hallaq 1997: 211-12). Bu yüzden içtihat yapmak, Allah'ın emirlerini genel refah doğrultusunda rasyonel olarak yorumlamak ve ardından onlara uygun bir biçimde yaşamak, Müslümanların her birinin üzerine düşen bir görevdi. Bu mutlu, başarılı ve kaynaşmış bir topluma ulaştıracaktır. Bu bileşimde, geçmişteki konsensüsten ve fıkıh ekollerinin tarihsel geleneklerini taklit etmekten vazgeçilmiştir veya bunlar radikal bir biçimde sınırlandırılmıştır. Gerçekte Abduh ve talebeleri, devam eden içtihat lehine icma prensibini devre dışı bırakmışlardır.

Peki o halde akıl nasıl çalışmaktadır? Akıl yürütme kavram ve yöntemleri nelerdir? Hallaq, reformcuları iki ana kategoriye ayırmaktadır: Faydacılar ve literalistler (metinciler). Birinci grup, gördüğümüz üzere bazı ortaçağ hukukçularından alınan maslahat (kamu yararı) kavramını savunmuştur. Bunu modern bağlamda çok daha fazla serbestlik içererek yapmıştır. İkinci grup ise, vahye ve peygamberliğe yepyeni bir yaklaşım lehinde bütün tarihsel yöntemleri dışlayan tam rasyonalistlerdi. Hallaq bu eğilimlerin her ikisinin de kökenlerini Abduh'a atfetmektedir (Hallaq 1997: 214). Faydacı kol Abduh'un başlıca öğrencisi Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından geliştirilmiştir. Rıza, skolastisizme ve mümin kişinin ilâhi hukuku takip etmesinin önüne hayret verici ve şaşırtıcı engeller çıkaran geleneksel hukuk teorisinin karmaşıklığına saldırma hususunda hocasını takip etti. O, yalnızca vahyedilmiş metne ve güvenilir bir şekilde doğrulandığı müddetçe peygamberin geleneğine ve ilk nesil Müslümanları olan Peygamber'in ve saha-

belerin icmasına dayanarak olayları basitleştirmeyi önerdi. Diğer bütün kaynaklar sorulara açıktı. Kutsal kaynaklar ibadât konusunda nettir, ama insan ilişkileriyle ilgili konular ve özellikle siyasi örgütlenme noktasında sadece genel ilkeler koymuştur. Rıza ise maslahat ilkesine başvuran belirli ortaçağ otoriteleri, özellikle Şatibi üzerinde durmuştur (yukarı bakınız). Bunlar, kamu yararına, adalete ve insanın ihtiyaçlarına götüren maslahat ve makasıdu'ş-şeria (şeriatın gayeleri) kuramcılarıydılar. Gereklilik, zaruret, de gündeme gelen ve maslahatın neredeyse eş anlamlısı olarak kullanılan bir başka kavramdı. Çok önemli bir soru, kutsal kaynağın vardığı sonuçlar bu fayda ilkelerinin temelleriyle çatıştığında sorunun nasıl çözüleceğidir. Göründüğü kadarıyla Rıza ve takipçilerinin bu problemleri örtbas ettikleri görülmektedir ki bunu nihayetinde tekil metinleri ve emirleri ikinci planda tutup daha çok şeriatın genel ruhu ve doğasını esas alan bir akıl yürütmeyi savunarak yapmaktadırlar. Hallaq, bu muhakeme çizgisinin hukuk teorisinde genel bir aşırı serbestliğe ve keyfiliğe yol açtığını söylemektedir. Fıkıh geleneğinin çok özenli yorumları (marjinal) maslahat kavramı lehinde yok sayılmıştır. Üstelik bu kavramın daha önceki yazarlarının gerekli gördükleri dikkatli metinsel analizi de olmaksızın yapılmıştır bu. Kısacası, hukuk teorisinin bütün katılığı, pragmatik bir sübjektifliğe yol açacak biçimde terkedilmiştir. İnsan ihtiyaçları yeni kuralların oluşturulmasını sağlayan en üstün ilke olmuştur. Hallaq, görüşlerine katılarak, Kerr'den şöyle alıntı yapmaktadır: '...menfaat ve zorunluluğun bu şekilde eşitlenmesi doğal hukukun onaylanması anlamına gelmektedir. Bu vahyedilmiş kaynaklardan yapılan usule uygun çıkarımları, hukukun nasıl olması gerektiği hususunda ancak ikinci derecede doğrulayıcı bir kaynak hükmüne koyma gibi bir tavır niteliğindedir' (Kerr 1966: 201-2). Hallaq bu dini-hukuki düşünce kolunun gelişim çizgisini, modern İslâmcılığın önde gelen bir düşünürü olan Hasan et-Turabi'nin son dönemlerdeki katkılarına kadar izlemektedir. O her birinde benzer hatayı bulmaktadır. Şöyle ki, hem kaynaklarla ilişkiler açısından, hem de fayda ve ihtiyaç kavramları açısından kurallar oluşturabilecek bir hukuk metodolojisi geliştirememek. Hallaq, dini fayda-

cılar tarafından benimsenen teorilerin 'sübjektiflik dışında bir şey barındırmadığını' söyleyerek bitirmektedir (Hallaq 1997: 231).

Hallaq'a göre dini liberalizm, dini bilginin zamana ve mekâna göre göreceliği argümanlarını içermektedir (Hallaq 1997: 231-53). Onun başlıca liberalizm örneklerinden biri, salt bir düşünce olan din ile bu düşüncenin işlenmesiyle ortaya çıkan dini düşünceyi birbirinden ayıran Mısırlı hâkim Muhammed Said Aşmavî'dir. Kur'an ve Peygamber'in sünneti bu düşünceyi somutlaştırmaktadır, fakat bütün yorumlar, şerhler ve çıkarsamalar bu bilginin üretildiği toplumsal şartların belirlediği insan algılayışıdır. Ancak Aşmavî bu göreceliliği bizzat vahyin kendisine kadar da genişletmektedir. Modernistlerin çoğu gibi o da, kitabın Allah'ın bilgisinde ezeli olduğu ve daha sonra Peygamber yoluyla insanlara vahyedildiği şeklindeki Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen ortaçağ öğretisini reddetmektedir. Bu doğrultuda o, Kur'an ayetlerinin vahyedildiği dönemin toplumsal şartlarıyla ve olaylarıyla ilişkili olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Biz ancak bu şekilde onun gerçek manasını ve bizim kendi zamanımız ve şartlarımız için söylediklerini anlayabiliriz. O halde şeriat, sabit bir kurallar bütünü değildir, aksine bir *Weltanschauung*, insanın kendi şartlarına ve anlayışına göre kurallar çıkarmak zorunda olduğu bir dünya görüşüdür. Burada, yani Aşmavî'nin görüşlerinde de yine, sistematik bir metodoloji bakımından fazla önemi olmayan aşırı esnek bir yaklaşımla karşı karşıyayız.[9] Aşmavî ve diğer liberal kuramcılara bir sonraki bölümde tekrar döneceğiz.

Reform ideolojisiyle ilgili bazı mütalaalar: Abduh ve talebeleri hukukun radikal bir biçimde reforme edilmesini amaçladılar. Abduh hukuki otoritenin, dini oluşumlardaki geleneksel merkezlerinden çıkıp modern devlete geçmesinden hoşnuttu. Fakat modern alim ve müçtehit, kanun yapma sürecine dahil olmaktaydı. Kanun farklı kaynaklardan parça parça alınarak yapılamazdı: Bir ulus ancak kendi kanunlarıyla ve gelenekleriyle doğru şekilde yönetilebilirdi ve müçtehide ihti-

9 Aşmavî 1983; Hallaq 1997: 231-41; Shephard 1996.

yaç duyulan yer de burasıydı. Şimdi karşımızda günümüze kadar süren asl'a/öze bağlılık sorusu durmaktadır: Mutlu ve refah içerisinde olabilmesi için bir ulusun, kendi köklerini geliştirmesi gerekmektedir ve hukuk onun organik bütünlüğünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu fikirler içerisinde, yetkin bilim adamları ve filozoflar tarafından bilimsel bilgi ve rasyonel normlara göre yönetilen tarihsel olarak oluşmuş ve evrimleşmiş Comte'cu bir toplum modeli yatmaktadır. Bu model açıkça hilafet planları olan Rıza tarafından geliştirilmiştir. Atatürk'ün 1924 yılında Osmanlı halifeliğini ilga etmesinin ardından pek çok İslâm bölgesinde yeni bir halife arayışı vardı. Rıza papa benzeri bir halife fikrini öne sürdü: Her biri kendi hükümetine ve siyasi otoritesine sahip olmakla birlikte halifenin manevi ve ahlâki otoritesine bağlı olan farklı uluslara başkanlık eden yüce bir müçtehit (Hourani 1983: 239-44; Enayet 1982: 69-83).

Gördüğümüz gibi hukukun özü hususunda, Abduh ve Rıza tarafından ön plana alınan maslahat ve zaruret ilkelerinin devreye sokulması müçtehide, hukukun tarihi bünyesi üzerinde hatırı sayılır yenilikler yapma yetkisini verdi. Uygulamada hukuk metodolojisinin, Abduh'un müçtehidi veya Rıza'nın halifesi üstünde çok az bir teorik kısıtlaması bulunabilirdi. Hukuki otorite İslâmî bir başlık altında, ama çok az bir dini kısıtlamayla bir merkeze doğru kaymıştı. Onun İslâmiliği ve dolayısıyla salahiyeti, iktidardaki kadro ve hukukun dili tarafından garanti edilmişti. Hukukun içeriği ise açıkladığımız üzere, muhtemelen reformcu tarafından tanımlandığı şekilde kamu yararı ve genel iyilik mülahazaları göz önünde bulundurularak dikte edilebilecekti.

Fakat elbette bu model ütopikti ve onun hiçbir unsuru hiçbir zaman fiili gerçeklik kazanmamıştı. Bu model içindeki hukuki kavramlar ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun varisleri olan modern devletlerin hukuk sözlüğünde yaygın bir biçimde kullanılmaktaydı. Bu devletlerin çoğu, zaman zaman şeriat unsurlarını dahil etme teşebbüsünde de bulunarak Avrupa kanunlarını uyarlamaya devam ettiler. Şeriattan bu şekilde yapılan uyarlamalar, hâkim olarak kişiler hukuku ve her yerde pratikte uygulanan aile hukuku alanlarındaydı, fakat her zaman

modern hassasiyetlerle ve uyarlamaların toplumsal tavırlara uymasını sağlayacak değişikliklerle birlikte. Şimdi fiili yasamadaki bu hususların bir değerlendirmesine bakalım.

AİLE HUKUKU ALANINDA YAPILAN ŞERİAT REFORMLARI

Osmanlı İmparatorluğu'nun varisleri olan modern devletlerin hukuk sistemlerinde ahval-i şahsiye (şahsın hukuku ve aile hukuku) büyük ölçüde şeriatın alanı içerisinde kalmıştır. Başlangıçta, pek çok ülkede sivil devlet mahkemelerinin kurulmasının beraberinde, aile meselelerini halletmek üzere özel şeriat mahkemeleri de bunlarla bir arada yer aldı. Mesela Mısır'da bu uzmanlaşmış şeriat mahkemeleri 1955 yılında ilga edilmelerine dek devam etti. Bu dönemde ahvali şahsiye meseleleri, şeriattan çıkarılan kanunlara göre normal mahkemelerin yargı alanına intikal etti. Öyle görünmektedir ki otoriteler bu alanı din atmosferinin dışına çıkartmayı göze alamadılar veya bunu istemediler. En azından Atatürk'ün bölgede biricik olan cüretkâr reformlarına kadar. Bu, aile hukukunda reform yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Pek çok değişiklikler başlatıldı, ki bunların en önemli ve radikal olanı seçilmiş şeriat kurallarının, onları kadının yetki alanının ve Atatürk'ün takip ettiği hukuk ekolünün dışına çıkartarak, devlet hukuku içerisinde kanunlaştırılmasıydı. Örneklerin çoğunda, bu kanunlaştırmada şeriat kurallarının en 'liberal' yorumları ve farklı hukuk ekolleri arasında bir derleme tercih edildi. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, bu şekilde liberalleştirilen bu alan, insanların en hassas ilişkilerine dokunduğu için, toplumun bütün katmanlarındaki muhafazakâr ve ataerkil yönelimli kişilerin en yoğun bir şekilde karşı çıkıp rahatsız oldukları alan olacaktı. Politikada ve toplum siyasetinde liberal olan kimseler, aile alanında daha muhafazakâr davranabilmekteydiler. Şu ilginç bir noktadır ki, Avrupa'da hukukun ve onun kurumlarının sekülerleşip kiliseden ayrılmasından çok uzun bir süre sonra dahi evlilik, boşanma, doğum kontrolü ve kürtaj, dini kavramlar çerçevesinde siyasallaşmaya devam etti ve hâlâ da devam etmektedir.

Evlilik ve aile meseleleri üzerine, modern hassasiyetler açısından sorun yaratan ve hukukçuların çeşitli yollarla üstesinden geldikleri ba-

zı şeriat kuralları bulunmaktadır. Çok eşle evlilik, kocanın tek taraflı talak hakkı, boşanmayı başlatmada kadınların yetkisinin sınırlandırılması, çocuğun bakım hakkı ve karmaşık miras sorunlarının hepsi hukukçuların çeşitli yollarla çözmeye çalıştıkları konulardır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinden beri, hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Mısır, aile hakları hakkında görünüşte şeriata, kanunlaştırılmış şeriata, dayalı yasaların yürürlüğe konmasına şahit oldu. Kadını içinde bulunduğu kötü durumdan kurtaran unsurların oluşturulduğunu gördü. Bunlar, bayan eşler ve çocuklar için daha iyi bir yapıya ulaşmak amacıyla, sıklıkla çeşitli Sünni ekollerden, daha sonra İran örneğinde de Şia hukukundan ödünç alınmış derlemelerdi. Bu teşebbüs, hukukçuların, bazen şeriat açısından son derece net olan çok eşle evliliğe, boşanma hakkına ve doğum kontrolüne çeşitli sınırlamalar koymasıyla, 20. yüzyıl boyunca devam etti. Şimdi ana konulardaki yasama örneklerine bir bakalım.

19. yüzyıldan beri modernistler ve reformcular, toplumun geri kalmışlığının temel bir unsuru olarak görülen ve ortadan kaldırılmasının bir ilerleme işareti kabul edildiği çok eşle evlilik konusuyla uğraşmışlardır. Bu konuda en göze çarpan ifade 1900 yılında Mısırlı Kasım Emin'in *Tahrirü'l-mer'e (Kadının Özgürleştirilmesi)* kitabıyla geldi. Başlıktan da anlaşıldığı gibi kitap, kadının ailedeki ve toplumdaki yerini yüceltmeyi önerdi ve bu bağlamda çok eşle evliliği nefret edilen bir durum olarak gördü.[10] Emin, kendisine destek almak için Kur'an'a başvurdu: Çok eşle evlilikle ilgili ayet, bir erkeğin dört kadın almasına izin vermektedir. Fakat Kur'an, kocanın ancak bütün karılarına eşit olarak davranmakta adil olabilirse birden fazla evlilik yapabileceği şartını getirmektedir (Nisa, 4/3). Böylesi bir adalet imkânsız olduğuna göre ise, bir eşten fazlasına izin verilmemiştir. Diğer reformcular da bu yoruma, sözkonusu ayetin yetimleri gözetmek bağlamında geldiğini ve çok evliliğin özel olarak dul ve yetimlerle ilişkili olduğunu eklemişlerdir. Fakat muhafazakârlar da şunu sormaktadır: Eğer kasıt buysa Kur'an niye bunu doğrudan ve açık bir şekilde söylemesin? Modernist-

10 Qasım Amin 1899; aynı zamanda bkz. Hourani 1983: 164-70.

lerin buna, o dönemin Arabistan'ında erkeklerin pek çok eş ve cariye alabildiği ve bu âdetlerin bir kalemde ortadan kaldırılmasının imkânsızlığını belirterek cevap vermişlerdir. Bu yüzden kutsal kitap bunu istemeyerek de olsa zamana yaydı. Bu açıklama reformculara, sayıda sınır olmaksızın kadın kölelerden cariye edinmenin Kur'an'da meşru olmasını da izah etmektedir (sağ ellerinizin sahip olduklarından 4/3). O dönemde bu yasaklanamayacak kadar çok yaygındı ve kabul görmüştü. Muhafazakârlar ise metindeki vahiylerin zamanla kayıtlı olmadığını ve dört kadına verilen iznin Peygamber'in sünnetiyle kendi hanesiyle ve sahabeleriyle de doğrulandığını; Peygamber'in kendi döneminde çok eşle evliliğe izin verdiği gerçeğini öne sürmüşlerdir ve bu iddialarına devam etmektedirler. Ayrıca muhafazakârlar, eşler arasındaki adalet şartının da, kocaya, insanın zayıflıkları içerisinde, adil olmak için elinden gelenin en iyisini yapması yönünde bir emir olarak yorumlanması gerektiğini iddia etmişlerdir (Anderson 1976: 62 n.32).

20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren reformcular, bir erkeğe dört kadınla evlenmesi için şeriat tarafından verilen hakkı kısıtlamanın yollarını aradılar. Böyle bir yol, evlilik sözleşmesi esnasında erkeğin birden fazla evlilik yapmayacağı taahhüdünü vermesinin şart koşulmasının yolunu açmaktı. Eğer erkek bunu yaparsa ilk evlilik feshedilmiş oluyor ve kimi zaman para cezaları da veriliyordu. Böylesi evlilik sözleşmelerinin kullanılmasının bölgede ve özellikle İslâmî İran'da, sabit şeriat hükümlerinden bir çıkış yolu olarak yaygın olduğunu göreceğiz. Fakat aynı zamanda doğrudan yasama yoluyla da sınırlamalar getirilmiştir. Buna ilk defa, 1926 yılında aile hukukunda çeşitli reformlar tavsiye etmek üzere kurulan Mısır'daki bir komisyonda teşebbüs edildi (Anderson 1976; 62). Burada, ikinci bir evlilik gerçekleştirmek isteyen bir erkeğin ikinci evliliği devam ettirebilecek vasıta ve varlığa sahip bulunduğunu ve eşlerine eşit muamelede bulunabilecek adaletli bir kişiliğinin olduğunu göstererek mahkeme izni almak zorunda olduğu savunuldu. Bu, 1929 yılında, o dönemde muhafazakârlara ve liberal muhaliflere karşı kendi dini referanslarını oluşturmayla ve o anda sahipsiz bulunan halifelik makamında gizli bir iddiada bulunmakla ilgilenen Kral Fuad

tarafından veto edildi. Bu tarz reformlar daha sonra, 1979 yılında Sedat'ın yönetiminde Cihan adı verilen tartışmalı kanun değişikliklerine kadar Mısır'da gündeme gelmedi (daha fazla bilgi aşağıda). Bölgedeki diğer ülkeler ise benzer sertlikte reformlar gerçekleştirdiler: Suriye'de koca ikinci bir evliliği gerçekleştirebilecek mali yeterliliğinin olduğunu mahkemeye ispatlamak zorundaydı, Irak'ta çok eşli evliliklerde ilk hanımın kısırlığı durumunda olduğu gibi 'meşru bir fayda' sağlamaya ek olarak koca, eşit davranarak adaleti sağlayacağını da ispat etmek zorundaydı (Anderson 1976: 63). Tunus'ta ise çok eşle evlilik tamamen yasaklanmıştı. Bütün bu reformlar Kur'an'a referansla meşrulaştırılmıştı ve şeriat çerçevesi içerisinde sürdürülüyorlardı.

Boşanma veya talak konusuna şeriatın bakışı doktrinler arasında küçük farklılıklarla birlikte şöyleydi: Kocanın sözlü bir beyan (talak) ile evlilikten tek taraflı olarak vazgeçme hakkı vardı ve üçüncü defa böyle bir beyanın ardından boşanma nihai ve kesin olarak gerçekleşmekteydi. Daha sonra erkeğin, sadece, boşadığı hanımının yeniden evlenmesine izin verilmeyen dönem olan iddet süresi boyunca (yaklaşık üç ay) boşadığı eşine bakma yükümlülüğü vardır. Kocanın ve ailesinin belirli bir yaşa ulaşıncaya kadar (farklı doktrinlere bağlı olarak erkek çocukları için 3 ve 9 yaş arası; kız çocukları için de 13 yaşına kadar) çocukları yanında tutma ve bakım hakkı da vardır. Sadece Maliki ekolü (çoğunlukla Kuzey Afrika'da ve siyahi Afrika'nın bazı bölgelerinde) kadına, kocanın evliliği tamamlamada yetersiz olduğu veya onu kuvvetten düşüren veya utanç verici bir hastalık ya da yetersizlikten malul olduğu gerekçeleriyle evliliği sona erdirecek bir dava açma hakkını vermektedir.

Boşanma ve talak, reformcular için çok sayıda mesele ortaya çıkarmıştır. Kocanın herhangi bir yasal işlem olmaksızın evliliğinden sözlü olarak vazgeçme hakkı boşanmayı, devletin ve onun mahkemelerinin sahip olduğu güç ve düzenlemelerin dışına çıkarmaktadır. Talak (boşama), şahitler önünde beyan edildiğinde kocanın bütün yapması gereken sadece boşamayı gerekli yetkililere kaydettirmekti. Bu, modern bir hukuk sistemine ve merkezileşmiş modern devletlerin top-

lumsal siyasetlerine açıkça aykırı bir durumdur. Bir diğer konu da boşanmış kadını evde barındırmak, ona bakmak ve kadının evliliğin yaşandığı evden bir pay alma konusundaki muhtemel talepleridir. Şeriattaki, tek şart boşanan kadına iddet süresi boyunca bakılmasıdır. Bundan sonra kocanın tek yükümlülüğü, kadının vesayetinde ergen olmamış çocukların bakılmasıdır. Geçmişteki tipik durum boşanmış bir kadının, babasının, erkek kardeşinin veya bir başka akrabasının evine gitmesiydi. Modern şehir yaşamı şartlarında bu seçenekler gittikçe sınırlanmaktadır ve şehirde evin kıtlığı ve masraflarıyla boşanmış bir kadın muhtaç duruma düşebilmektedir. Son olarak da 2000 yılındaki Mısır yasamasında çözümlenip resmileştirilinceye kadar (bkz. ileride), şeriat tarafından oldukça sınırlanan ve bazı ekollerde neredeyse imkânsız olan kadının kendisini boşayabilmesi (hul', kelime anlamı olarak üstünden çıkarma) sorunu bulunmaktadır. Modern reformların yakaladıkları farklı başarı düzeyleriyle, yöneldiği konular bunlardır. Mısır'da ve diğer pek çok Arap ülkesinde erkek son zamanlara kadar mahkemeye başvurmaksızın tek taraflı talak hakkından yararlanmaya devam etti. Son dönemdeki yasama ile bu hak sınırlandırılmıştır, fakat ona son verilmemiştir. İran'da 1967 ve 1976'daki Aileyi Koruma Kanunu kocanın boşanmak için mahkemeye başvurmasını ve bir dava açmasını gerekli görmüştür. Boşanmış kadına da belirli bir ölçüde nafaka sağlanmıştır. Bu maddeler İslâm Cumhuriyeti yönetiminde, görünüşte geleneksel fıkıh kurallarına dönmek amacıyla iptal edilmiş; fakat Altıncı Bölüm'de göreceğimiz üzere daha sonraki yasama hükümleri ve resmi bir evlenme sözleşmesi, önceki ıslah edilmiş kısımları geri getirmiş, diğerlerini de değiştirmiştir.

Uygulamada, talak önündeki mali bir caydırıcı unsur, pek çok evlilik sözleşmesinde örfi bir şart olarak yer alan, evliliği sona erdirdiği takdirde kocanın ödemek zorunda olduğu mehir borcudur. Kocaya kanunla verilen diğer güçleri ortadan kaldırabilecek, kadının lehindeki diğer şartlar da sözleşmeye yazılabilir. Kadının belirli şartlarda boşanmasına izin veren, erkeğin daha fazla evlilik yapmasına engel olan, kadına kendi işini veya mesleğini yapabilme özgürlüğü veren vb. şart-

lar, pek çok ülkede sözleşmeye yazılabilmektedir. Ürdün'de orta ve üst sınıftaki kadınlar bu tarz sözleşmelere sıkça başvurmuşlardır. Bu tarz şartlara 1959 Irak Kanunu'nda da izin verilmiştir. İslâmî İran'da son dönemdeki bazı düzenlemeler, devletin belirlediği ve bu şartların bir kısmını kapsayan standart bir evlilik sözleşmesi içermektedir. Mısır'da ise halihazırda bu tarz sözleşmelerin meşruluğu konusunda büyük bir tartışma bulunmaktadır. Doktrinlerin çoğunluğuna bağlı muhafazakârlar bu sözleşmelerin, kocanın çok evliliği veya tek taraflı talakı gibi şeriat tarafından verilmiş temel hak ve yükümlülüklerini değiştiremeyeceği görüşünü hâlâ devam ettirmektedir. Muhafazakâr düşüncede, yalnızca şeriat kurallarıyla uyum içerisinde olan sözleşme maddeleri kabul edilebilir (Anderson 1976: 115). Hanbeli ekolü ise bu tarz şartları onaylamıştır. Mesela çok eşle evliliğin izin verilen bir şey olup zorunlu olmadığını ve buna engel olan sözleşme şartlarının bir Müslüman'ın evliliğinin özünü etkilemediğini düşünmektedirler. Pek çok İslâm ülkesindeki hukuk sistemleri uygulamada, bu Hanbeli esnekliğini kabul etmişlerdir.

Miras çeşitli hukuk ekollerinde karmaşık kurallara konu olmuştur. Genel ilke bir mirasın onun üzerinde hak sahibi olan kişiler arasında, miras bırakanın isteğine veya vasiyetine göre değil de, sabit hukuk kurallarına göre dağıtılması gerektiğidir. Bazı hukuki düşünce biçimleri miras bırakanın sahip olduğu mülkünü istediği bir kişiye, terekenin üçte birinden daha fazlası olmamak kaydıyla vasiyet etmesine izin vermektedir. Terekenin geri kalanı ise hukuk kurallarına uygun olarak dağıtılacaktır. Bu kurallar terekeyi 'oranlı parçalar'a ayırmaktadır. Genellikle tereke sekizde bir veya on altıda bir şeklindeki oranlarla çeşitli akrabalık ve hısımlık kategorilerine göre dağıtılmaktadır. Mesela, bir erkek çocuk mirastan kız çocuğunun iki katı kadar hisse almaktadır ve miras bırakanın karısına da genellikle sekizde bir hisse verilmektedir. Sünni doktrinler, baba, erkek kardeşler ve hatta bazı durumlarda amcalar ve kuzenler gibi baba tarafından olan erkek akrabaların tarafında olma eğilimindedir ki bu durum çekirdek ailenin özellikle de hanımların ve kız çocukların zararınadır. Bu, Arapların tarihi

geçmişindeki erkek tarafından gelen akrabaların etrafında dönen kabile ve akrabalık bağlarının yansımasıdır. Bunun aksine Şia hukuku ise, daha geniş halkadaki erkek akrabaların aksine, kız çocukları da dahil olmak üzere çekirdek aile tarafındadır. Bu, Şiiliğin tarihsel kökenlerindeki şehirli ve Arap olmayan çevrenin bir yansıması olabilir.

Modern reformlar temel olarak, çekirdek aile içerisinde veraseti destekleyerek daha geniş halkadaki ikincil akrabalık iddialarını dışlayan kurallar oluşturmanın üzerinde durmuştur. Büyük bir Şii nüfusuna sahip olan bazı ülkeler ve özellikle Irak, bu amaca ulaşmak için bir dereceye kadar Şia kurallarını benimsemiştir (Anderson 1976: 146-62).

Aile hukuku ile ilgili reformlar hakkında son olarak şunu belirtmemiz gerekir ki; kadınlar ve çocuklar için hayatı daha çok kolaylaştıran hukuk kurallarının varlığı, bir ülkenin nüfusunun tamamına ulaşmak durumunda değildir. Toplumların çoğunda kanuna başvurmak ve onun kurallarından yararlanmak çoğunlukla, maddi kaynaklar, okur yazarlık ve toplumsal bilgi ve ilişkiler gibi yeterli toplumsal güçlere ve kapasiteye sahip olanlarla sınırlıdır. Uygulamada bu, kırsal kesime mensup ve fakir kadınları büyük oranda hukukun yararlarının dışında tutmaktadır.

FIKIH İLE TOPLUMSAL REFORM ARASINDA KANUN KOYUCU

20. yüzyılın başından beri ahval-i şahsiye alanındaki yasamanın arkasındaki etken iki aşamalıdır: Modern şartlar içerisinde kadınlara ve çocuklara güvenlik ve biraz özgürlük sağlamak için toplumsal reform ve aileyle ilgili işlerin –sosyal denetimin bir bölümü olarak– modern devletin ve onun idaresinin yasama gücü ve denetimi altına alınması. Ne var ki siyasetçiler ve yasama organları, şeriat hükümlerini gözetecekleri yönündeki açık duyuruları ile muhafazakâr sosyal güç ve organlardaki şeriat yanlıları ve koruyucularının baskılarıyla kısıtlanmışlardır (ve böyle olmaya da devam etmektedir). Bu zorlukların üstesinden gelebilmek için reformcuların kullandıkları bazı stratejileri gördük. Öncelikli olarak Mısır örneği bu anlamda yol göstericidir: Tarihsel ve siyasi

olarak Arap ülkelerinin en gelişmişi olmasına rağmen, özellikle son dönemler içinde muhafazakâr dini güçlerin en etkin olduğu ülkedir.

Mısır'da 1920 ve 1929 yıllarındaki ahval-i şahsiye yasaması, aileyle ilgili meseleleri devlet hukuku ve idaresi altına getirmek için elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışmış ve bu alanın şeriat ile uyumluluğunu beyan etmiştir. Mesela evlilik sözleşmelerinin ve kocanın tek taraflı olarak eşini boşamasının (talak) yasal olarak geçerli olması için tescil edilmeleri zorunluydu. Me'zun (noter) belirli bir eğitim ve liyakat şartlarına bağlı bir devlet memurluğu yani hukukun ve onun yaptırımlarına tabi bir makam haline getirilmişti. Mesela kocanın tek taraflı boşamasının geçerliği için, kadın eğer boşamanın tescili sırasında hazır bulunmuyorsa, noterin kadının yazılı olarak konu hakkında bilgilendirildiğine emin olması gerekiyordu. Bu adımlar boşanmaların idari olarak kaydedilmesini ve kimi zaman sadece miras gibi bir muamele yapılacağı zaman boşandığını öğrenen kadının bir ölçüde korunmasını sağladı (Botiveau 1993a: 197-204). Şu çok önemlidir ki, hukuk, hâkimlerin süreç üzerinde bir ölçüde denetimlerinin olmasını sağlayan, yargı önünde boşanma fikrini ve uygulamasını getirmiştir. Bu özellikle kocanın, boşama sözlerini sarf ederken içinde bulunduğu ruh hali ve akli durumuyla ilgili şüphelerin olabileceği durumlarda (sarhoşluk veya zorlama gibi) daha belirgindir (Botiveau 1993a: 198).

Çok önemli olarak, hukuki boşanma bu süreci evli kadının bizzat başlatabilmesinin önünü açmıştır. Böyle bir hareket için üç seçenekten biri şart olarak belirlenmiştir: Kocanın yokluğu veya ortadan kaybolması, karısına bakmayı (nafaka ödemeyi) başaramaması ve kocanın çok ciddi bir hastalığının olması. Kocanın hapse girmesi de 1929 yılında boşanma için olan bu şartlara, oldukça muğlak olan, fakat hâkime büyük bir takdir yetkisi veren 'geçimsizlik' şartı ile birlikte ilave edilmiştir. Fakat aynı zamanda "et-talak li'z-zarar", zarar görme sebebiyle boşama, ilkesi de konmuştur (Botiveau 1993a: 227). Koca tek taraflı boşama ayrıcalığından yararlanmaya ise devam etmiştir.

1920 ve 1929 kanunları, 1979'daki Cihan adı verilen kanuna kadar işlemeye devam etmiştir. Cihan o zamanın cumhurbaşkanı Se-

dat'ın karısıydı. Kadınlara ve çocuklara büyük zarar verdiği görülen ahval-i şahsiye hukukunu ıslah etmek için oluşturulan feminist programlarda önde gelen bir kişiydi. Bu kanun aslında, o sırada toplanmış durumda olmayan Millet Meclisi'ne başvurmaksızın devlet başkanı kararıyla acil işlemler başlığı altında 1979 yılında kanun olarak yürürlüğe konmuştu. Kanunlar, şeriat ile uygunlukları hakkında karara varılması için bir ulema komisyonuna danışılıyordu. Bu komisyon kararı yasama yetkisini verdi. Sedat'ın ölümünün ardından dini ve muhafazakâr çevrelerden kanuna karşı, Allah'ın şeriatıyla kocaya verdiği haklar konusunda ona baskı yapıldığı öne sürülerek güçlü bir muhalefet yükseldi. 1985 yılında bir alt mahkeme sözkonusu kanunun anayasaya uygunluğu hakkında karar verilmesi için onu Anayasa Mahkemesi'ne sevk etti. Mahkeme, meclis tarafından onaylanmayıp devlet başkanı kararıyla yürürlüğe konduğu gerekçesiyle kanunun anayasaya aykırı olduğuna karar verdi. Toplumsal anlaşmazlıklar ve İslâmcı, feminist ve seküleristlerden gelen birbirine muhalif baskılar arasında meclisten, 1979 maddelerinin hepsini olmasa da büyük çoğunluğunu içeren yeni bir kanun geçti. Cihan kanunu ve onun feshedilmesiyle ilgili anlaşmazlıklar ve tartışmalar Beşinci Bölüm'de ele alınacaktır.

Son olarak 2000 yılında, liberal ve feminist çevrelerin büyük baskıları ve lobi faaliyetlerinin ardından, kadınların boşanma için başvurabilmesi konusu yükseldi ve yeni yasama, kocasının arzusuna karşı olarak dahi kadının kendisini boşayabilmesini sağlayan klasik hul' kategorisini kullandı. Kadın şimdi bunu, kocası tarafından verilen bütün paraları ve hediyeleri geri vermek ve bütün maddi haklarından feragat etmek kaydıyla yapabilirdi (Kanun No. 1, 2000). Kadının belirli sınırlı şartlarda kendisini boşayabilmesine izin veren hul' kategorisi, fıkıhta da bilinmesine rağmen çok nadiren kullanılmıştı. Bu müessesenin bu kanunla yeniden ortaya çıkartılması, birçok ulema ve muhafazakâr çevreler arasında ciddi ihtilafların ve şiddetli muhalefetin doğmasına neden oldu. Mısır'da şeriattaki aile meseleleri üzerindeki tartışmaları gelecek bölümde, İran'dakileri de Altıncı Bölüm'de inceleyeceğiz.

1970'li yıllardan beri süregelen İslâm taraftarlığı ve onun yol açtığı siyasi mücadeleler, bir yandan modern hukuk ilkeleri ile toplumsal kararlara ve diğer yandan şeriat ilkelerine hürmet arasında uzlaşmalar sağlayan hukuki formülasyonların oluşturulmasına yol açtı. Bu mücadele ve onun etkileri gelecek bölümde tartışılacaktır. Şu andaki mevzu bağlamında (Sedat'ın, şeriatın yasamanın tümünün kaynağı olduğu maddesini koyduğu) 1980 anayasasının kadın haklarıyla ilgili 11. maddesini aktarmak yeterli olacaktır: 'Devlet kadının görevlerinin, onun ailesine ve toplum içerisindeki faaliyetlerine uygunluğunu garanti altına almaktadır. Aynı şekilde o, siyasi, toplumsal, kültürel ve iktisadi hayat alanlarında, İslâm şeriatındaki hükümleri ihlal etmeksizin, kadının erkekle eşitliğini de garanti etmektedir.' (Botiveau 1993a: 222). Sondaki şart hukuk süreçlerinin içerisinde ve dışarısında, geniş ve sınırsız yorum ve tartışma alanları açmaktadır. Aslında bu alanı, spesifik ve kanunlaştırılmış hukuk maddelerinin dışında bırakmaktadır.

SUUD İSTİSNASI HAKKINDA BİR NOT

Suudi Arabistan krallığı, hukukun kanunlaştırılması ve devlet kontrolü altına girmesi genel eğilimini takip etmeyen, bölgedeki tek büyük ülkedir. Suud mahkemeleri ve kadıları, devlet hukuku şeklinde kanunlaştırılmamış, ama resmi olarak büyük ölçüde kadının içtihadına ve takdir yetkisine bırakılmış Hanbeli fıkhına göre hükmetmektedir. Teoride yüksek ulema, kadılar, müftüler ve din görevlileri olarak hukukun koruyucuları ve yeni olay ve durumlar karşısında yeni içtihadın kaynakları olmaya devam etmişlerdir. İlahi kanun koyucu, herhangi bir alanda yasama için serbest bıraktığı müddetçe, temel yasa koyucu ulemadır. Fakat ulema otoritesinin alanı, veliyyülemr (emir sahibi, amir) olarak siyasi ve idari işlerde ve tazir hükmüyle ceza hukuku alanlarında kanun yapan kralın iktidarıyla sınırlandırılmıştır. Esasında krallıktaki resmi hukukun şekli tarihteki hanedanlık devletlerinde olduğu gibidir. Öyle ki şeriat hukuku, ulemanın ve ulemaya bağlı kurumlarının elindedir. Ancak çeşitli konularda yöneticinin siyaset ve kararlarıyla yan yana, genellikle de yöneticinin takdir yetkisi doğrultu-

sunda işlemektedir. Uygulamada bu ortaklık, modernitenin baskısı, modern toplumun ihtiyaçları ve Suudi ekonomisinin ve toplumunun dış kurumlarla ve güçlerle olan karşılıklı küresel ilişkileri altında gelişmektedir. Bu baskılara dönmeden önce bu Suud istisnasına imkân tanıyan etkenleri gözden geçirelim.

20. yüzyılda Arabistan'ın Suudi krallığına dönüşen parçaları, büyük ölçüde dış dünya ile az bağlantısı olan durgun bir bölge idi. İsim olarak Osmanlı hükümdarlığı altında olmasına rağmen bu hükümranlık, kutsal mabet şehirleri Mekke ve Medine ile Hicaz'ın diğer ilave bölgeleri dışında büyük ölçüde teoride kalıyordu. Modernite bu bölgelere, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, petrol zenginliği biçiminde geldi ve bu zenginlik kraliyet ailesinin mülkü olup büyük oranda siyasi bir meşruiyet ve destek hesabına göre dağıtıldı. Bu tabii kaynaklar, Suud halkından olmayan çeşitli ülkelerden büyük bir iş gücünün ithal edilmesine yol açtı. Bu işçilerin çok az hakları ve yetkileri vardı ve kısa zamanda kovulup sınır dışı edildiler. Bu yabancı işçiler, hem vasıfsız işçi olarak hem de profesyonellik veya uzmanlık gerektiren iş alanlarında çalıştılar. Bu nedenle, yerli işçi sınıfının ve aynı zamanda eğitimli orta sınıfın genişleme alanı sınırlandırılmıştı. Mesela krallıktaki okur yazar birçok genç erkeğin, bu tebaaya hizmet veren çok sayıdaki medresede din eğitimi almış olmaları önemli bir noktadır.

Zenginlik, krallığı modern ekonominin çoğu toplumsal baskısından da muaf tutmuştur. Mesela, kadınların hareketlerini ve kamuda görünürlüklerini sınırlayan katı kurallar devam etmektedir. Mısır ve İran gibi ülkelerdeki otoriter muhafazakâr çevreler benzeri kurallara şiddetle taraftar olabilirler, fakat sosyo-ekonomik baskılar bunları gerçekçi olmaktan çıkarmaktadır. Şöyle ki bu (Mısır ve İran gibi) ülkelerdeki ailelerin çoğu kadının maaşından gelen gelir olmadan ayakta kalamamaktadır. Ayrıca 19. yüzyıldan beri gelen toplumsal gelişmeler de ancak çok büyük baskıyla göz ardı edilebilecek belirli kültürel beklentilere yol açmıştır. İlgili görülmesine rağmen bu değerlendirmeler, en azından son zamanlara kadar, Suudi Arabistan'da çok daha az bir ölçüde işlemiştir. Petrol kaynaklarının azalması, hızla büyüyen nü-

fusla da ilişkili olarak krallığın dağıtıcı cömertliğine sekte vurmaktadır ve diğer ülkelerdekine benzer ekonomik baskılar bölgede de hızla tırmanmaktadır. Bu gelişmeler modern bir devletin ve toplumun gerektirdikleriyle hukuk sistemi arasındaki çatışmalardan kaynaklanan gerginlikleri şiddetlendirmektedir ki buna şimdi değiniyoruz.

Suud istisnasının temel bir özelliği, 18. yüzyıl ihyacısı Muhammed bin Abdülvehhab'ın –genelde Vehhabilik olarak bilinen– bir dini uyanış hareketi ile Necid'deki Suud hanedanlığının ataları arasındaki yakın bir ortaklıkla inşa edilen krallığın kendine özgü tarihidir. Abdülvehhab ve takipçilerinin tarihten gelen ana ilham kaynağı İkinci Bölüm'de ele alınan İbn Teymiye olup, onun siyase şeriyye fikri ve bu fikrin ulema ile yöneticiler arasında kurulacak bir ortaklığı öngören doktrini olmuştur (Vogel 2000: İkinci Bölüm, özellikle 70-76). 18. yüzyıldaki yükselişleri ve Arabistan'da yayılışlarından, Osmanlılar ve onların Mısırlı derebeyleri tarafından 19. yüzyılın başlarında mağlup edilmelerine, 20. yüzyılda modern krallığın kurucusu Abdülaziz es-Suud hükümranlığındaki yükselişlerine kadar, hanedanlığın kaderi ile mezhebi birbirine kaynaşmıştır. Vehhabilik şeklindeki Hanbeli İslâm, Suud hanedanlığının günümüze kadar gelen mutlak mülkiyet ve krallık güçleri için meşruiyetin ideolojik ve kurumsal köşe taşı olmuştur. Bu dini meşruiyet ve onu sağlayan etkenler, milliyetçilik, anayasacılık ve demokrasinin çağdaş siyasi muhalefetlerine karşı hanedanlığın kendini savunmasında kritik bir rol üstlenmiştir. Aynı şekilde özellikle hanedanlığın ABD iktidarına bağımlılığı üzerinde yoğunlaşan ve kraliyet ailesi ve çevrelerinin gözle görülen riyakârlığına ve yolsuzluğuna yönelik çeşitli çevrelerden gelen İslâmî muhalefete karşı da aynı rolünü sürdürmüştür. Bu ikinci görüş tarzı, günümüzde etkin olan çoğu ulemanın hisleriyle de örtüşmektedir ve böylelikle Usame bin Ladin'e ve onun en temel Vehhabi ideallerine başvurmasına verilen destekte gördüğümüz üzere yöneticilerin iktidarına karşı ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.

Yöneticilerin ulema tarafından yürütülen İslâmî meşrulaştırmaya bu bağlılığı, hukukun muhafızları olarak imtiyazlarını koruma ve savunmada ulemaya büyük bir tesir ve avantaj sağlamaktadır. Ardı ar-

dına gelen Suudi yöneticileri hukukun standart hale getirilmesi ve adaletin yönetimi gibi alanlarda yasal reform yapma ve modernleştirme teşebbüslerinde bulunmuşlardır. Fakat bunların çoğu o ana yönelik özel ve geçici tedbirler olmuş, bazıları da ulema muhalefetince kısıtlanmış, iptal edilmiş veya yapmacık bir hale sokulmuştur. Otoritelerin ilgi noktası olan temel bir unsur, ticari ve mali muameleler alanıdır (Vogel 2000: Yedinci Bölüm, 279-308). Osmanlı örneğinde reformların, yabancılarla olan ilişkilerin ve modern ticaret ve finansın gereklerinin baskısıyla hız kazandığını görmüştük: Amaç, standart hale getirilmiş, öngörülebilir ve modern uygulamalarla uyum içerisinde bir kanun yapmaktır. Bu son husus, hukuki işlemlerde tarafların karşılıklı menfaatlerinin hesap edilmesini önemseyen fıkhın hukuk anlayışındaki bazı unsurlarla çelişmektedir. Bu doğrultuda karşılıklı edimlerin kesin olmayan bir şekilde ve şarta bağlı yapılacağı sözleşmeler (özellikle sigorta akdi) fıkıhtaki bu unsurlarla çelişmekte; bir kumar çeşidi kabul edilerek geleneksel fıkıhta hiç onaylanmamaktadır. Osmanlı devletinde ve onun varislerinde ticari kanunlar ilk başta Avrupa'daki modellerinden alınmıştı. Bu baskılar aynı şekilde özellikle son dönemlerde modern hukuki işlemlerin çok yaygınlaşmasıyla Suud örneğinde de bulunuyordu. Ticari kanunlar ve mahkemeler krallığın ilk kurulduğu zamanda, en modern ve Osmanlılaşmış kısım olan Hicaz'la sınırlandırılarak başlatılmıştı. Ancak daha sonra krallığın tümüne yayıldı (Vogel 2000: 302-3). Bunlar her zaman ulema muhalefeti ve engeliyle karşılaştı. Sonuçta krallık devamlı olarak (kral tarafından) kanun koymaya ve ticaret, iş ve trafik düzenlemelerine özgü konularla uğraşan mahkemelere önem verdi. Bunlar, her ne kadar teorik olarak şeriatla uyum içerisinde olsa da, şeriattan farklı olarak nizam (düzen veya düzenleme) başlığı altında yapıldı. 1980'lerde ulema baskısı altında, bu mahkemeleri uzmanlaşmış bir şeriat hâkimliği altında tek bir sistemde birleştirme çabaları görüldü (Vogel 2000: 304-8). Fakat kadılar, şeriata karşı gelen kuralları uygulamayı reddettiler. Bu, özellikle davalıların banka faizini ödeme yükümlülüğünü yerine getirmedikleri durumlarda ciddi sorunlara yol açtı. Bu vakaların üstesinden gelebilmek için, mahkeme-

lerce değil ama çeşitli bakanlıklar ve yetkililerce, borcunu ödemeyen bu kimselere karşı karmaşık yaptırım prosedürleri oluşturuldu. Mesela devlet sözleşmelerinde ve bankadan ödünç vermelerde kara listeye alınmak gibi (Vogel 2000: 306-7). Bu durum sonucun öngörülemezliğinin doğurduğu masrafların da katılması gereken bu sözleşmelerde, hukuki işlemleri devlet açısından karmaşık, sonucu öngörülemez ve daha masraflı hale getirdi.

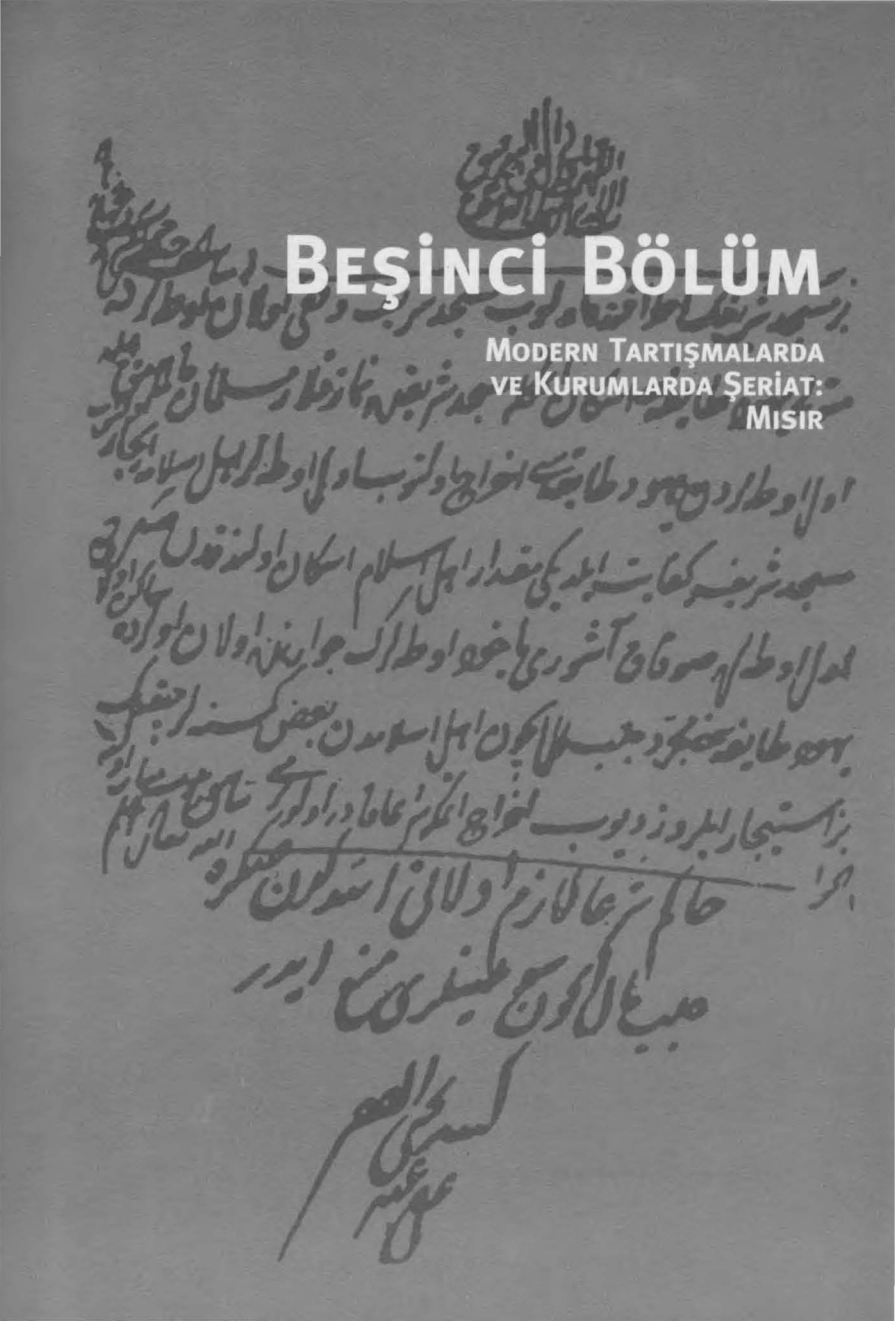
Suudi devleti, bir Adalet Bakanlığı da dahil olmak üzere, uzmanlaşmış bakanlıklar, alışılmış bürokrasi ve prosedür gibi pek çok modernlik özellikleri ihtiva etmektedir. Adaletin yönetimi, geleneksel fıkıh ile işleyen şeriat mahkemelerinin elinde olmasına rağmen, ilgilendikleri konuların öneminin ve karmaşıklığının artışına göre bir mahkemeler hiyerarşisi gibi pek çok modern özellikler de barındırmaktadır. Daha yüksek mahkemelerde geleneksel bir hâkimden ziyade üç hâkim bulunmaktadır. Bazı dava kısımları, modern işlevlere sahip avukatlar ihtiva etmektedir. Çeşitli temyiz süreçleri ve özel mahkemeler vardır. Tüm bunların hepsi modern, bürokratikleşmiş hukuk sistemlerinin özellikleridir. Fakat bunlar, ulemaya komşu ülkelerdeki mukabillerinin ellerinden alınmış olan işlevleri ve güçleri veren, hâkimlerin ve hukukçuların hukuku mahiyetindeki bir geleneksel fıkhî hukuk işleyişiyle bir arada yer almaktadırlar. Kanunlaştırma yönündeki baskılar yükselmiş ve bunlar krallıktaki farklı düşünce taraftarları arasında devam edegelen bir tartışmanın konusu olmuştur. Bu konudaki rakip argümanlar Vogel tarafından araştırılmıştır (2000: Sekizinci Bölüm, 309-62). Sonuç şüphesiz ki, ulema, yani özellikle hanedanlığın hâlihazırdaki şartlar altında ciddi bir eksiklik gösterdiği dini meşruiyetin koruyucuları ile modern bir ekonomi ve toplum talepleri arasındaki güç ve baskıların dengesiyle belirlenecektir.

SONUÇ

20. yüzyıl, daha önceki yüzyılda Osmanlı reformlarıyla başlayan, hukukun artan bir şekilde devlet kontrolüne girmesi sürecine sahne oldu. Suudi Arabistan ve birkaç Körfez ülkesi gibi az sayıda ülke şeriat mah-

kemelerini ve usullerini, hâkimlerin ve hukukçuların hukukuyla (fıkıh) birlikte devam ettirdi. Ne var ki onlar da çok önemli ekonomik işlevleri kendi hukuk süreçlerinden çıkartıp özel 'ticari mahkemeler'in içerisine koydular. Şeriata referans yapma ve onun bazı maddelerinin kanunlaştırılması, modern devletlerin hukuk sistemlerinde değişik biçimlerde rol almaya devam etti. Ürdün ve Irak gibi bazı ülkeler Osmanlı Mecelle'sini 20. yüzyılın bir kısmına kadar ellerinde tuttular. Bunun yerini Mısır'da olduğu gibi Irak'ta da şeriatın medeni hukukla ilgili maddelerinin daha sonraki bir kanunlaştırması aldı. Bunlar, özellikle şeriat maddelerinin yetersiz kaldığı veya modern hassasiyetlerden farklı olduğu ceza hukuku ve ticaret kanunları noktalarında, Avrupa kanunlarından yapılmış uyarlamalarla yan yana yer aldılar. Dini otoriteler ve ekoller 20. yüzyılın çoğunda devletin hukuku bu şekilde ele alışına büyük ölçüde rıza gösterdiler. Dini ve seküler alanların Abduh'u korkutan iki başlılığı, Ortadoğu'daki ülkelerin çoğunun toplumsal, siyasi ve kültürel hayatlarının büyük kısmını sekülerleştirerek hızla ilerledi. Dini otoriteler, seküler veya muhalif unsurlar onlara ait alanlara teklifsizce girdiklerinde, 1920'lerde Mısır'daki Abdurrâzık vakası gibi, çoğunlukla karşı koydular. Bir alim ve şeyh olan Abdurrâzık (ö. 1966) İslâm'ın bir yönetim sistemi oluşturmadığını ve tarihteki halifeliğin tam olarak dini bir kurum olmadığını iddia ettiği bir kitap yayınladı (Hourani 1983: 183-91). Bu, Kral Fuad'ın, önde gelen bir kısım ulemanın da desteğiyle, hiç şüphesiz bir başka Abdülhamid tarzı İslâmlaşma talebiyle, o sırada boş olan halifelik makamına oturma arzusuyla aynı zamana rastladı. Fuad'ın tutkusu gerçekleşmedi, fakat Abdurrâzık'a karşı yürütülen hiddetli kampanya, Müslümanlar açısından, 'papazın cübbesinin çıkartılmasının' karşılığı olan, onun dini işlevlerinin elinden alınmasına yol açtı. Benzeri bir kampanya, usta bir edebiyat adamı olan Taha Hüseyin'e karşı da yürütülmüştü. O İslâm öncesi şiiri üzerine, İslâm'ın ilk dönemiyle ilgili Sünni söylemin bir kısmına gizlice meydan okuyan bir kitap yayınlamıştı (Hourani 1983: 327-33). Diğer taraftan, 20. yüzyılın büyük çoğunluğunda dini merkezler, yükselen seküler kültür alanlarına, ki bunlara şarkılarla, danslarla ve aşk

sahneleriyle güçlenen popüler film endüstrisi veya seküler eğitim, medya, edebiyat, sanat ve siyaset de dahildir, çok az sayıda karşı çıkış göstermiştir. 1928 yılında kurulan Müslüman Kardeşler ve bazı din alimleri bu tezahürlerin bir kısmına karşı çıktılar ve onları protesto ettiler. Fakat bunlar, ana akım dini oluşum tarafından takip edilmediler veya desteklenmediler. Türkiye'de de seküler cumhuriyet, bazı başlangıç düzeyindeki muhalefetleri ortaya çıkarıp amansız bir şekilde bastırdı ve daha sonra diğer işlevlerinden ayrılarak tam olarak devlete tabi kılınan dini bir oluşuma rıza göstererek rahatladı. 20. yüzyılın sonuna gelinen yıllarda, siyasi bir İslâm taraftarlığının yükselişi, dayanağı şeriatın uygulanması olan, devletin ve toplumun İslâmlaşması çağrısını yaptı. Bu konulara gelecek iki bölümde tekrar döneceğiz.



Beşinci Bölüm

Modern Tartışmalarda ve Kurumlarda Şeriat: Mısır

Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin (Zekeriyâzâde) bir fetvası.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki ülkelerin, başka bir deyişle nüfusunun büyük kısmı Müslümanlardan oluşan ülkelerin çoğu, bütüncül bir devlet hukukunu benimseyerek modern hukuk sistemlerini kurdular (temel bir istisna daha önceki bölümde tartışılmış olan Suudi Arabistan'dır). Bu hukuk sistemleri şeriattan alınma çeşitli pozitif hukuk unsurları içermekteydi. Yalnızca Türkiye Cumhuriyeti şeriatı bütünüyle reddetti ve tamamen seküler bir hukuk sistemi ilan etti. Şeriatın uygulanmasını savunmak dahi Türk hukukunda suç sayıldı. Diğer ülkelerin çoğu, anayasalarında, devletin resmi dini olarak İslâm'a referans yaptılar ve bazıları İslâm şeriatına doğru eğildiler. Tunus'ta böylesi bir referans minimum düzeydeydi ve bu ülkenin ahval-i şahsiye hukuku, çok eşle evliliği tamamen yasadışı ilan etmeye kadar varacak şekilde şeriat gelenekleri üzerinde radikal reformlar içermekteydi. Gördüğümüz üzere diğer ülkeler ahval-i şahsiye kanunlarında şeriattan alınıp az veya çok ıslah edilen ve değiştirilen unsurlara yer verdiler. Bir kısmı da temel olarak Osmanlı Mecelle'sinden veya Mısır'daki Senhuri'ninki gibi daha sonraki kanunlaştırmalardan kalan medeni hukuk unsurlarını da içer-

mekteydi.[1] Çoğu ülkede pozitif hukukun büyük kısmı, ceza hukuku da dahil olmak üzere, büyük oranda Avrupa modellerinden uyarlanmıştı.

20. yüzyılın son dönemi (1970'lerden sonrası) reformlara ve şeriatın kenara atılmasına karşı gösterilen çeşitli tepkilere sahne oldu. Bunlar, 1970'lerde öne çıkan muhalif siyasi İslâmî hareketlerden, özellikle Mısır'daki Müslüman Kardeşler'den (1928'de kurulmasının ardından talihinde yaşadığı dalgalanmalardan sonra) ve bu ülkedeki ve farklı konumdaki başka çevrelerden geldi. Aynı zamanda özellikle Pakistan ve Sudan gibi bazı ülkelerdeki askeri yöneticiler, hukuk sistemlerinde şeriatı uygulayacaklarını ilan ederek meşruiyetlerini desteklemeye; devlet denetimlerini ve toplumsal denetimleri kuvvetlendirmeye çalıştılar. Pakistan'da Ziyaü'l-Hak ve Sudan'da o sırada hâkim olan askeri rejim Numeyri, kendine özgü ve reformist ruhuna aykırı olarak İslâm hukukunun bütün bu unsurlarını uygulama noktasında ısrar ettiler. Bu unsurlar, hudud, uzuv kesme ve bedensel cezalar şeklinde şeriatta belirlenmiş had cezaları; alkolün yasaklanması, faizle alışveriş yapmanın men edilmesi ve aynı zamanda aile hukukundaki ataerkil unsurlardı. En çarpıcı dönüşüm ise 1979 Devrimi ve merkezi dayanağı yönetici konumundaki fakihin yorumladığı şekliyle Allah'ın yasasının uygulanması olan İslâm Cumhuriyeti'nin oluşturulmasıyla İran'dan geldi (gelecek bölümün konusu).

Çağdaş dönemdeki şeriat ile ilgili bu meseleler yani fikirler, muhalefetler ve kurumlar, bu bölümün konusu olacaktır. Konu şu sırayla ele alınacaktır: Dinî, hukuk ve eğitim kurumları; dinî otorite ve devlet; Mısır'da şeriatın uygulanması çağrısını yapan İslâmcılara devletin cevabı ve yaptığı uzlaşmalar; şeriatın uygulanması hususundaki siyasi ve ideolojik tartışmalar. Bu bölümdeki verilerin çoğu, şeriat mevzuunun toplumsal ve siyasi alanlarda oldukça önde olduğu ve tartışmaların çok iyi biçimde belgelendiği Mısır hakkında olacaktır.

---

1 Önde gelen bir hukukçu olan Senhuri, 1948 Mısır medeni kanunun mimarıdır. Onun projesi, şeriattan unsurları da dahil edip sonuçta ortaya eklektik bir karışım çıkararak hukukun 'Mısırlılaştırılması' idi. Bkz. Botiveau 1993a: 148-50.

DİNÎ OTORİTE, KURUMLAR VE DEVLET

Modern dönem, hem dinin hem de hukukun, bir yandan bu ikisi farklılaşır ve birbirinden ayrılırken, giderek artarak da devlet kontrolüne girmesine sahne oldu. Bu süreç en aşırı biçimiyle Türkiye Cumhuriyeti'nde görülmektedir. Burada 'sekülerizm', dinin devletten ayrılıp devlet içerisine entegrasyonu ve siyasi otoriteye boyun eğmesinden başka bir anlama gelmemiştir. Din, camilerden ve onların görevlisi olan imam, vaiz ve diğer görevlilerden, bu personeli yetiştirecek okullardan (imam-hatip okulları), dini vakıflardan ve yurtdışındaki din görevlilerinden sorumlu [ya da bunlarla ilgili] bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla bürokratikleşmiştir.[2] Hukuk ile olan geleneksel bağ kopmuştur. Ancak 1980'lerden beri Türkiye'deki toplumsal ve siyasi çoğulculuğun gelişmesi ve 'sivil toplum' oluşumlarının öne çıkması sayesinde, devlet dışı din birlikleri ve vakıfları yarı-gizlilikten kurtulup kamu sahnesine çıktılar.[3] Bölgedeki diğer devletler ise, sekülerist bir anayasa ilan etmezken ve çoğunlukla İslâm'ı devletin dini olarak belirtirken, dini kurum ve otoritelerin devlet denetimine girmesi ve bürokratikleşmesi yönünde benzeri yolları izlediler. Vakıfların idaresi ve personeli çoğu ülkede siyasi modernleşmenin ilk basamaklarından itibaren devlet bakanlıklarına havale edilmişti. Büyük bir cami-medrese ve Sünni dünyanın en önemli yüksek öğrenim merkezi olan Ezher, 19. yüzyılın sonlarından itibaren aşamalar halinde modernleştirilmiş ve reforme edilmişti. 1961 yılında Nasır yönetiminde eğitim sistemi modern bir üniversite haline dönüştürülmüş, bizzat kendi rektörlüğü altında dini ilimler programıyla birlikte modern fen, edebiyat, sanat ve teknoloji fakültelerini de ihtiva etmiştir. Şimdi devlet başkanı tarafından atanan ve önceden olduğu gibi meslektaşları tarafından seçilmeyen Ezher'in Şeyhi (rektörü) din kurumunun da başkanı oldu. Aslında dini personel bü-

2 Yazarın bu ifadeleri Türkiye'de İmam-Hatip Okullarının Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi sorumluluğunda olduğunu ima etse de bu bilgi, söz konusu okulların öncelikli amacının Diyanet İşleri Başkanlığı'na personel yetiştirmeyi amaçlayan Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir okul olduğu şeklinde anlaşılmalıdır – ç.n.

3 Modern Türkiye'nin siyasetinde ve toplumunda İslâm'ın yeri hakkında bkz. Tapper 1991 ve Zubaida 1996 içerisindeki yazılar.

yük ölçüde devlet memurlarına dönüşmüştü ve resmi dini otorite siyasi yönetime sıkı bir şekilde tabiydi. Sadece Şii İran, gelecek bölümde tartışılacağı üzere bu akıma kısmi bir istisna oluşturabilmiştir.

Kaçınılmaz olan sekülerleşme de dahil olmak üzere modernite süreçlerinin en başından beri devam eden ve Batı hâkimiyetiyle birlikte seyreden siyasette İslâmî muhalefet unsurları daima var olmuştur. Bu muhalefet hem geleneksel-reaksiyoner hem de modern-romantik olup özüne ve aslına uygunluk (otantiklik) arayışında olmuştur. Yöneticilerin genel temayülü, dini siyasetin dışında tutmak adına bu muhalefetle mücadele etmek ve aynı zamanda bizzat kendi meşruiyetleri için uygun dini sembolleri ve retoriği aramak olmuştur. Abdülhamid'ten Sedat'a kadar yöneticiler ve günümüzdeki pek çok devlet başkanı çoğunlukla, liberal ve solcu muhalefete karşı müttefik olarak elde ettikleri muhafazakâr ve mülâyim dini güçlerden yararlanmışlardır. Hedef her zaman, siyasi muhalefeti ortadan kaldırmak ve dini güçleri, olabildiği kadar devlet otoritesi içerisine entegre etmek olmuştur. 1967 öncesi Nasır yönetiminde olduğu gibi milliyetçi üstünlüğün zirve dönemlerinde, Ezher gibi resmi dini kurumlar ve bunların personeli kesin olarak devlet siyasetine tabi idiler. Bunlar bulundukları şartlara uyacak şekilde gerekli görülen fetvaları veriyorlardı. Muhalif Müslüman Kardeşler ve onun kolları ise sıkı bir şekilde baskı altında tutuluyordu. 1970'lerde Sedat'ın önünü açtığı ve daha sonra İran Devrimi ile de şaha kalkan İslâmcılık taraftarlığı, resmi dinî kadroların, devlet kurumları içindeki varlığını sürdürmesine rağmen, daha cüretli ve meydan okuyan bir tutum içerisine girmesini teşvik etmiştir. Resmi din, gittikçe artan bir şekilde radikal tezahürleri suçlayan ve yöneticinin meşruiyetini destekleyen bir hal almış; toplumsal ve kültürel işlerde ve resmi medyada onun personeline daha fazla imtiyaz ve güç verilmiştir. Günümüz Mısır'ında muhafazakâr İslâm, hükümetten muhalefete, resmi kurumlardan siyasi partilere uzanmakta, kültür ürünlerinin geniş çaplı sansürüne girişmeyi teşvik etmekte ve kamu hayatını ve kamusal alanı ahlâkileştirmeye teşebbüs etmektedir (Skovgaard-Petersen 1997: 208-14; Botiveau 1993a: 25-56).

DİN VE HUKUK

Modern hukuk sistemlerinin gelişimiyle, dini kaynaklara atıfta bulunulduğunda dahi, hukuk nihai olarak dini kurumlardan ve geleneklerden ayrılmıştı. Modern bir mahkemedeki hâkim, fıkıh kitaplarına veya herhangi bir ekolün hukukçuları arasındaki fikirlere ve tartışmalara referansta bulunmaksızın, kaynağı ne olursa olsun, kanunlaştırılmış devlet hukukuna göre hükmetmektedir. Yargılama ve ispat hukuku, tarihi şeriat mahkemelerinin gerektirdiklerine göre değil de (Avrupa'dan alınmış) modern ilkelerle uyum içerisinde yürümektedir. Tarihteki mahkemelerde olmayan savcılar ve avukatlar modern özelliklerdir. Savcılar davada, sadece özel tarafların yanında değil daha çok devlet tarafında olup soruşturmanın kamusal yapısını ortaya koymakta ve savunmaktadır. Hukuk, görünüşte şeriat kaynaklarından alınmış olsa dahi tüm bu unsurlar onu herhangi bir dini kurumsal dayanaktan uzaklaştırmaktadır.

Avukatlar ve hâkimler gibi hukuk personelinin eğitimi, İslâm hukuk sisteminde diğer konuların arasında sıradan bir konu halindeyken şimdi geniş bir ders programına sahip hukuk okullarının işlevidir. İslâmî medreselerin modern hukukçular yetiştirmeye devam ettikleri yerlerde de bunlar, fıkhın pozitif hukuk içerisinde eritildiği, hukuk fakülteleri olan modern üniversiteler haline dönüştürülmüşlerdir. Ezher Üniversitesi'ndeki Hukuk Fakültesi, 1961 reformları sırasında Şerîa ve Hukuk Fakültesi olmuştur (Botiveau 1993a: 266). Bu durum, hukuk mesleklerinde eğitimin bu kurumların temel var oluş amacı olduğu şeklindeki tarihsel arka plana aykırı görünmektedir. Aslında bu gelişmeler, dini kurumların otoritesinin önemli bir kısmını zayıflatmaktadır. Bunlar aynı zamanda hukuk mesleğini dindarlıktan ve dini disiplinden de ayırmaktadır. Modernleştiricilerin ibadâtı, muamelâttan (muameleler) ayırma hususundaki ısrarları ve bu ikisine farklı uygulama mantıkları belirlemeleri hâkimin eğitiminde ve niteliğinde önemli bir açık unsuru ortadan kaldırmaktadır. Bu da kutsal mekânlarda dini işlevleri uygulamak suretiyle edinilen dürüstlüktür (Asad 2001: 13). Ayrıca bunun devamında, modern sistemde eğitilen avukat ve hâkim-

ler, bunu koruma noktasında kazanılmış bir hak elde etmiş olmaktadır. Düşüncede İslâmcı olup hukukun ilerleyen bir biçimde İslâmlaşmasını ve şeriatın tam olarak uygulanmasını savunan hukukçular dahi, şeriat mahkemelerini ve yargılama usullerini eski mevkiine koyacak ve hukukçuların hukukunu devlet hukuku yerine koymaya gidecek derecede bir yolu benimsemekte isteksizdirler. Zira bu onları lüzumsuz hale getirecektir.

Botiveau (1993b) şeriat meselesi üzerine Arap hukukçular arasında çok sayıda farklı tavra işaret eder. Hukukçuların büyük bir çoğunluğu statüko tarafındadırlar: Profesyonel olarak eğitim gördükleri pozitif hukukun, mahkeme ve kurumlarıyla devam ettirilmesinin tarafında. Bunlar, popüler İslâmlaşma talebine, mevcut kanunların İslâm geleneğine saygı gösterdiğini ve artık Avrupa'dan alınanlara bağlı olmadığını iddia ederek cevap verirler. İkinci bir görüş ise, mevcut hukuk kanunlarının yeni yasama ve değişiklikler yoluyla tedrici bir şekilde İslâmlaşması taraftarıdır. Bunlar sistemde kararsızlığa ve tutarsızlığa yol açacak ani değişikliklerden korunmak istemekte, ama hukuka artan bir şekilde İslâmî girdi ve içeriği almayı amaçlamaktadırlar. Bu yaklaşım Mısır'daki etkin hükümetin ve siyasi çevrelerin programını tanımlamaktadır ve aslında bu ülkenin işleyişinde görülebilir. Bu, hükümetteki Ulusal Demokrat Parti (UDP: El-Hizbü'l-vatani ed-Dimukrâtî) ve geleneksel liberal Yeni Vefd Partileri de dahil olmak üzere Mısır'daki siyasi akımların çoğu tarafından az veya çok benimsenen bir görüştür. İslâmî akımın değişik kolları açısından hukukun İslâmlaşması, hukuki devamlılık ve tutarlılık düşüncesinden önce gelmektedir. Bunlar mevcut hukuk sisteminin İslâm'a yabancı olan dış güçlerden ithal edilmiş unsurlara dayandığını savunurlar. Herhangi bir gerçek İslâmlaştırma projesi, var olan yasaları ve hukuki kurumları dağıtarak reforme etmelidir. Bunlar ideolojik savunma ve siyasi muhalefet meseleleridir. Fakat bu İslâmcı akım içerisindeki hukuk mesleğindeki uzmanlar, kendilerini önemsiz bir konuma getirecek olan, geleneksel hukuk kurumlarına ve uygulamalarına dönüş ihtimali karşısında endişelidirler. Şurası önemlidir ki, Müslüman Kardeşler 1992 yılında Mısır

Barosu'nu ele geçirdiğinde, seçilmiş başkanlar ilk hedeflerinin avukatlık mesleğini savunmak olduğunu açıkça belirttiler. Hukukun İslâmlaştırılması, istenen şey olsa da, şu an için mevzubahis değildir ve gördüğümüz üzere avukatların sözkonusu olmadığı geleneksel hukuk ve yargılama usullerine dönüşü de kesinlikle içermemektedir (Botiveau 1993a: 274).

Dini otorite ayrıca, dini ve siyasi düşüncedeki hem İslâmcı hem de liberal hâkim eğilimler tarafından daha da zayıflatıldı. Bu her iki eğilim de kutsal kaynaklardaki ilâhi yasama olarak anlaşılan şeriat ile, insan yorumları ve formülasyonları olarak anlaşılan, gelenek yani eski nesillerin icması ve kör ve katı taklidin birikimi ile şekillenmiş olan fıkhın birbirinden ayrılması üzerinde ısrar ettiler. Geleneksel dini otoritenin temel dayanağı olan fıkıh bu şekilde, felsefecilere, entelektüellere ve eylemcilere de açık olup kesinlikle ulema ile sınırlı olmayan yeni içtihadın lehine, zayıflatıldı.

O halde Mısır, İran, Irak ve diğer yerlerde 20. yüzyıl içerisinde dini ilimlerde eğitim gören öğrencilerin sayısında önemli bir düşüşün olması şaşırtıcı değildir. Temel talepleri şeriatı uygulamak olan İslâmî siyasi hareket kurmaylarının, temel olarak fen bilimleri ve teknik bilimler öğrencilerinden ve mezunlarından oluşması ancak az bir kısmının dini eğitim kurumlarından mezun olması önem arz etmektedir.

Din kurumlarının ellerinde kalan dini otorite alanı fetva verme ve yayınlama anlamına gelen iftadır. Son dönemlerde özellikle Mısır'da genişleyen alan budur. Dini kurumların ve personelin kamu ahlâkı, kamusal alan ve kültürel üretim üzerinde kendi otoritesini yaygınlaştırmaya çalıştığı ve bu iddiada bulunduğu alan da burasıdır. O aynı zamanda muhalif otoritenin de alanı olmuştur. Modern iletişim araçları fetvaların ve diğer beyanların, bu alanda liyakat iddiasında bulunan çok çeşitli bireylere ve merkezlere yayılmasını kolaylaştırmıştır. Devlet müftüsü ve Ezher kadroları gibi resmi otorite merkezlerine radikal ve muhalif İslâmcılarca karşı konulmuş ve bunlar devlete köle gibi itaat etmeleri yüzünden azarlanmışlardır. İslâmî mücadelenin uluslararası kahramanları, özellikle Usame bin Ladin ve arkadaşları,

pek çoğunun bağlayıcı kabul edildiği fetvalar yayınlamakta ve cihada çağırmaktadır. İnternet müçtehidleri, argümanlarını ve vardıkları sonuçları yaymakta serbesttirler. Bu dağılım ortamında resmi merkezlerin muhalefeti ortadan kaldıran bir otorite oluşturması giderek zorlaşmaktadır. Mısır'da ortaya çıkan bir sonuç, resmi ulemanın ve Ezher'in, otoritelerini kamusal alan üzerinde ve İslâmî normların ısrarla uygulanması hususunda muhafazakâr ve radikal güçlerle mücadele etmek üzere genişletmeleri olmuştur.

Ezher, Sünni İslâm'ın en önde gelen kurumu olup yakın tarihi öğretici bir özelliğe sahiptir. Gördüğümüz gibi Nasır'ın 1961 yılındaki reformları, kurumu kesin olarak devlet kontrolü altına almıştır. Ezher Şeyhi ve Mısır Baş Müftüsü devletin atadığı yetkililer olmaya devam etmiştir ve giderek artan bir şekilde siyasi yönlendirmeye tabi olmuşlardır (Skovgaard-Petersen 1997: 182-98). Ezher'in temel işlevlerinden biri devlet siyasetlerine dinî bir meşruiyet oluşturmaktı ve bu hâlâ daha böyledir: Abdünnasır'ın sosyalizmini, daha sonra Sedat'ın 1970'lerdeki infitah ('açılım'; ekonomik liberalleşme) siyasetlerini onayladı. Fetvalar'ın Sedat'ın 1977 yılında İsrail ile yaptığı barışa taraftar olması çok önemli bir husustur. Daha sonra Mısır'ın 1991 Körfez Savaşı'nda Irak'a karşı oluşturulan koalisyonda yer almasına da taraftar oldular (Botiveau 1993a: 267). Radikal İslâmcılarla karşı karşıya geldiğinde Ezher daima, dini karşı koyuşlara karşı otoriteyi destekleyen İslâmi hüküm ve yorumları sundu. Devletle silahlı mücadelecilerin bu şekilde sürekli karşı karşıya gelişi, siyasi yönetimi Sünni İslâm ile kendi meşruiyet aygıtı içerisinde işbirliği yapma çabalarına yöneltti. Bu çabada Ezher'in ve resmi ulemanın üstleneceği çok önemli bir rol vardı. Bu süreç resmi İslâm'ın devletle ve kamusal alanla yan yana gelmesine izin verdi. Bu şekilde dini yapılanma ile devlet organları arasında, Sünniliği kamu yaşamına sokmak noktasında işbirliğinin yolu açıldı.

Kurumun bürokratikleşme çizgisinde Ezher çeşitli merkezler ve işlevler oluşturdu. Baş Şeyh (Rektör), Yüksek Konseye başkanlık etmekteydi ve dönüşümlü olarak İslâm Araştırmaları Akademisi'ni, İs-

lâm Kültürü İdaresi'ni, Ezher Üniversitesi'ni ve Ezher'in ilk ve orta-okullarını idare etmekteydi (Abdo 2000: 51).

Ezher ile yan yana Dâru'l-İfta, fetva dairesi, 1895 yılında kurulmuş ve büyük bir kurum olacak şekilde genişlemiştir. İşlevi, sivil bireylerden olduğu gibi kamu organlarından ve devletten gelen sorulara cevap vermekti. Skovgaard-Petersen (1997: 101-3) bu kurumun tarihini araştırmışlardır. 19. yüzyıldan itibaren müftî, Müftî'd-Diyar el-Mısriyye yani Mısır Müftîsî unvanını daha sonra da Müftî el-Cumhuriyye, Cumhuriyet'in müftîsî unvanını alarak, devlet başkanı tarafından atanan kamu görevlisi olmuştur. Ardından, hukuk sürecinin tam olarak kanunlaştırılması ve bürokratikleşmesiyle mahkemelerde gereksiz bir fazlalık haline gelinceye kadar, mahkemelere ve devlet birimlerine bağlı tam bir müftîler hiyerarşisi oluşturulmuştu. İfta işlevi artan bir şekilde kamu bildirimlerinden biri haline gelmiştir. Matbaa ve basın bunu kolaylaştırmıştır: İlk günlerden itibaren fetvalar sistematik olarak kaydediliyor, sınıflandırılıyor ve daha sonra koleksiyonlar içerisinde basılıyordu. Basın, ilgili toplumsal ve siyasal konulardaki fetvaların duyurulmasını yaygınlaştırdı ve fetvalar kamuya duyurma hususuna yönelir hale geldi. Müftülük görevindeyken Muhammed Abduh, reform ve eğitim kampanyalarında kendi dergileri de dahil olmak üzere, basını geniş çaplı bir biçimde kullandı (Skovgaard-Petersen 1997: 126-27). Medya ve iletişim yoluyla kamusal alanın genişlediği modern şartlar altında ifta, bir merkezin tekelinde tutulamazdı ve muhalif otoritelerin devreye girmesi kaçınılmazdı. Gördüğümüz üzere resmi sahada, Ezher kadroları iftâ ve kamusal beyanlar alanına da girmiştir. Başta Müslüman Kardeşler ve onun liderleri olan muhalif ekipler de kendi fetvalarını yayınladılar ve resmi ulemanın otoritesine, onları devlet memurları olmakla suçlayarak, karşı çıktılar (Skovgaard-Petersen 1997: 155-57). Daha yakın dönemlerde bu tavır, şimdi saldırı planlarında yer aldığı için bir Amerikan hapishanesinde çürüyen kendi Şeyhleri Ömer Aburrahman'ın fetvalarına tabi olan Cemaat-i İslâmiyye gibi radikal İslâmcı gruplara da yayılmıştır. Bu gruplar, çok daha yüksek sesle resmi ulemaya karşı olan suçlamalarını dile getirmektedirler (Skovgaard-Petersen 1997: 214-20).

Bu muhalefet ve suçlamalar, ulemanın Nasır ve Sedat dönemlerinde tam anlamıyla devlete tabi olmaları ve düzene göre fetvalar yayınlamaları ile inandırıcılık kazanmıştır. Az önce belirtildiği gibi, 1980'lerden günümüze kadarki dönemde, siyasi yönetimin dini bağlılık ve meşruiyet noktasında İslâmcı muhalefetin önünü almak için ulemanın yetkisinin artırılması, devlet müftüsü ve resmi ulemanın daha keskin bir duruş takınmasına yol açmıştır. Bunun ilk belirtileri Cadü'l-Hak'ın görevi sırasında (1978-82) görülmüş ve daha sonra onun daha liberal halefi Tantavi tarafından da devam ettirilmiştir. Burada iftânın resmi otoritesinde bir ikilik bulunduğuna dikkat edilmelidir: Bir yanda devlet müftüsü vardır ve ifta kurumları onun emri altındadır; diğer yanda Ezher Şeyhi (rektörü) vardır ve kurumun çeşitli organ ve komisyonlarına başkanlık etmektedir. Göreceğiz ki bu organlar her zaman şeyhe tabi değillerdir.

Şeyh Cadü'l-Hak Ali Cadü'l-Hak'ın (ö. 1996; 1978-82 devlet müftüsü, daha sonra Ezher Şeyhi) emrinde iken Ezher, otoritesini, kamusal alanda Sünni İslâm taraftarlığını ve kamusal alanın ahlâki yönden güçlendirilmesini içine alacak biçimde genişletmiştir. Bu şeyh, eserlerinin Sünniliğe muhalif olduğuna karar verdiği yazarlara ve entelektüellere saldırdı. Toplumsal konular hakkındaki görüş ve fetvaları, tartışma yaratacak kadar muhafazakâr olup kız çocuklarının sünnet edilmesi uygulamasını onaylayacak kadar ileri gitmişti. Bu uygulamayı "gerici" ve İslâm dışı olarak gören reformcu düşünce ise bu görüş karşısında öfkeye kapılmıştı (Abdo 2000: 59). Şu andaki Şeyh Muhammed Seyyid Tantavi daha liberaldir ve bu nedenle çoğunlukla kurumun muhafazakâr yapılarıyla, en önemlisi Araştırma ve Yayın Komisyonu ile aynı çizgide değildir. 1980'li yıllardan beri bu komisyon, (Mecma'), Sünni İslâm ve ahlâkına uymadığına hükmettiği bütün çalışmaları sansürleme gücünü kendinde görmektedir. Peygamberlere atıfta bulunan *A Distance in a Man's Mind* kitabının yazarı Ala Hamid gibi bazı yazarları da dinden çıkma ile suçlamıştır. Devlet-sansür otoriteleri arasında, her zaman net olmayan çeşitli ilişkiler bulunmaktadır. Bazı durumlarda hâkimler ve sansürcüler yayınlanmış eserleri

hüküm vermesi için bu komisyona sunmaktadırlar. 1994 yılında Danıştay içerisindeki Fetva ve Yasama Kurulu'nun (İslâmcı ilişkileri olan bir devlet yüksek konsey üyesi olan Tarık el-Bişri tarafından yazılmış) bir kararında Ezher'e, kültürel ürünleri sansürleme konusunda geniş bir yetki verildi. İslâm Araştırmaları Akademisi'nin kamu düzenini ve genel olarak ahlâkı koruması gerektiğine karar verildi. Bu ona dinle ilgili sınırları aşan ve ahlâkileştirme yetkisiyle daha geniş bir kültürel alana uzanan bir otorite verdi. Ezher'in bu konularla ilgili kararı bağlayıcıydı ve Kültür Bakanlığı tarafından bozulamazdı (Abdo 2000: 66-67). Güvenlik kriteriyle sansürleme ise, devlet sansürünün yetkisinde kaldı. Bu iki yetki alanı arasındaki sınırı çizme hususunda yaşanmış bazı tartışmalara rastlanmıştır.

Dini otoritenin ve sansürün bu şekilde genişlemesinin önemli bir çehresi, İslâmcı avukat gruplarının, Mısır yargısının boşluklarından, muğlaklıklarından ve açıklarından faydalanarak dine hakaret ve ahlâki düşüklük olarak gördükleri suçlarla yazarlara, entelektüellere ve sanatçılara karşı mahkemede dava açma faaliyetleridir. Hisbe yani dini sorumluluk iddiası bu vakalar açısından özellikle ilginçtir ve aşağıda incelenecektir.

MISIR'DA ŞERİAT VE SİYASİ MUHALEFET

İslâmcı siyaset taraftarlığında şeriat daima merkezde yer aldı. Müslüman Kardeşler, şeriatın uygulanmasını siyasi programlarının merkezine koydular. 1952 yılında Bağımsız Subaylar Rejimi'nin, daha sonra 1954 Nasır rejiminin başarısızlığa uğraması, temel bir muhalefet maddesi olarak bu hedefin benimsenmesine yol açtı. Bunun ardından, Nasır'ın sosyalizmi ve genel seküler tutum, İslâmcıları daha da yabancılaştırdı. Bu noktada İslâmi muhalefeti iki geniş kola ayırabiliriz: Müslüman Kardeşler'in muhafazakâr ana akımı ile Seyyid Kutup'un fikirlerine bağlanan radikal kol. 1970 yılında sona eren Nasır yönetimi boyunca birinci kol, Suudi Arabistan'da barındı ve yardım buldu. Özellikle Nasır'ın tarzındaki devlet sosyalizmine ve radikal milliyetçiliğe karşı muhalefetinde muhafazakâr Vehhabiliğe daha da

yakınlaştı. İkincisi ise, Allah'ın indirdikleriyle (bima enzelehu Allah) hükmetmedikleri için mevcut hükümetlerin hiçbirisiyle uzlaşmamaktaydı. Bu nedenle radikallerin gözünde, Müslüman olduğu zannedilen bütün ülkeler ve onların hükümetleri, aslında, insan yapımı kanunlara göre hükmettikleri için tam olarak Müslüman değillerdi ve bu yüzden bir barbarlık ve cahiliyye devletindeki dinsiz zorbalar gibiydiler. Cahiliyye, İslâm öncesi putperestliği ifade eder. Muhammed onunla yüzleşip mağlup etmiştir ve onun bu görevi İslâmcı ve öncü yeni bir nesil tarafından yeniden başarılmalıdır (Kutup 1980; Zubaida 1993: 51-55).

Sedat, Nâsırcı öğreti ve onun sosyalizm yani 1970'lerdeki siyasi sol ve Sovyetler Birliği ile olan bağlarını ortadan kaldırma ve bozma çabası içerisinde ana akım İslâmcı Kardeşler'le işbirliğine girdi. Bu akıma siyasi bir parti olma izni vermemesine rağmen, özellikle solcu faaliyetin ve muhalefetin merkezleri olan üniversitelerde onların geniş çaplı örgütlenmelerine, yayın ve propaganda yapmalarına izin verdi. Bu lütufkârlık Sedat'ın Suudi Arabistan ve ABD ile yeni bulduğu anlaşmalar ve uzlaşmalarla da uyum içerisindeydi. Sedat rejimi, daha sonra çok sayıda dengeleme faaliyetlerinde de yer aldı. Bir yandan sola karşı dinsel güçleri teşvik ederken, bir yandan da İslâmcı muhalefetten gelen meydan okumalara direnip onları bastırdı. İslâmî sembolleri kendine mal etmeye ve kendisini dini bir figür olarak göstermeye çalışırken (er-reis el-mümin, inançlı başkan onun unvanlarından birisiydi), aynı zamanda Batılı dostlarına, dünya kamuoyuna liberal ve demokratik özelliklerini sergiledi. Yasama programı da bu dengeleme faaliyetlerinin içerisine girmekteydi: Bir yandan anayasaya şeriatı yazarken (daha fazla bilgi aşağıda), diğer taraftan 1979'daki Cihan Kanunu olarak adlandırılan aile hukukunda, şeriattan bir uzaklaşma oluşturan önemli reformlar gerçekleştirdi. Dindar duruşu onu, İslâmi Cihad tarafından suikastla öldürülmekten kurtaramadı. Bu örgüt Seyit Kutup ideolojisiyle harekete geçmiş ve İsrail'le yaptığı barış anlaşması sebebiyle de –kendilerince– teyit edildiği gibi Sedat'ı bir mürtet ve firavun olarak değerlendirmiştir.

MISIR ANAYASASI'NDA ŞERİAT

Biri 1971, ikincisi 1980 yılında olmak üzere iki anayasal değişiklik yürürlüğe konuldu. Birincisiyle anayasaya, 'İslâm'ın devletin dini olduğu; Arapçanın resmi dil olduğu; şeriat ilkelerinin (mebâdi) de yasamanın temel bir kaynağı olduğu'nu ifade eden bir bent (2. Bent) eklendi. 1980 yılındaki ikinci değişiklik bu ilkeleri temel ilke yaparak bu maddeyi kuvvetlendirdi. Mısır medeni ve ceza hukukunun büyük çoğunluğunun Avrupa pozitif hukukundan alınma ve uyarlama olması, zengin bir muhalefet ve tartışma ve yapıcı sentezler oluşturma çabalarına da yol açan bir çelişki (veya Mısırlı hukukçuların kavramlarıyla söylenirse izdivâciyye, iki kutupluluk) yarattı. Bu tartışmaların bir kısmı yasama programları hakkındaydı ve parlamentoda gerçekleşti. Diğerleri mahkemelerde ve yargı kurumlarında karşı koyuşlar olarak geldi ve kampanyaların çoğu da medyada halkın önünde tartışıldı.

1970'lerin ortalarından beri, Millet Meclisi için adaylar belirlemesine izin verilmiş siyasi partileriyle Mısır, resmi olarak çoğulcu bir siyasi arenaya sahiptir. Ancak bu demokrasi katı bir şekilde sınırlandırılmıştır. Partilere onay ve salahiyet verme yetkisi özel mahkemelere tevdi edildi. Bu mahkemeler uygun görülmeyen bölgelerdeki başvuruları reddedip ve mesela bunun gibi herhangi bir İslâmcı gruptan gelen başvurulara izin vermiyordu. Solcu ve Nasırcı partilerin salahiyet kazanmaları da uzun yıllar aldı ve siyasi manevralar gerektirdi (1992 yılında gerçekleşti, bazıları bunun İslâmcı etkiyi kısıtlamak için bir önlem olduğunu düşünür). Bu partiler, her halükârda liderler ve en önemlisi parti gazetesinin editörü olan önde gelen kişiler etrafında oluşmuş örgütlü yapılardır. Devlet ve güvenlik organları partilerin halktan seçmenlerini oluşturmalarını önlemek için –bunu yapabilirmiş gibi– tetiktedirler. İslâmcı örgütlenmeye rakipleri karşısında büyük bir avantaj veren budur: Parti olmasına izin verilmemişse de camiler, dini birlikler ve hayır kurumları yoluyla, halk içindeki taraftarlarına ulaşmaktadırlar. Bir sadakat ve himaye aracı olarak işleyen UDP, cumhurbaşkanının ve hükümetin partisidir. O herhangi bir gerçek güce ve nüfuza sahip tek partidir ve parlamento koltuklarında her zaman aslan

payına sahiptir. Seçimler, normalde ana muhalefet partileri için az sayıda koltuk temin eden otoriteler tarafından 'halledilmektedir'.[4] Bu sistemle, bir parti olarak yetki verilmemiş de olsa Müslüman Kardeşler pratikte, 1980'lerden beri her parlamentoda vekil bulundurmayı başarmaktadırlar. Bunu çoğunlukla faaliyetine izin verilmiş partilerle anlaşmalar yaparak, son zamanlarda da bağımsız adaylar göstererek yapmaktadırlar. Tahmin edilebileceği gibi parlamentoda bu grubun sesi, şeriatın uygulanması çağrılarında yükselmektedir.

Aynı zamanda şu noktaya dikkatinizi çekmek isterim ki, bu geniş çaplı projeye Müslüman Kardeşler'in bir muhalefeti yok gibi gözükmektedir. Mısır toplumunun İslâmlaşması yönündeki bir çaba, neredeyse tam ittifakla şeriata tabi olma talebindedir. Bu doğrultudaki bir tutum art arda gelen seçimlerde her partinin programının bir parçası olmuştur. UDP şeriatın yasamanın temel kaynağı olduğu anayasa maddesini tekrarlamış ve hatta genel yapısı itibariyle sekülerist olan solcu Tecemmu' dahi 'şeriatın ilkelerinden ilham alma' noktasına birtakım muğlak atıflarda bulunmuştur (Abdul Fattah 1997: 36). Sadece Müslüman Kardeşler ve müttefikleri (özellikle 1990'lardaki Sosyalist İşçi Partisi) şeriatın uygulanmasını, davalarının merkezî dayanağı haline getirdiler (Abdul Fattah 1997: 34-44).

Eğer böyle bir genel uzlaşma var ise, o halde şunu sorabiliriz: Neden itirazlar var ve neden şeriat derhal kanun hükmüne konmamakta? Müslüman Kardeşler de dahil olmak üzere bütün partiler hukuki dönüşüm sürecinin tedrici ve ölçülü olması gerektiğini ve özellikle pek çok konuda içtihadın ve ihtiyatın gerekli olduğunu kabul ediyorlar. Ne var ki Kardeşler ve müttefikleri bu süreçte acil adımlar atmak isterlerken, hükümet ve UDP prosedürler ve komisyonlarla vakit kazanmaya çalışmaktadır. Açıkçası, şeriatın toptan bir uygulaması, karışıklıklar ve sıkıntılar meydana getirecektir. Özelde, had cezalarının uygulanması ve faiz ödemelerini belirleyen banka işlemlerinin yasaklanması, yalnızca hassas Batılı çevrelerle sınırlı kalmayan güçlü bir

4 Mısır siyasi arenası ve demokrasi iddiası hakkında bkz. Kienle 2001 ve Kassem 1999.

muhalefete ve karışıklığa yol açacaktır. Bu doğrultuda tüm İslâmcı gruplar tarafından devlet, şeriatın uygulanmasına bir engel olarak görülmektedir.

Bütün bu tartışmalar şeriatı hukukun temel kaynağı olarak açıkça kutsallaştıran anayasa maddeleri çerçevesinde oluşmuştur. Siyasi tahrikler, parlamento tartışmaları ve aynı şekilde mahkeme itirazları gündemi belirleyen bu çerçeve içinde gerçekleşiyordu. 1970'lerde ve 1980'lerdeki anayasa değişiklikleri sonrasında şeriatın kanunlaştırılması yönünde bazı teşebbüslerde bulunuldu. Bu kanunlaştırma teşebbüslerine şeriatı fıkıh içerisindeki geleneksel yerine koymayı savunan gelenekçiler muhalefet etmekteydiler (Skovgaard-Petersen 1997: 200). 1972 yılında İslâm Araştırmaları Akademisi, satım sözleşmesi ve ceza hukukuyla ilgili dört Sünni ekole dayanan kanunların hazırlanmasını tamamladılar (Botiveau 1993a: 31, 283). Bu kanunlaştırma projesi, meseleyi çözümlemek üzere kendi komitelerini kuran Millet Meclisi tarafından dikkate alınmadı. O zamanki sözcü Sûfî Ebu Talib'in başkanlık ettiği bir parlamento komisyonu, 1978-82 yılları arasında görev yapan ve kendi uzmanlaştıkları hukuk alanlarında şeriat-temelli kanunlar hazırlayan özel komiteler oluşturdu. Fakat bunlar sadece çalışma belgeleri olarak dikkate alındı (Skovgaard-Petersen 1997: 201). Manidar bir şekilde, akademideki ulema dört ekolü ayırmaya devam ederken, parlamenter komisyon ise birleşmiş tek bir devlet hukukunun peşindeydi. Bu komisyonun raporu parlamento tarafından onaylandı, fakat üretilen yasa taslağı hiçbir zaman kanun olamadı ve başkan tarafından da onaylanmadı (Botiveau 1993a: 279-83). Şeriatın uygulanmasının seçim kampanyasının önemli bir konusu olduğu 1984 yılındaki parlamento seçimlerinin ardından, Diyanet ve Vakıf İşleri Meclis Komisyonu kuruldu. Bu komisyon şeriat meselesiyle ilgili altı oturum gerçekleştirdi. Bu oturumlar, önde gelen şeyh ve Müslüman Kardeşler'in lideri Ömer Tilimsani'nin (ki çalışmalar esnasında vefat etmişti), aynı zamanda Meclis Başkanı Rıfat Mahcup ve Vakıflar Bakanı Muhammed Ali Mahcup'un katılımıyla gerçekleşti. Tilimsani orta yollu ve tedrici bir duruş takındı. Bakanlar ise şeriatın kanun kodları formu-

na getirilmesinin sadece akademik bir çalışma olduğunu, bunun bir yasama programı olmadığını öne sürdüler. Komite sonunda Mayıs 1985'te, mevcut kanunların şeriata muhalif bir şey içermeyecek şekilde (faiz muamelelerine ve ceza hukukunun kritik konularına imada bulunarak) gözden geçirilmesini ifade eden raporu parlamentoya sundu. (Kardeşler'in temsilcilerinin çağrılmadığı) bir müzakerenin ardından mevcut kanunların toptan ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı, ama şeriat ile uyumunu sağlamak için dikkatlice incelenmesi gerektiğini açıklığa kavuşturan idari bir karar kabul edildi (Skovgaard-Petersen 1997: 211-12). Bunun boş bir laf olduğu ortadaydı ve devlet yöneticileri, konunun yeniden gündeme gelmesini önlemek için benzeri oyalamaları yapmayı başaracaklarından emindiler. Bu mevzuda yeniden gündeme gelen tek konu, Yüksek Anayasa Mahkemesi'nde başarıyla karşı konulmasının ardından Cihan maddelerinin bir kısmının 2000 yılında daha çok liberalleştirilerek yeniden yürürlüğe sokulması yoluyla aile hukukunda yapılan değişikliklerdi (daha fazla bilgi aşağıda). İslâmcıların çoğu bu değişiklikleri şeriattan uzaklaşma olarak algıladılar.

Şeriatın uygulanması noktasındaki anayasa emri olması ve onun yasamanın temel kaynağı olarak yüceltildiği bentlerle uyumlu bir şekilde, durumu mahkemelerde test eden pek çok teşebbüs olmuştur. Yüksek Anayasa Mahkemesi 1979 yılında kuruldu. Bu mahkeme daha alt mahkemelerden veya Adalet Bakanlığı'ndan gelen vakalarda, kanunların anayasaya uygunluğu hakkında hüküm vermektedir. Anayasaya uygunluk konusunda son söz ona aittir, bu mahkeme tarafından anayasaya uygun olmadığına karar verilen bir kanun veya uygulama otomatik olarak iptal edilir. Mahkeme 1985 yılında, aile hukuku hakkındaki Cihan değişikliklerinin anayasaya aykırı olduğuna karar verdi. Bunun gerekçesi değişikliklerin şeriata aykırı olması değil de (çünkü bu Mısır hukukunun büyük kısmı açısından 'içi kurtlanmış bir kavanozu açmak' gibidir') olağanaüstü şartlar içerisinde devlet başkanın kararnamesiyle ilan edilmesi dolayısıyla parlamentoyu atlamasıydı. Aynı yıl içerisinde Ezher'den de, daha alt seviyedeki bir mahkeme-

nin bir borcun faiziyle geri ödenmesini isteyen kararına karşı bir başvuru gerçekleştirildi. Ezher, yasamanın temel kaynağı olarak şeriatın belirlendiği anayasa değişikliği doğrultusunda faiz ödenmesi isteminin anayasaya aykırı olduğunu iddia etti. Mahkeme, değişikliklerin geriye doğru işletilemeyeceğini ve daha önceki kanunları geçersiz kılmayacağını öne sürerek Ezher'in aksine hüküm verdi. Çünkü, bu değişiklikler daha sonrası için kanun yapacak kuruma hitap etmektedirler, mevcut kanunlara göre hükmeden mahkemelere değil (Skovgaard-Petersen 1997: 204-5). Mahkeme hükümlerinin şeriatla ve mevcut hukukla ilgili genel bakışı böyleydi. İslâmcı avukatlar ve hâkimler, önlerine gelen vakalarda, kamusal alan ve kültürel ürünler içerisinde dine uygunluk ararken bir şekilde mevcut hukukun unsurlarına ve aynı zamanda hukuktaki boşluklara başvurmak zorundaydılar.

İslâmcı hâkimler ve avukatlar Mısır hukuku içerisindeki çeşitli yasal hileleri kullanmak için manevralar yaptıkları gibi ayrıca anayasadaki şeriata dayanma kararından yola çıkıp İslâm ilkelerinin birine veya bir başkasına göre davalar açtılar veya yargı kararı elde ettiler. Bu tarz manevraların en başarılısı eleştirel ilâhiyatçı Nasır Hamid Ebu Zeyd aleyhine dinden çıkma iddiasıyla dava açmak için hisbe düşüncesinin kullanılmasıydı. (Her ne kadar meclis komitelerinde taslakları oluşturulan, kanun maddelerinde de onaylanan, geleneksel şeriat hükmünde din değiştirmeye ölüm cezası verilse de) Mısır hukukunda dinden dönmeye ceza vermek için bir dayanak bulunmamaktaydı. Bu yüzden bir Müslümanın din değiştirdiğini ortaya çıkaracak özellikler de tam olarak belirlenmemişti. Fakat İslâmcı hukukçular tarafından şeriatı temel alan ahval-i şahsiye hukuku ile her yöne çekilebilen hisbe ilkesi birleştirilerek, Ebu-Zeyd'in din değiştirdiği iddiasıyla onun Müslüman karısından boşanması davasında kullanılmıştır. Zira Müslüman olmayan bir erkek Müslüman bir kadınla evlenemez. Bu olayda, 1992-96 yılları arasında değişik mahkemelerde her iki tarafın da başvurusuyla tekrarlanan teşebbüsler, sonunda 1994 yılında Yargıtay'dan alınan bir hükümle sonuçlandırılmış; daha sonra 1996 yılında karar Temyiz Mahkemesi'nde onaylanarak dilekçe kabul edilmiş ve Ebu

Zeyd karısından boşanmıştır. Aslında yargı hukuki olarak Ebu-Zeyd'in bir mürted olduğunu kabul etmiştir. Mısır hukukunda dinden döndüğünü belirleyen bir kriter bulunmadığı halde, Temyiz Mahkemesi Ebu Zeyd'in yazılarında şüpheye yer bırakmayacak biçimde dinden çıktığına dair kesin malzemenin bulunduğunu belirlemiştir. O, kutsal kitapta literal olarak beyan edilen pek çok gerçeği açıkça reddetmiştir: Onları mitoloji alanına atfederek, meleklerin, şeytanların ve cinin varlığından şüphe duymuştur. Ayrıca Kur'an'da anlatılan kıssaların literal gerçeğini reddetmiş ve belirli bazı emirlerin ve kuralların yalnızca kendi zamanında ve mekânında geçerli olduğunu iddia etmiştir. Tabii ki vahyi böylesine açıktan bir reddedişin, herhangi bir Müslüman'a, yazar hakkında imansızlığı ve din değiştirmeyi düşündürteceği açıktır. Doğal olarak bu kriterlere göre, pek çok Anglikan piskoposu mürted olarak mahkûm edilebilir. Bu örnekte mahkeme herhangi bir yasamanın olmadığı bir noktada, dini hükümlerin genel mantığı ve sağduyuya dayanarak karar vermektedir.[5] Bu, İslâmileşmiş hukuk mesleğinin normatif hükümleri doğrultusunda pozitif hukuku giderek artan bir biçimde İslâmlaştırma teşebbüslerinin en önde gelen örneğidir.

Yasal olarak mürted olduğunun ilan edilmesi, herhangi bir samimi Müslüman için Ebu Zeyd'in yaşamasını gayrı meşru kılmıştır. Bunun üzerine o ve karısı Hollanda'ya iltica etmiştir. Daha sonra siyasi baskı altındaki yetkili bir idari hâkim (hâkimü't-tenfiz) Ebu Zeyd ve karısının boşanması hükmünün uygulanamayacağına hükmetmiştir. Mısır devleti her manaya çekilebilen hisbe zeminini ortadan kaldırmasa da onu kendine mal edecek bir değişiklik yapmıştır: Şöyle ki, sivil bireyler veya birlikler değil, sadece kamu otoriteleri bu zeminlerde hukuki takipte bulunabileceklerdir.

Bir hâkimin mevcut hukukun aksine şeriatın cezai müeyyidelerine dayanarak verdiği ve sonrasında daha yüksek bir otorite tarafından iptal edilen ihtilaflı bir yargı hükmü örneği de vardır. Kahire'nin güneyindeki Abidin bölgesinin mahkeme başkanı Yargıç Gurab 1982

5 Ebu Zeyd olayı hakkında bir değerlendirme ve ortaya çıkan hukuki tartışmalar için bkz. Dupret 1995 ve Balz 1997.

yılında, kamusal mekânda sarhoşluk davranışlarıyla suçlanan bir adamı yargılamış ve onu şeriatta belirlenen had cezası doğrultusunda 80 kırbaçla cezalandırmıştır. Bu sadece mevcut kanuna ters düşmekle kalmamakta, aynı zamanda ceza kanunu kitabında hiçbir suç için bedeni ceza tespit edilmemiş olmasına da aykırıdır (bunlar 19. yüzyılda ortadan kaldırılmıştır). Bu, Gurab'ın daha yüksek hukuki otoritelerden ihtar almasına ve onu hukuki görevlerinden alan bir idari kararın çıkmasına sebep olmuştur (Dupret 1995). O zamandan beri bu gibi başka vakalar ortaya çıkarılmamıştır. Hakimlerin çoğu mevcut kanunlara göre verdikleri ceza hükümlerini verirken Allah'ın kanunlarına göre hükmedemediklerinden ve bu nedenle bir günah işlediklerinden duydukları üzüntüyü ise kamuya açık olarak dile getirmektedirler.

Mısır'da toplum ve siyasetin İslâmlaşmasının genel atmosferi, Ebu Zeyd davasına bakan mahkemenin yaptığı gibi, daha yüksek ve daha kabul gören mahkemelerin hukukun müsait boşluklarında barınan normatif dini hükümleri yargı kararı haline dönüştürmesine yol açmıştır. Açıkçası, Sedat'ın siyasî kumarı, normatif dini değişiklikler lehine, Mısır pozitif hukukunun çok ciddi gedikler vermesine yol açmıştır. Bu Mısır toplumunun genel ruh haliyle de uyumlu bir hususdur. Gördüğümüz gibi bu ruh hali, karşı meydan okumadan kurtulamamış ve siyasi ve kültürel alanlarda önemli bir muhalefete maruz kalmıştır. O halde şeriat şu anda birincil olarak siyasi bir konudur ve onun söylemleri de siyasi muhalefet anlamına gelmektedir. Fakat gördük ki, şeriatın uygulanması sloganı halkın sıkı bir konsensüsünü temin etmesine rağmen, siyasetçiler ve hukuk uzmanları kargaşadan, çatışmadan ve siyasi kavgadan korkarak fiili olarak şeriatı yasalaştırma konusu her gündeme geldiğinde konuyu örtbas etmektedirler.

AHVAL-İ ŞAHSİYE HAKKINDAKİ YASAMANIN SERÜVENİ

Son dönemdeki bu vakalar, yasamayla ilgili ideolojik ihtilafların yapıldığı şartları ortaya koymaktadır. Gördüğümüz üzere, 1929 yılındaki Mısır ahval-i şahsiye hukuku şeriat hükümlerinin derleme bir kanunlaştırmasıydı ve bu sınırlar çerçevesinde kadınlar ve çocuklar için de

birtakım korumalar eklenmişti. Mısır toplum ve siyasetinde yüksek düzeylerde temsil edilen liberal ve feminist düşünce 1970'lerde daha örgütlü ve daha ses getirir hale gelmiş ve yerli toplumun daha karmaşık şartlarındaki kadınlar için daha fazla koruma sağlayacak hukukî reformlar talep etmiştir. Başkanın hanımı Cihan yukarıda tartışılan hukuk reformlarının en önde gelen destekçisi idi. Sedat, elbette ki reformların şeriat ile mükemmel uyumunu savundu ve Ezher uleması ile onu onaylamak için bir toplantı düzenledi. Tarihin bu döneminde resmi ulema, siyasi liderlikten gelen taleplere karşı daha esnekti: Gördüğümüz gibi Nasır'ın ve Sedat'ın bütün önemli kararları resmi fetvalarla onaylanmıştır. Bu nedenle, resmi ulema radikal İslâmcılara çoğunlukla düşmanlık beslemekte ve onları hakir görmekteydi. Sedat'ın ölümünün ardından uzun bir zaman sonra, 1985 yılında, resmi ulemanın büyük bir kısmı İslâmcıların 'peşine takıldı'. Cihan reformlarının meşruiyetiyle ilgili kamuya açık tartışmada bir ulema 1979 yılında kanunu onayladı. Daha sonra Vakıflar Bakanı Şeyh Abdü'l-Münim Nimr bu konuda toplanan ulemaya zorla karar verdirildiğini ve gerçekte kanunun şeriata muhalif pek çok nokta içerdiğini ilan etti (Botiveau 1993a: 247-48). O ve (ona göre) orada hazır bulunan diğer ulema, evli bir kadının kocasının izni olmaksızın evin dışında çalışmasına izin veren; boşamanın şahitler huzurunda mahkemede kaydedilmesini gerekli gören ve böylelikle erkeğin sözlü boşama hakkını elinden alan noktalara özel olarak itiraz etmişlerdir. Evlilikte edinilmiş ev üzerindeki boşanmış kadının haklarına büyük oranda karşı çıkılmıştır. 1985 yılında konu gündemde baş sıraya oturduğunda İslâmcılar, şeriatın tamamıyla uygulanmasını talep eden gösteriler ve mitingler düzenlediler. Liberaller ve seküleristler ise hukukta daha önceden vuku bulan 'evlenmeyle ilgili anarşi'ye geri dönme riskine karşı uyarıda bulundular. Bazı evlilik sicil memurları (me'zûn) da dahil olmak üzere, dindar hukuk uzmanlarının çoğu ise, boşanma oranlarını kesin olarak düşürdüğü ve hukuk sürecinin daha düzenli olarak işlemesine yardım ettiği için reformların tarafını tutuyorlardı. 1985 yılında Feyyum'da bir hâkim, anayasaya uygunluğunda şüphe ettiği bu kanunların uygulanmasın-

dan memnuniyetsizliğini ilan etti ve bu nedenle konuyu Yüksek Anayasa Mahkemesinin kararına sundu. Belirttiğimiz gibi kanuna olan itiraz, İslâmcıların iddia ettiği gibi onun şeriata aykırı olması sebebiyle yapılmamıştı. Aksine devlet başkanının onu, olağanüstü durumlardaki otoritesini kullanarak o sırada toplanmış olmayan meclise başvurmaksızın ilan etmesindeki usul yanlışlığı sebebiyleydi. Elbette ki 1929 ahval-i şahsiye kanunu da dahil olmak üzere Mısır yasamasının büyük çoğunluğu benzer şekilde, kararnameyle ve parlamento sürecinden geçmeksizin yürürlüğe konmuştur. Fakat bu nokta bir biçimde görmezden gelinmiştir. Yüksek Mahkeme ise, anlatıldığı gibi, değişikliklerin anayasaya uygun olmadığına karar vermiştir. Ne var ki, 1985 yılında parlamentodan geçirilen daha sonraki yasamalar, Cihan değişikliklerinin maddelerinin hepsini olmasa da bir kısmını yeniden kabul etmiştir. Bu kanun hâlâ daha, boşanmayı başlatabilme, çocukların bakımı konusundaki haklar, evliliğin yaşandığı ev üzerindeki hak iddiaları ve boşanmanın sonuçları konularında kadınları büyük ölçüde yetkisiz bırakmaktadır.

Reformcu lobiler mücadeleye tekrar başlamış ve 2000 yılında önemli konular hakkında yeni değişiklikler başlatılmıştır. Teklif edilen reformlar hükümet tarafından parlamentonun onayına sunulmuştur ve bu hul' kategorisi altında, kocasının rızası olmadan da kadına boşanma hakkı vermeyi içermektedir. Kadına izin verilen bir başka husus, eğer koca makul bir sebep olmaksızın karısına izin vermiyorsa bir hâkime başvurarak kadının, kocasının izni olmadan yurt dışına seyahat edebilmesidir. Hararetli bir tartışmanın ardından hul' ile ilgili ilk madde geçmiştir, fakat hükümet seyahat konusunda yenilgiyi kabul etmek zorunda kalmıştır.

Gördüğümüz üzere şeriattaki boşanma örneği, kayıtsız şartsız olarak, kadının rızasına ve hatta bilgisine dahi gerek olmaksızın koca tarafından gerçekleştirilen tek taraflı sözlü boşama yani talak'tır. Eğer kadın, erkeğin isteği hilafına kocasını boşamak isterse, genellikle maddi bir miktar ödeme yoluyla onu ikna etmenin dışında çok az seçeneği vardır. 1929 Mısır kanununa göre, genellikle hâkimi tatmin etme-

nin çok zor olduğu belirli ve sınırlı şartlar altında bir kadın hâkimden kocasının onayı olmaksızın, onu kocasından boşamasını isteyebilir. Bu durum, davalarını yıllarca mahkemelerde takip edip çoğunlukla da bir sonuç almayan pek çok kadın için inanılmaz zorluklara yol açmıştır. 2000 yılındaki değişiklikler, hul' kategorisi altında bir kadına boşanma hakkı vererek bu durumu düzeltmiştir. Bu hükümlere göre kadın, kocası tarafından verilen bütün hediyeleri ve maddi mülkleri geri vermek ve bundan sonra da herhangi bir maddi talebinden vazgeçmek suretiyle boşanabilir.

Ezher Şeyhi ve diğer bazı din adamlarının da içinde bulunduğu liberal ve feminist çevrelerden gelen destekle bu değişiklikler çokça tartışılmış, dini muhafazakârlar ise buna muhalefet göstermiştir. Destekleyenler, kocasını sevmediği için boşanmak isteyen bir kadının talebini Peygamber'in onayladığı bir sünnete dayanarak, hul' hükmüne şeriatın izin verdiğini ileri sürerek konuyu tartıştılar. Peygamber kadına, mehir olarak verilen bir bahçeyi geri vermesini söylemiş daha sonra kocasına onu boşamasını emretmiştir (işlemi gerçekleştirenin hâlâ koca olduğuna dikkat edilmelidir). Açıkçası, bakanların, profesörlerin ve toplum yöneticilerinin konuyu toplumsal gereklilikler ve pek çok kadı ve ailenin zarar gördüğü büyük zorlukları hafifletme bağlamında tartışmaları yetmemektedir: Argüman dini bir referansla perçinlenmek zorundadır.

Karşı taraftakiler ise konuyu, peygamberden gelen rivayeti bir başka argüman veya örnekle desteklenmemiş izole bir vaka olarak reddetmek suretiyle, temel olarak şeriata uygun olmaması bağlamında tartıştılar. Millet Meclisi'ndeki en sesli muhalif, şeriatın ve toplumsal değerlerin savunucusu, sözde liberal Vefd Partisi'nin lideriydi. Bu yasanın bir sonucu olarak evlilik hakkında katı öngörülerde bulundu: 'Eğer bir kadın kocasının arkadaşlarından daha az yakışıklı olduğunu görürse boşanmaya çalışması mı gerekmektedir?' diye sordu. Diğerleri de Kur'an'da ve şeriatta onaylanan,[6] erkeğin kadın üzerindeki doğal üstünlüğüne aykırı olduğunu ileri sürerek kanunu suçladılar.

6 Bu olay hakkındaki bilgi Enid Hill'in, Mısır basın raporlarına dayanan yayınlanmamış makalesinden alınmıştır.

Ezher'in liberal Şeyhi meclise, kanun tasarısının incelendiğini, düzeltildiğini ve İslâmi Araştırma Akademisi'nin çoğunluğu tarafından şeriata uygun görüldüğünü anlattı. Bu, muhafazakâr ulemanın ve destekleyicilerinin bu yasamanın doğru dinden ve gerçek değerlerden uzaklaşma olduğunu söyleyen protestoları ve dilekçeleri başkana göndermelerini durduramadı. Aile mevzuları ve onların şeriat ile ilişkisi, Mısır toplumu ve siyasetinde tartışma konusu olarak durmaktadır. Bir yandan siyasi seçkinler ve toplum yöneticileri, modern bir toplum ve ekonominin gerekliliklerine ve hassasiyetlerine dikkat çekip eski hukuk hükümlerinin büyük zorluklara ve işlev bozukluğuna yol açacağına işaret ederken; diğer yandan da toplumdaki muhafazakârlar, herhangi bir toplumsal liberalizasyon hareketini durdurmak ve tersine çevirmek için dine başvurmaktadırlar. Ama ilginç olan şudur ki; her iki taraf da dini kaynaklara ve otoritelere başvurmaktadır: Ortada hiçbir sekülerist yok gibi görünmektedir.

ŞERİATA ÇAĞRI: FARKLI KOLLAR

Şeriatın uygulanması çağrısı, gördüğümüz gibi değişik şeriat anlayışlarına sahip farklı İslâmî çevrelerden gelmektedir. Radikal İslâmcılar, doğrudan Kur'an'a ve sünnetten seçilmiş unsurlara başvurma lehinde, fıkıh geleneğini ve tarihsel şeriatı (İbn Teymiye istisnası dışında) reddeden Kutup'un fikirlerini takip etmektedirler. 'Kur'an anayasamızdır' sloganını kullanırlar. Kanunları koyan bir millet meclisindeki seçilmiş temsilciler yoluyla halkın kendini yönetmesi demek olan bütün demokrasi biçimlerini reddederler. Onlara göre hüküm yalnızca Allah'ındır ve onun yasası da tek yasadır. Yasamaya ve insan yapımı kanunlara yer yoktur (Abdul Fattah 1997: 44-47).

Radikal İslâmcı düşüncede yer alan merkezi bir unsur tekfirdir. Tekfir, davranışlarında ve sözlerinde İslâm'ın temel akidelerine bağlı olmayan ancak kendi düşüncesine göre Müslüman olduğunu düşünen kişilerin inançsız, dinsiz, küffar (gayrimüslimin çoğulu) olduğunu iddia etmek. Bu, özelde, İslâm iddiasında bulunup Allah'ın vahyettiği yasalara göre hükmetmeyen yöneticilere uygulanan bir müeyyide olup

ortaçağdan beridir İslâmî söylemde ihtilaflı olan bir konudur. İslâm inancını ikrar eden, şehadeteyni söyleyen, Allah'ın birliğini ve Muhammed'in Peygamberliğini onaylayan herkes Müslüman olarak kabul edilmektedir. Bu kişi kötü bir Müslüman, bir günahkâr olabilir, ama en Sünni otoritelerin gözünde dahi bu kişi hâlâ iman sınırları içerisinde bulunmaktadır. Fakat bazılarına göre, birinin Müslüman olarak kalmaya devam edeceği günahkârlığın bir sınırı vardır. Gördüğümüz üzere yöneticiler sözkonusu olduğunda geleneksel Sünni siyaset ilkeleri, yöneticilerin eksikliklerine neredeyse sınırsız bir tolerans göstermişler; İslâm toplumunun birliğinin ve düzeninin korunması ve fitnenin veya entrikanın uzaklaştırılması için onlara itaati emretmişlerdir. Bu ilke içerisindeki derin muhafazakâr unsurlar doğal olarak gerek liberal gerekse radikal modern siyasi İslâmcılar tarafından reddedilmiştir. Radikallere göre onlar, yöneticinin tekfir edilmesi ilkesinin tarihsel bir kökünü İbn Teymiye'de bulabilmektedirler.

Üçüncü Bölüm'de İbn Teymiye'nin, devletin ve toplumun bütün meselelerinde şeriatın hükmünü getirme noktasında samimi, ama ne var ki iktidarın gerçekleri noktasında dikkatli; pratikte ise Memlûk yöneticilerinin otoritesini ciddi olarak destekleyici olduğunu görmüştük. Onun döneminde resmi olarak Sünni Müslümanlar olan Moğollar ile ilgili ifadeleri, modern radikaller için bolca kullanılan malzeme oluşturmuştur. Moğollar Memlûk sınırlarına komşu Suriye ve Anadolu topraklarına yerleşmişlerdi. İbn Teymiye Mardin'deki Moğol yöneticilerinin, sadece dini emirlere itaatsizlik ettikleri için değil (ki bu Memlûk yöneticileri için de aynı ölçüde geçerliydi) aynı zamanda Allah'ın vahyettiklerine göre hükmetmedikleri için de gerçek Müslümanlar olmadıklarını ilan etmişti. Öğrencisi İbn Kesir (ö. 1372), Kur'an'a atıfta bulunarak bu temayı geliştirmiş ve Moğol yöneticilerinin yasalarına bağlı olup ona şeriatın üzerinde bir imtiyaz vermelerinin cahiliyeye, yani barbarlık ve cehalete bir dönüş olduğu sonucunu çıkarmıştır (Sivan 1985: 97-98).

İbn Teymiye'nin Moğollara yönelik olarak yaptığı suçlama çağımızdaki radikal kesimlerin de İbn Teymiye gibi kendi zamanlarında-

ki yöneticilerini küffar ve mürted olmakla; onların toplumlarını da bir cahiliyye devleti olmakla suçlamalarına hizmet etmiştir. Bu durum siyasi suikastların, özellikle de 1981 yılındaki Sedat suikastının meşrulaştırılmasına hizmet etmiştir. Suikastçı Halit el-İslâmbuli, Sedat'ı dünyevi tiranlara benzeterek 'Ben bir Firavun'u öldürdüm' açıklamasında bulunmuştur. Radikaller de kendi aralarında, tekfiri yalnızca yöneticilere uygulayanlar veya tüm cahiliyye toplumuna uygulayanlar olarak ayrılmaktadır: Bir kısmı sıradan insanların gerçek Müslümanlar olup sadece uyandırılması ve doğru yola yönlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Bu düşünce kolu temel olarak Mesihçi ve ütopiktir; toplumsal ve siyasi örgütlenme programı hakkında da pek bir fikri yoktur. O, hukuk kuramına veya reformuna, şeriatın uygulanması ve hayatın ve yönetimin bütün alanlarının Kur'an ile uyum içerisinde olması hususundaki ısrarı dışında sadece çok küçük bir katkıda bulunmuştur. Şeriatın fiili olarak uygulanması yönündeki gerçek ilerleme, gördüğümüz gibi parlamentonun içerisinde ve dışarısında, Mısır toplumunun ve hukukunun bazı yönlerinin tedrici olarak İslâmlaştırılması doğrultusunda meyveler veren siyasi kampanyaları yürüten, ana akım ve muhafazakâr İslâmcılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Müslüman Kardeşler'in ana akımı, yasamanın uygulanabilirliğiyle ilgilenmektedir. Siyasi olarak temsili bir demokrasi sisteminin tarafındadırlar ve siyasi bir parti olarak onun içerisinde yer alma yönünde kampanyalar yürütmektedirler. Temsilcilerini parlamento içerisine yerleştirmeyi nasıl başardıklarını görmüştük. Temsilciler, parlamento komisyonlarında, çoğunlukla şeriatın uygulanması konusunda orta yollu ve tedrici bir tavır takınarak siyasi uzlaşmalara katıldılar. İslâmcı hukukçular ve akademisyenler de bu projenin ve yönelimin bir parçasıdırlar.

Şeriat taraftarlığı noktasında bir başka kol, öze ve asla dönüşe çağrı olan bir nevi kültürel milliyetçilik olup, daha önceden belirttiğimiz 19. yüzyıldan bu yana reformlara romantik bir tepki niteliğindedir. Mısırlıların ve diğer yerlerdeki Müslümanların çoğu için şeriat tarafından yönetilmek, Müslümanların kültürel ve manevi mirasının bir

parçasıdır. Şeriat, kültürel milliyetçilikten ilham almış olan kültürel ve ulusal öze bağlılığın bir parçasıdır: Avrupa kanunlarının benimsenmesiyle tartışma, Mısır toplumunun en önemli ve yapısal bağları olan İslâmî özünden ve tarihinden koparıldığı yönünde ilerlemiştir. Bir Mısırlı hukukçunun da söylediği gibi:

> Şeriat, İslâm medeniyeti projesinin omurgasını oluşturmaktadır. Eğer bu omurga sarsılırsa, o zaman İslâm medeniyeti de yok olacak ve Batılı, Budist ve birtakım başka medeniyetlerin dönüştürülmüş bir sureti haline gelecektir. Dünyadaki hiç kimse bir toplumun, kendi mirasına (turas) dayanan hukuki, eğitimsel ve kültürel rejimini oluşturma hakkını engelleyemez... Bizim ülkemizde sömürgecilik yüz yıldır İslâm şeriatına dayanan hukuku bastırmıştır... Kendine özgü bir tarihi ve mirası olan bir toplum olarak, bu mirasa uygun bir şekilde yönetilme ve eğitilme hakkımız vardır [Dupret'nin Muhammed Salim el-Avva ile ropörtajı: Dupret 2000: 210].

İnsan haklarına dayanan bir hukuk sistemi oluşturmaya çalışan liberaller dahi hâlâ bu öze bağlılığa ait birtakım unsurların arzusunu duymaktadırlar. Sudanlı hukukçu, akademisyen ve insan hakları eylemcisi Abdullahi en-Naim, sorunu, şeriatın kamu hukukundan tamamıyla çıkartılması ile, pek çok İslâmcı tarafından savunulan onun tarihsel biçimleriyle tam olarak uygulanması arasında imkânsız bir tercih meselesi olarak ortaya koymaktadır:

> Birinci seçenek [şeriatın kaldırılması] ilke olarak itiraz edilebilir bir seçenektir ve uygulamada uzun süre gerçekleştirilebilmesi muhtemel değildir. Bu ilke olarak itiraz edilebilirdir çünkü; Müslümanların, kamusal ve özel yaşamlarının tüm yönlerinde İslâm anlayışına göre davranmaları yönündeki dini emri ihlal etmektedir. Dahası, İslâmi uyanışın [1980'lerdeki] yükselişine baktığımızda bu seçeneğin pratikte uygulanmaya devam etmesi mümkün gözükmemektedir. İkinci seçeneği de [tarihsel şeriatın tam olarak uygulanması] ahlâki olarak çirkin ve siyasi olarak savunulamaz buluyorum. Bana göre, kadınlara ve Müslüman olmayanlara onları hakir gören muamelelerde bulunan tarihi şeriatın günümüzde uygulanması çirkindir... modern ulus devletin ve hali hazırdaki uluslararası düzenin somut gerçekleri

> düşünüldüğünde şeriatın kamu hukukunun bu yönleri siyasi olarak daha fazla savunulabilir değildir [en-Naim 1990: 58-59].

Ona göre çözüm, insan hakları ile ilgili modern anlayışları kutsal kabul edecek bir kamu hukukuna ulaşma amacıyla, dini kökenle benzeşmeyi sürdürerek, dini kaynakları ve yöntemleri yeniden düzenleme teşebbüsünde bulunmaktır.

LİBERAL VE SEKÜLER TEPKİLER

Şeriatın uygulanması çağrısına eleştirel yaklaşan liberal tarafta, bütünüyle sekülerist simalar yok denilmezse de az sayıda bulunmaktadır. Mürted olduğu ileri sürülerek 1992 yılında radikal İslâmcılar tarafından suikastla öldürülen Ferec Fuda dahi İslâm tarihi ve örnekliği kavramlarıyla onlara karşı çıkmıştır.[7] Pek çok kişide yankı bulan (bkz. ileride) temel argümanı, İslâm'ın bir devlet ve hukuk sistemi değil, öncelikle bir din olduğu idi. Daha sonra Peygamber'in ölümünün ardından halefleri devleti, devlet mantığını takip ederek pragmatik bir şekilde yönettiler. Onlar hukuki ilkeleri, pratik gereklilikler karşısında değiştirdiler ve uyarladılar. İslâm'ın hanedanlık devletleri, sadece kendi ihtiyaçlarına dini retorik kılıfını giydiren çoğunlukla baskıcı zorbalardı. Bunun gibi halifelik de dini görüntüsüne rağmen, her zaman dünyevi ve çoğunlukla zalim ve fâsık bir yönetim idi. İslâm devleti için tarihsel veya metinsel bir dayanak bulunmamaktadır ve çağdaş Müslümanlar, dinlerinin temel prensipleri ile uyum içerisinde bulunan adil ve demokratik bir devlet arayışı içerisinde olmalıdırlar. Tartışıldığı gibi şeriat da büyük oranda tarih içerisinde evrimleşen insan yapımı kanunları içermektedir ve fıkıh içerisinde vahye dayalı çok az şey bulunmaktadır. Daha önceki Müslüman nesiller hukuku, toplumsal ihtiyaçlarına ve adetlerine göre uyarladılar ki günümüz Müslümanlarının da yapması gereken budur. Anlatıldığı gibi, Mısır bir yüzyıldan fazla bir zamandır bir pozitif hukuk geleneği oluşturmuştur. İşlemekte olan bu kurumu,

---

7 Bkz. onun kitabı *el-Hakikatü'l-gâibe* (1996). Silahlı mücadele anlamındaki cihadı kasteden *el-Farizatü'l-gâibe*, (Kayıplardaki Farz), başlıklı İslâmi bir risalenin bir eleştirisidir.

belirli olmayan bir şeriat adına dağıtmak, en kötü biçimiyle anarşiye ve en iyi haliyle, hâkim Aşmavî'nin öne sürdüğü gibi eskimiş bir hukuki dille ifade edilmiş, aynı oranda dünyevi bir kanunu keyfi bir biçimde onun yerine koymaya yol açacaktır.

Tarihsel açıdan bir eleştiri Hüseyin Ahmet Emin'den gelmiştir. Hüseyin Ahmet Emin 1980'lerin başlarında, İslâmcı akımın fikirlerini ve programlarını modernist ve hümanist bir Müslüman bakış açısından eleştiren, şeriatın uygulanması çağrısına da bir eleştiri içeren ilginç bir makaleler dizisi yazan, seçkin bir entelektüel ve emekli diplomattır (Amin 1987). Emin kutsal kitabı ve peygamber örneğini takip etmeye taraftardır, fakat bu kutsal kaynaklar içerisinde, hukuku meydana getirecek şeyin ne olduğunu sormaktadır. Eğer şeriat ile kastedilen fıkıh kitaplarının içerisinde yer alan tarihsel birikim ise; o zaman bu büyük oranda, toplumsal ve tarihsel şartların çeşitliliğinde, çoğu adetlerden ve uygulamalardan alınmış ihtimallere, faydalara ve ihtiyaçlara göre oluşturulmuş insan düşünce ve yargılarının ürünüdür. Doğrudan Kur'an'dan çıkartılan kuralların ve hükümlerin sayısı azdır ve her halükârda bunlar değişmeyen kanunların konumunda değillerdir. Bizzat Peygamber'in, yakın arkadaşlarının ve hemen ardından gelen halefl erinin davranışları bize bu kuralların konumu hakkında bir ipucu vermektedir. Mesela daha sonraki Kur'an ayetleri (mesela içkinin mubahlığı hakkındaki) öncekileri geçersiz kılmış gözükmektedir, tüm bunlar İslâm'ın var olduğu ilk yirmi küsur yıl içerisinde olmuştur; peki ya 14 yüzyıl boyunca olan değişiklikler? (Amin 1987: 189) İçki içmenin ve faizle iş yapmanın her ikisi de Kur'an'da yasaklanmıştır, fakat bu yasaklama yasa doğasında mıdır, yoksa kendi ruhunu kurtarmak için çalışması yönünde inanan kişiye bir uyarı mıdır? Ve niye içki içme daha sonra cezalandırılacak bir suç haline gelmiştir de faizle iş yapmada yalnızca bunu şart koşmuş sözleşmelerin iptaliyle yetinilmiştir? Ve niye diğer ilkeler, 'yetimlerin mallarını adaletsizlikle alanlar ('yiyenler'), karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar' gibi ayetler ceza hukukuna tercüme edilmemiştir? Bunlar insanın yaratıcısıyla ilişkilerini düzenleyen ilkelerdir ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallara öncelik veril-

miştir. Fakat dünyevi yasama bu ikincisini geliştirmekle yükümlüdür (Amin 1987: 186-87).

Peygamber'in sünnetine gelirsek, burada da sahabe ve takipçileri açısından, şartlar ve ihtimaller doğrultusunda kuralları değiştirme yönünde bir gönüllülük görürüz. Mesela şarap içme hususunda, Hayber'in fethi sırasında Peygamber orada bulunan bütün şarap fıçılarını kırmalarını emretmiştir, fakat Müslümanlardan birisi bunu israf olarak görmüş ve maddeyi açgözlülükle dikip içmiştir. Diğerleri bu yaptığından vazgeçmesi için ona bağırmış ve Peygamber terliğiyle ona vurmuş ve diğerleri de aynı hareketi tekrarlamıştır. Ömer ona daha da fazla ceza vermek istediğinde Peygamber, adamın Allah'ı ve peygamberini sevdiğini söyleyerek onu engellemiş, daha sonra adam onlarla dostça oturmuştur. Kur'an içki için bir ceza şartı koymamıştır, fakat Peygamber'in ilk halefi Ebubekir içki içenler için 40 sopa cezası koymuştur; ikinci halife Ömer bu cezayı 80 sopaya çıkarmıştır. Aşırı bir disiplin adamı oluşuyla meşhur olmuş Ömer, zina yapan kadına taşlama cezası getirmiş ve Peygamber'in izin verdiği geçici zevk evliliğini (muta) yasaklamıştır. Bu nedenle Emin sormaktadır: Hangi geleneği takip etmemiz gerekmektedir, Peygamber'inkini mi, Ebubekir'inkini mi yoksa Ömer'inkini mi? Son ikisi açıktır ki, kendilerini Peygamber'in geleneğine bağlama zorunluluğu hissetmemişler ve kendi şartlarına ve eğilimlerine uygun pratikleri benimsemişlerdir. Emin'e göre bu, daha sonra gelen Müslümanların da benzerini yapacağı bir örneklik ortaya koymaktadır (Emin 1987: 189).

Kur'an'daki kuralların çoğu, mesela evlilikle ve kadınlarla ilgili olanlar, o dönem Arabistan'ının uygulamaları bağlamında değerlendirilmek zorundadır. Mesela evlilik kavramı, erkeğe kadının cinsiyetinden haklar veren bir satış sözleşmesi gibidir. İslâm ilerlemeci bir dindir; kurallarını ve kavramlarını zamana göre değiştirmek zorundadır. Peygamber, döneminde kadının durumunu iyileştirmek hususunda gayretliydi, cahiliyye hükümlerinin bugün hâlâ geçerli olduğunu görse hayrete düşerdi. Kesinlikle, evlilikte eşitliği ve karşılıklı katılımı savunan reformcuları desteklerdi (Emin 1987: 208-9).

O halde Emin'e göre şeriattan, Kutsal kitabın emrettiklerinden ve Peygamber'in örneğinden kalan nedir? Ona göre, şeriat bir yandan sabit ve değişmeyen dini kurallar ve ilkeler bütünü iken, aynı zamanda sınırları içerisindeki evrimin ve gelişimin önemini göz ardı etmemekte; bireylerin ve toplumların atalarının öngöremediği alanlardaki çıkarlarına hizmet edecek yeni sistemlerin benimsenmesine de izin vermektedir (Amin 1987: 201). Emin'in (Amin) ortaya koyduğu bu görüşler, kanun koyan mercie, kuralların kutsal Kur'an'daki ve Peygamber örneğindeki dindarlık ve adalet talepleriyle uyum içerisinde olduğunu öne sürme noktasında hazır bir imkânı veren muğlak ve fazla esnek bir formülasyondur.

Benzeri şekilde fazla esnek ve sekülerleştirici sonuçlara, avukat ve hâkim olan Muhammed Said Aşmavî de ulaşmıştır. Aşmavî siyasi İslâm'a karşı yorulmak bilmez bir kampanyacı ve şeriatın uygulanması çağrısının bir eleştirmenidir. İslâm, tarih ve hukuk üzerine çok sayıda kitabı olmasına rağmen tam anlamıyla bir seküleristtir. O, Müslüman bir bakış açısından yazmakta, fakat inancıyla siyaseti ve asıl olarak hukuku ayırmaya çalışmaktadır. Aşmavî, günümüzde yaygın olan fıkhın şeriattan ayrımı ve fıkhın eleştirilmesi ve reddedilmesi hususuna vurgu yapan, dikkat çekici bir simadır. Bu süreçte, fıkhın dünyevi karakterini ve vahiy ve kutsal kaynaklardan farklılığını meydana çıkarmak için, fıkhın entelektüel temelleri ve metodolojisiyle ilgilenmiştir. Julian Murphy, onun projesini iyi bir şekilde özetlemiştir:

> Esasında Aşmavî, İslâm fıkhının kabul edilebilecek öze uygun kaynaklarının (usul), sadece Kur'an, sahih Hadis (Kur'an'ın ruhuyla uyum içerisinde olanlar), bu maddi kaynaklara bağlı, kısıtlayıcı bağlarından kurtulmuş içtihat ve son olarak hangi zamanda olursa olsun, o zamanın kamu yararının (maslahat, vs.) göz önünde bulundurulması olduğunu iddia etmektedir. Aşmavî, Kur'an'ın, aynı zamanda dünyevi olarak da uygulanabilir olan, spesifik yasama emirleri içerdiği fikrini reddetmektedir. Şurası açıktır ki onun İslâmî kaynaklar (usul) konusundaki genel perspektifinin, bu gibi şeylerin usul-i fıkh ve İslâm hukuku şeklinde –İslâm mesajının doğru bir değerlendirmesi içerisinde– bilfiil mevcut olduğu fikrini reddeder [Murphy 2001: 128].

Başka bir ifadeyle, Aşmavî İslâmcılara karşı kapsamlı bir polemiğe girmektedir. Fakat bir Müslüman olarak kendisi, sadece tamamıyla seküler sonuçlara varmak için kutsal kaynaklardan davranış kuralları çıkarmakla ilgilenmektedir.

Tarihsel fıkıh külliyatını insan yapımı kanunlar olarak görerek bu şekilde reddetmek, Kur'an'ın ve hadislerin zamana ve mekâna göre göreceliliği düşüncesine sahip olmak, dinin yasal gerekliliklerini dindarlık, adalet ve insanlık genel ilkelerine indirgemek, aynı zamanda İslâm'a ve 'gerçek' şeriata bağlılıklarını vurgulayan sekülerizm taraftarı insanların genel özellikleridir. Bunlar, İslâm'ın bir devlet veya bir hükümet şartı koymadığını ve bunun için bir kanun yapmadığını söyleyerek devam etmektedirler. İslâm öncelikle bir din ve bir kültür; şeriat değerleriyle ve ilkeleriyle geniş bir program, bir yöntem olup tüm zamanlar için sabitlenmiş hukuk yasaları değildir. İslâm tarihindeki halifelik, dini olma iddiasına rağmen, kurallarında ve usullerinde hiç değilse bile çok az dini içeriğe sahip olan, çoğunlukla zorba dünyevi devletlerden başka bir şey değildi. Din görüntüsü, özel hukuk alanında kendilerine verilen otorite alanlarındaki iktidarı ve tatmini kabul eden fukaha tarafından onaylanmıştı. Aşmavî, aynı zamanda fıkıh hukuk sisteminin, kültürel ve tarihsel ayırt ediciliğini de sorgulamaktadır. Ona göre fıkıh doktrinleri, Roma hukuku uygulamasının yaygın olduğu ve kaçınılmaz olarak ondan etkilenen eski Yakındoğu'nun tarihsel ve coğrafi bağlamında gelişmiştir. Roma hukuku, 19. yüzyıldan beri Mısır yasamasının dayandığı Napolyon Hukuku'nun temelidir. Fransız hukuku da getirilebilirdi, çünkü o temel olarak Mısır geleneğinden ve şeriat ilkelerinden çok farklı değildi. Aslında, insani sorunların birbirine benzerliği dolayısıyla farklı hukuk gelenekleri arasında ortak olan çok nokta vardır. Bunun gibi, modern Mısır yasaması şeriattan çok da farklı değildir. Gördüğümüz gibi medeni hukukun genel ilkelerinin çoğu her iki gelenekte de ortaktır. O halde şeriatın uygulanması çağrısı da, İslâm'ın Batı'dan farklılığı üzerine vurgu yapan, gereksiz sınırlar çizen ve süreç içerisinde geri kalmış formüller ve uygulamalar getirme teşebbüsünde bulunan ideolojik bir slogandan başka bir şey değildir (Shepard 1996: 46-47).

Bu tam olarak şu nedenledir ki, medeni ilişkiler alanındaki olaylara dünyevi olarak uygulanan kanunlaştırılmış şeriat, diğer dünyevi kanunlara benzemektedir. Ve şeriatı bir kimlik ve Batı'ya karşı farklılık belirtisi olarak arayanlar, onun içerisinde farklı olan ve çoğunlukla liberal bağlamlarda onaylanmayan bu unsurlarına vurgu yapmaktadırlar: Ceza hükümleri, ataerkil normlar, içki yasağı, faizle iş yapmanın yasaklanması. Bu yönler aynı zamanda şeriata, bir kamu hukuku şekli getirmektedir. Aksi halde ise şeriat, genel tarihsel sınırları olan ahval-i şahsiye ve medeni hukuk muameleleri içerisine hapsedilecek ve teklif edilen İslâm devletindeki merkezi yeri zedelenecektir. Bu şartların gerçek bir İslâm devletinin parçası olarak yürürlüğe konması taraftarlığı, gördüğümüz gibi muhafazakâr ve radikal İslâmcılarda yaygındır. Liberal hassasiyetleri olanlar için veya hatta modern bir devlette olan muhtemel herhangi bir hisse sahip olanlar için dahi, bu şartların bazıları bir ikilem oluşturacaktır. Yukarıdaki alıntıda bu sorunun Abdullahi en-Naim tarafından nasıl ele alındığını gördük. O, Şeriat-temelli bir kamu hukukunun Müslümanlar için bir gereklilik olduğu üzerinde vurgu yaparken, kadınlar ve Müslüman olmayanlarla ilgili imalardan da rahatsız olmaktadır. Onun, tatmin edici bir sonuca ulaşmak için Kur'an'ın özel ve seçici okumasına dayanması İslâmcıların çoğu tarafından reddedilmektedir. Fakat bu ilgiler, farklı derecelerde, çoğu İslâmcının yazılarında ve savunmalarında yer almaktadır. Adil Hüseyin, Fehmi Hüveydi, Tarık el-Bişri ve Muhammed Ammara gibi Mısırlı entelektüel İslâmcıların çoğu, bir yandan her alanda İslâmlaşmayı savunma hususunda samimilerken, diğer yandan da sıra Müslüman olmayanlara, özellikle Kıptîlere [Mısır asıllı Hıristiyanlar] geldiğinde liberaldirler ve Müslüman olmayanları zimmiler olarak gören genel şeriat emirlerini yeniden düzenlemede maharetlidirler. Hıristiyanların tam vatandaşlık haklarına sahip olmasının şeriat ile tamamen uyum içerisinde olduğunu iddia etmekte ve bu argümanlarını tasvir için metinlerden ve geçmiş örneklerden alıntı yapmaktadırlar. Bu tutumlar, yukarı Mısır ve diğer yerlerdeki Kıpti topluluklara yapılan düzenli saldırılarla da belirginleştiği üzere, İslâmcı hisleri toplumsal hu-

sumet ile beslenen ve kuvvetlenen halk seviyesindeki İslâmcıların çoğunluğuyla uyuşmamaktadır.

SONUÇ

Mısır (Türkiye'nin yanısıra) Ortadoğu'daki en uzun modernleşme tarihine sahip ülkedir. Bu modernleşme, 20. yüzyıl boyunca siyaset, toplum ve kültür üzerinde önemli ölçülerde sekülerleşmeyi kapsamaktadır. 20. yüzyılın ilk yarısındaki eski rejim altında ticaret, kültür, sanat, sinema ve medya çok az ya da hiçbir dini referans olmaksızın serpilmişti. Nasır'ın 'Arap sosyalizmi', Arap dünyasını yönlendirdi ve büyük oranda dini bir referans olmaksızın 'Üçüncü Dünya'da sosyalist ve anti-emperyalist mücadelelerin öncü kolu olarak lider bir rol oynadı. Dinden bu uzaklaşma aynı zamanda dönemin siyasetini, medyasını ve kültürel söylemlerini de belirledi. Dini teslimiyet ve bağlılığa dönüşü arttıran acaba, bu 'ulusal proje'nin başarısızlığa uğraması ve uzlaşma bilmez bir İsrail'e destek olan Batı hegemonyasının görünen ısrarı ve takviyesi miydi? Sebebi ne olursa olsun Mısır, güçlü bir İslâmlaşma dalgasının pençesinde görünmektedir. Radikal ve muhalif İslâmcılık karşı konulamaz devlet baskısına dayanamayarak geri çekilmekte; ortamı da, hem hükümet hem de muhalefet kanadıyla geçimli ve şeriat dilini konuşan muhafazakâr ve ahlâki İslâm'a terk etmektedir. Fakat bu dini eğilimin oldukça açık olarak görülebilmesi, Mısır toplumunun ve ekonomisinin bu muhafazakâr ahlâki güçler tarafından denetlenemeyecek yönlere doğru devam eden gelişmesi noktasında bizi yanıltmamalıdır. Öyle ki sözkonusu bu durum otorite iddialarında bu güçleri çok daha yüksek sesli hale getirmiştir. Muhafazakârların öfkelerinde canlanan halihazırdaki manifestoları, örfi evlilik olarak adlandırılan, devlet sicillerinde kaydedilmeyip şahitlerin önünde ve belki de imzalı bir belgede dini bir ifadeyle tamamlanan bir nevi resmi nikâhsız birlikteliktir. Bu tarz evlilik gizli ikinci evliliklerin olduğu eski mekânlarda veya geçici eşler arayan zengin Suudilerde çok ilgi görmedi. Fakat son zamanlarda, evinden uzakta olup ailelerine yabancı olan, kendi evliliklerinde pahalı formalitelerden ve aile ilişkilerinden kaçan üni-

versite öğrencileri veya diğer genç insanlar arasında uygulanmaktadır. Uygulamayı ahlâk dışı ve bir nevi fahişelik olarak görüp suçlayanların kızgınlık çığlıkları, basında ve televizyonda yankı bulmaktadır. Öyle görünmektedir ki, genç insan, artık aile bağlarından ve ataerkil otoriteden bağımsızlaşmıştır ve cinsel baskıyı İslâmî tarzlarla bertaraf edecek yollar bulmaktadır. Tesettürlü kızlar erkek arkadaşlarıyla el ele tutuşmakta ve Kahire'deki Nil kenarındaki Kordon boyunda onlara sevgi sözcükleri fısıldamaktadırlar. Burada tesettür meşrulaştırıcı bir simge olarak görev yapmaktadır.

O halde dini ve ahlâki otorite iddiasındaki çaba ve önlemler, temel toplumsal ve ekonomik süreçlerin etkilerine karşı kaybedilen bir savaş mıdır? İran İslâm Cumhuriyeti büyük oranda genç bir nüfusa, dini bir devlet ve hükümet hissini yaşatmıştır ki onlar bunu reddediyor görünmekteler. Mısır bir İslâm devleti olmamıştır ve din, muhalif ve kaynaştırıcı bir güç olarak varlığını devam ettirmektedir. Ancak özellikle gençlerin karşı koymasına yol açan temel toplumsal süreçler benzerdir, fakat farklı kavramlarla ifade edilmişlerdir. Acaba bunlar bir noktada birleşecek midirler?



ALTINCI BÖLÜM

İRAN'DA ŞERİAT SİYASETİ

Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi'nin bir fetvası.

TARİHİ ARKA PLAN

19. yüzyılda İran, Kaçar hanedanlığı yönetiminde bir merkezden idare edilmeyen ve genel olarak zayıf bir devletti. Yüzyılın büyük kısmında, vilayetlerdeki yozlaşmış memuriyetin gelişmemiş branşlarıyla, düzenli bir ordu ve fonksiyonel bir saray bürokrasisi yolunda çok az şey gerçekleştirdi. Bu anlamda çağdaşı olan Osmanlı'dan çok farklıydı ve reform teşebbüsleri de çok daha sonra geldi.[1]

İran büyük oranda, Kaçar aristokrasisini oluşturan yerel iktidar seçkinleri, kabile reisleri, büyük tüccarlar ve ileri gelen din adamları tarafından yönetilmekteydi. Toprak, çeşitli mülkiyet ilişkileri içerisinde köyleri elinde tutan tüm bu seçkinler için temel mülktü. Çoğu genellikle özel bir ordu oluşturacak şekilde silahlı görevlilere kumandanlık etmekte ve bu yolla kendi çıkarlarını güçlendirip, gelirlerini garanti altına almaktaydılar.

Bu iktidar görüntüsü içerisinde dini seçkinler (müçtehitler) önde gelen bir mevkiye sahiptiler. Bu mevkide onlar bu düzenin doğur-

1 Özellikle din ve devlet açısından, 19. yüzyıl İranı'yla ilgili değerlendirmeler için bkz. Hamid Algar 1969; Arjomand 1984; Keddie 1966, 1972, 1981.

ması kaçınılmaz olan çatışmalarda ve mücadelelerin hem aktörü hem de garantörü, aracısı ve hakemi olarak işlev görmekteydiler. Dini liderler güçlü ve özerk özneler idiler. Osmanlı'daki mukabillerinin aksine onların gücü büyük ölçüde, devlet dairesinden ve maaşından değil, dini kurumlardaki ve yerel iktidar seçkinleri içerisindeki konumlarından gelmekteydi. Dini kurumlar da aynı şekilde tek bir merkezden idare edilmemekte, hepsini kapsayan bir 'kilise' benzeri bir kurum bulunmamaktaydı. Müçtehitlik mevkii icazet (üst-düzeydeki bir hoca ve üstattan alınan diploma) ile neticelenen bir çalışmayla elde edilmekteydi. Bir müçtehidin statüsü kendine bağlayabildiği takipçilerinin, 'onu taklit edenler'in (mukallid) ve dini mali ödemelerini ona yapan kişilerin sayısıyla belirlenmekteydi. Göz önünde bulundurulacak bu kriterler daha sonra emsallerinin ve üst düzeydeki meslektaşlarının onu değerlendirmesinde de etkili olacaktır. Öyle ki bunlar müçtehidin eserleri ve hocalığıyla ve aynı şekilde yaşam biçimiyle de ispatlanacak öğretimdeki ve dindarlıktaki başarıları hakkında uygun değerlendirmeyi yapmış olanlardır. Önde gelen müçtehitler, son zamanlara kadar müçtehit ailelerinden gelmekte ve benzer ailelerdeki kadınlarla evlenmekteydiler. Bunlar genellikle zengin olan, çoğunlukla toprak sahibi ve tüccar ailelerdi. Ayrıca başarılı müçtehitler, özellikle de humus (beşte bir) olarak adlandırılan ve onu takip eden mukallitler tarafından ödenen dini bağışlardan oluşan önemli miktarlardaki dini gelirleri yönetmekteydiler. Bağışların miktarı, belirli gelir kategorilerinden bir yüzdelik oranı olarak belirlenmekteydi. Bu dini ödemeler, dini bir yükümlülük olarak, kendi seçtiği, hakkı yıllık olarak ödenen bir müçtehiti takip etmek zorunda olan her bir inanan için zorunluydu. Bazı müçtehitler, bu alacakların toplanmasında silahlı hizmetlilerini görevlendirmekle meşhurdular (Algar 1969: 19); fakat bu ödemeler çoğunlukla dini bir yükümlülük ve dindarlık hareketi olarak gönüllü bir şekilde yapılmaktaydı. Hüccetü'l-İslâm, daha sonra Ayetullah ve Ulu Ayetullah gibi unvanlar, müçtehitler dizisinde o kişinin konumunu ve ona olan saygıyı teslim etmek ve bir hiyerarşi sunmak için 19. yüzyılın sonlarından itibaren gündeme gelmişti (Moin 1999: 36-38). Fakat bu mevkilerin ve-

rilmesine hükmetmek veya müçtehitleri yükseltmek için resmi bir sistem veya bir usul bulunmamaktadır, bireyler oluşan bir konsensüs ile ilerlemektedirler.

Medreseler bu sistemin merkezinde yer almaktaydı. Müçtehitler çoğunlukla hocaydılar ve medreseler de önde gelen müçtehitler tarafından dini bağışlarla ve yönettikleri humus gelirleriyle idare ve finanse ediliyordu. Çoğu, öğrencilere maaş ödüyor; öğrenciler ve ihtiyaç sahipleri için ekmek yapan fırınları da işletiyordu. Bunlar önemli himaye ve nüfuz yollarıydı. Zira bir müçtehidin etrafında öğrencileri ve diploma verdikleri önemli bir bağlılar grubu oluşturmaktaydı. Bu grup da hamilerinin ününü ve nüfuzunu yayacak, humus-ödeyen mukallitler olan cemaatin toplanıp devamlılığını sağlayacaklardı. Tarih içerisinde bazı müçtehitler silahlı hizmetlilerini, en azından kısmen öğrencileri içerisinden oluşturdular (Algar 1969: 19).

Bu medreseler, temel olarak kutsal şehirler olarak kabul edilen dini merkezlerde konumlanmışlardır. Irak'ta Necef, Kerbela ve Samarra, aynı şekilde İran kutsal şehirleri Meşhed ve Kum. Bunlar, dini personel için iş imkânları ve gelirleri sağlayan kutsal merkezlerdir. Irak'taki merkezler ise siyasi olarak önemliydiler, çünkü İran devletinin sınırları dışında yer almakta ve bu nedenle müçtehitler için daha fazla özerklik ortamı oluşturmaktaydı.

Medreselerin ders programı, her biri tamamlanması için tipik olarak dört yılı gerektiren üç halkayı takip etmekteydi. Birinci halkada öğrenci Kur'an'ın, Arap dili ve gramerinin temellerini öğrenmekteydi. Bu halkanın sonunda yerel camilerde alt düzey bir din görevlisi olarak görev alabilir ve Muharrem ayındaki yas törenlerindeki ritüellerde Hüseyin'in şehit edilişiyle ilgili hikâyeleri okuyan ve ezberleyen kişi olarak görev yapabilirdi. İkinci halkada fıkıh öğretilmekte; şeriatın ayrıntıları hususunda eğitim verilmekte, uygun metinler, şerhler ve hüküm çıkarma yöntemleri öğrenilmekteydi. Bu halkadan mezun olanlar camilerde ve cemaatlerde molla olma ve muhtemelen şeriat mahkemelerinin işlediği yerlerde hâkim olma (ki 20. yüzyılın çoğunda durum böyle değildi, fakat göreceğimiz gibi son zamanlarda bu, bazı

şekillerde yeniden gözden geçirildi) ehliyetini kazanıyorlardı. Son halka ise hukuk meselelerinde bağımsız fikirlere ve yoruma ulaşmak için içtihat alanında eğitim sunuyordu. Bu, bağımsız bir hüküm oluşturma yolunda eğitilmek için, seminerler yoluyla, metinlerin, hadislerin ve şerhlerin tartışılmasıyla gerçekleştiriliyordu. Öğrenci bu aşamaya ulaştığını hissettiğinde uygun bir iş için hocasına başvurabilir ve eğer ikna olursa hoca ona içtihat yapması için bir ruhsat verebilir ve böylece öğrenci tam anlamıyla yeni bir müçtehit olmuş olurdu. Doğal olarak sadece öğrencilerin küçük bir kısmı bu üçüncü halkayı tamamlayıp müçtehit olmaktadır.[2]

Şii İran ile Sünni dünya arasındaki ruh ve kültür farkını belirtmek gerekir. İcma, konsensüs ve önceki nesillerin birikmiş icmasını taklit etmek Sünni dünyada içtihadı sınırlamaktadır. İçtihada izin verildiğinde, daha doğrusu reformcular ve radikaller tarafından bu gerekli görüldüğünde ise, onu sınırlayan çok az kural ve usul olduğundan keyfi bir hale gelmektedir ve dini ilgileri olan eğitimli herhangi bir insan tarafından gerçekleştirilmektedir. Şii İran'da içtihat, önceki müçtehitlerin vardıkları hükümlerden açıkça muaf tutulmuştu ve bizzat kendi hükümlerine varmak zorunda olan yüksek ulemanın düzenli bir uygulamasıydı. Tabii ki içtihat yoluyla ulaşılan sonuçlar büyük ölçüde çok nadir olarak yeni veya devrimci bir yapıdadır ve genellikle geleneksel çizgileri ve üzerinden çokça geçilmiş patikaları izlemektedir. Aslında, içtihat ilkesinin işlevi, yenilik için bir yol açmaktan ziyade ulemanın otoritesini ve özerkliğini oluşturma ve destekleme aracı olarak görünmektedir. Ne var ki istisnai şartlar altında, yeni şartlara uygun yeniliklere izin vererek birtakım ulemaya esneklik ve manevra imkânı vermektedir ki; hem 1906 Anayasa Devrimi'nde hem de daha yakın dönemdeki 1979 İran Devrimi'nde ve onun oluşturduğu İslâm Cumhuriyeti'nde bunu görmekteyiz. Hukuk sanatı ise, Sünni dünya için olduğu kadar Şia için de din öğrenimindeki ve pratiğindeki merkezi yerini korumaktadır. Fakat Şii öğrenimin, düşüncede hukuki ve metinsel

2 Medreseler ve ders programları hakkında bkz. Fischer 1980; Moin 1999; Mottahedeh 1987.

sınırlamalara daha eğilimli olan Sünni mukabillerinden daha fazla ortaçağ İslâm'ının felsefi, fikri ve hatta mistik unsurlarına hizmet ettiği görülmektedir.[3]

SİYASİ ARKA PLAN

Yukarıda değerlendirilen unsurlar, İran'daki üst düzey ulemaya mutedil bir düzeyde özerklik vermek için birleştiler: Devlet ve onun temsilciliklerinden gelen özerklik ile diğer dini otoriteler ve kurumlarla ilgili olan özerklik. Her bir kıdemli müçtehit, kendi takipçiler örgüsüne, kendi vakıflarına, kurumlarına ve gelirlerine sahiptir. Daha sonra onun kendi iktidarını ve özerkliğini de ilgilendireceği için, rakiplerin bu çıkarlara tehdit oluşturmaması kendi yararınadır. Siyasi ve kişisel çatışmalar ve entrikalar böylesi bir sistemin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Sağlıklı ve dengeli dönemlerde bunların üstesinden gelinmiş ve bunlar frenlenmiştir. Fakat 19. yüzyıldan itibaren pek çok olayla ortaya çıkan toplumsal dönüşümün çalkantılı şartları altında bu tür olaylar şiddetlenmiştir. 1920'li yıllarda Rıza Şah'ın hâkimiyetindeki modern devletin oluşumu, Osmanlı dünyasında gördüğümüz gibi, dini otoritenin ve işlevin önemini kaybettiği benzeri süreçlere sahne olmuştur.

Ulema, 1880'lerden bu yana İran'ın siyasi sahnesinde önemli rol oynamıştır. Bu durum, Avrupalı güçlerin (temel olarak İngiltere ve Rusya'nın) banka ve tacirlerinin İran ekonomisine ve siyasetine zorla girerek yükselmeleriyle alakalı olarak, ulemanın konumuna ve iktidarına olan ilginin yeniden canlanmasıyla gerçekleşmiştir. Bunlar, iflas eden ve gelir açığı olan imparatorluk hazinesine sağlanan mali kaynak ve kredi yoluyla elde edilen nüfuz ve denetim, imtiyaz ve tekellerdi. Avrupa hukukunun unsurlarının ticari amaçlarla ülke içine girmesi gibi, modern eğitim ve kültürün (o dönemin Türkiye ve Mısır'ına kıyasla çok daha sınırlı düzeyde) başlaması da tehdit oluşturuyordu. Ulemanın gücünün farkına vardığı ilk büyük olay, 1881 yılındaki Tütün Tekeli idi (Keddie 1966). Şah tüm tütün ticaretinin tekelini, yetiştirici-

3 Şii geleneğinde tasavvuf ve İşrakiliğin (aydınlığa kavuşma felsefesi) yeri hakkında bkz. Mottahedeh 1997, 5. bölüm.

lerin ve tüccarların çoğunu iflas ettirecek şekilde İmparatorluk Tütün Şirketi'ne sattı. Bunu takip eden çalkantı, Necef'te ikamet eden en kıdemli müçtehit Mirza Hasan Şirazi'den gelen, ebedi cehennem azabı cezasıyla tütün tüketimini yasaklayan bir fetva ile sona erdi. Başarılı boykotun ardından tekelin iptal edilmesi sağlandı. Ulema, İran'ın modernliğe dönüşmesi siyasetinde de rol oynamaya devam etti. Ulemanın hareketi her zaman 'tepkisel' değildi: Göreceğimiz gibi aslında bazıları anayasanın başlıca destekleyicileri ve kuramcıları arasındaydılar. Yabancı hâkimiyetine ve daha sistematik vergilendirmeyi de içeren devletin giderek artan merkeziyetçiliğine karşı mücadelelerinde ulemanın, piyasanın tüccarlarıyla doğal bir ilişkisi vardı ve 1979 devrimi de dahil olmak üzere pek çok olayla yenilenecek yakın bir ittifak oluşturdular. Manidar bir biçimde ulemanın tacir grubu dışındaki diğer müttefiki modern entelektüellerdi. Bu entelektüel grubu 20. yüzyıla girilen dönemde hanedanlık yönetiminin geleneksel keyfi zulmüne, özellikle hanedanlık yabancı güçler ve onların mali çıkarları tarafından sömürülüp kullanıldığı zaman, henüz olgunlaşmamış bir milliyetçilikle karşı durmuşlardı. O halde bu, 1906 devrimiyle sonuçlanan, bir anayasa için mücadele eden üç kesimden oluşan bir ittifaktı. Burada şunu da belirtmek gerekir ki ileride göreceğimiz gibi, ulema anayasayı destekleme noktasında bir bütün değildi, aksine çıkarlar ve kuramsal görüşler bakımından bölünmüş durumdaydı.[4]

Birbirinden farklı güçler ve çıkarlar kampanyada yer aldı; kampanya başlangıçta bir adalethane, (Adalet evi: Keyfi yönetimin bitişi ve hukuk yönetimi belirten bir unvan) için iken, daha sonra bir anayasa (meşrûta, kelime anlamı olarak şarta bağlı yönetim) talebi şeklini aldı. Bazaar (piyasa) erbabının çoğu ve ulema dar ve araçsal bir perspektiften olaya dahil olarak temelde kendilerine yüklenen vergilerin artırılmasına karşı çıktılar. Daha önceki rejimlerde vergiden büyük oranda kaçınabiliyorlardı, fakat şimdi Avrupa bankalarına olan devlet borçlarını ödeme gayesiyle, gelirlerin toplanması işinde Avrupalı personel de

4 Anayasal Devrimin değerlendirmesi için bkz. Abrahamian 1982: 50-101; Keddie 1981: 63-112; Enayat 1982: 164-9; Martin 1989.

yer aldığı için, vergiler daha sistematik ve etkin bir şekilde toplanmaya başlamıştı. Avrupa tesiriyle gelen modern biçimlerin hücumuyla, ulemanın hukuk ve eğitim üzerindeki nüfuzunun ve denetiminin aşınması hakkında duyulan endişeler de bu karşı çıkışın arkasındaki unsurlardan biri olabilir. Bu bölgede seçmenlerin çok azı anayasanın ne hakkında olduğunu anlamıştır. Sadece saltanat iktidarının sınırlanması ve iktidarın, doğru bir biçimde anladıkları gibi kendilerini temsil edecek bir çeşit meclise geçmesi dışında bir şey anlaşılmamıştır. Fakat bu araçsal yaklaşım ulemanın tümü için geçerli değildir: Bazıları konuları anlamıştır ve anayasayı kuramsallaştırmak ve desteklemek için dini meşrulaştırmalar ve argümanlar bulmak amacıyla harekete geçmişlerdir. Bunların arasında en önde gelenleri *Tenbihü'l-ümme ve Tenzihü'l-mille* isimli, 1909 yılında yayımlanan, anayasa teorisiyle ilgilenen bir kitap yazan Mirza Muhammed Hüseyin Naini'ydi. O, imam-ı zaman'ın yani Gizli İmam'ın yokluğunda toplumun ve onların liderlerinin adil bir hükümetin araçlarını geliştirmek zorunda olduklarını iddia etmiştir. Hukuka göre ve insanların temsiliyle oluşmuş bir devlet, keyfi zorbalıktan çok daha üstündür ve İslâm hukukunun yönetimini çok daha fazla destekleyicidir. Ulema arasında anayasaya karşı koyan başlıca kişi, İslâm'da yasamaya ve kanun yapacak meclislere yer olmadığını, ilâhi hukukun tek hukuk olup, onun imtiyazlı muhafızları ve yorumcularının ulema olduğunu iddia eden Fazlullah Nuri'ydi. O başta meclise ve şahın güçlerinin hukuki olarak sınırlandırılmasına sempatik yaklaşsa da, kısa bir süre sonra anayasanın karşısında yer aldı ve sonunda anayasanın din adamları arasındaki baş muhalifi ve mutlakıyet rejimini geri getirme teşebbüsündeki şahın destekleyicisi oldu. Nuri, anayasada belirtilen özgürlükler ve eşitlikler hakkında duyduğu güçlü şüpheleri dile getirdi. Mesela din karşıtı ifadeleri de içerebilecek ifade özgürlüğü, kızlar için zorunlu eğitim, Müslüman olmayanların Müslümanlarla eşit olması gibi. O tüm bunların şeriata aykırı olduğuna hükmetti (İnayet 1982: 164-69; Martin 1989: 165-200). Bu tartışma çizgilerinin, Sünni ve Şii İslâm içerisinde, günümüze kadar demokrasiye, anayasalara ve yasama meclislerine karşı tekrarlandığını, mu-

hafazakârlar ve radikaller tarafından geliştirildiğini ve dahası Nuri'ye prensip sahibi bir hukukçu olarak hürmet gösteren Humeyni (monarşiyi desteklediğini görmezden gelse de) tarafından da ele alındığını görmekteyiz. Nuri'nin monarşik güçlerle aynı militan çizgiye konulması 1909 yılında devrimciler tarafından kamu önünde idam edilmesiyle sonuçlandı. Bu devrimciler de bir süre sonra Tahran'a döndüklerinde şah, Rus askerlerinin yardımıyla onları sürmeyi başardı ve anayasayı da geçici olarak durdurdu.

1906 yılında şah, devlet bakanlarının kendisine karşı sorumlu olduğu, yasamayı gerçekleştirecek seçilmiş bir meclisi öngören anayasayı kabul etmeye zorlandı. Fakat onların yasama güçleri din adamlarının onayına tabiydi: Üst düzey din adamlarından oluşan bir komisyon, şeriata uygun olduğuna ikna olmak için tüm yasamaları dikkatle incelemekteydi. Anayasanın yürürlüğe konmasının ardından gelen ilk yıllarda bir kısım kıdemli ulema, bu hükmü, yasama ve hukuk işlevleri üzerindeki denetimlerini ellerinde tutmak için kullanmaya çalıştılar (Martin 1989: 152-55). Her şeyden önce onlar, ulemayı özerkliklerinden ve önemli bir geçim kaynaklarından mahrum eden, devlet tarafından kanunlaştırılıp yönetilen standartlaştırılmış bir hukuk fikrine karşıydılar. Başarılı olamadılar ve sonunda Rıza Şah'ın hâkimiyetinde hukuki işlevler, Osmanlı örneğine paralel bir şekilde, devlet kontrolüne alındı ve merkezileşti.

Anayasa Devrimi İran'da, İran toplumundaki farklı grup ve güçlerle değişen ittifakların yapıldığı, birbirinin ardına gelen şahlar ile anayasacı taraflar arasında gerilim ve mücadelelerin beraberinde bir çalkantı dönemini başlattı. Bu dönem Rusya Devrimi'nin ardından İngiliz denetimindeki güçlere hizmet vermeye dönen ve iktidar teşebbüsünde İngiliz otoriteleri tarafından desteklenen Kazak bir memur olan Rıza Han'ın 1921 yılında iktidara gelmesiyle son buldu. Rıza Han tarafından yönlendirilen bir meclis tarafından 1924 yılında son Kaçar şahı tahttan indirildi. Rıza Han'ın bir cumhuriyet kurma planı vardı; fakat Türkiye Cumhuriyeti ve Atatürk'ün sekülerizmi örneğiyle korku dolu olan ulema tarafından buna şiddetle karşı çıkılmaktaydı. Rıza

Han, baştan kendisine bağladığı ulemanın da başarı ve hayır dilekleriyle tahtı ele geçirdi ve Pehlevi hanedanlığını kurdu. Rıza Şah, parlamentoyu önemsizleştirip ve anayasayı atlayarak otoriter bir modern devlet inşa etme yönünde ilerledi. Bu doğrultuda ayrıca eski aristokrasi ve yönetici kliklerinden başlayıp ardından kabilelere, daha sonra bölgesel özerkliklere ve modernleşme hamlesini destekleyen bütün modern siyasi güçlere varıncaya kadar, özerk iktidar merkezlerinin her birini tek tek kendisine tabi kıldı veya onlarla işbirliği yaptı. İktidar merkezleri ve toplumsal özerklik merkezleri olan ulema ve dini kurumlar da tabi kılınanlardandı.

Rıza başlangıçta ulemayı kendisine bağlamış ve onların gururunu okşamışsa da, konumunu kesinleştirmesinin hemen ardından din kurumlarını ve personelini denetim altına almaya yönelmişti. 1928 yılında Kraliçe, Kum'daki bir türbeyi ziyaretinde, ziyaret işlemleri sırasında başını açmıştır ki bu genel bir şaşkınlık yaratmıştır. Türbede hazır bulunan Ayetullah Befki, Kraliçe'ye bir mesaj yollamıştır: 'Eğer Müslüman değilseniz neden türbeye geldiniz? Eğer Müslüman iseniz neden örtülü değilsiniz?' Mesajı görmezden gelinince Befki bu sefer şahı kötüleyen ve kalabalığı tahrik eden bir hutbe verdi. Cevap olarak, Rıza Şah bizzat Kum'a gitti, türbeye botlarıyla girdi, Befki'yi kamçıladı ve tutuklattı (Moin 1999: 28). Her zaman modernist milliyetçi olan Rıza Şah, daha sonra dinin temel dayanak olduğu İran toplumunun 'geri kalmışlığı'na karşı bir mücadeleye girişti. 1934 yılında Türkiye'yi ziyaret etti ve en çok Atatürk'ün yaptığı reformlardan etkilendi. Döndüğünde şu açıklamada bulundu: 'Çok muhteşem bir insanla karşılaştık. Bizim insanlarımızı da onunki gibi aynı gelişme ve ilerleme seviyesine getirmeliyiz' (Moin 1999: 28). Modernleşme programında unutulmaz olan kıyafet düzenlemesiydi: Erkekler için Avrupa şapkaları zorunlu kılınmıştı; din adamları özel istisna için başvuru yapmak zorundaydı ama bu sadece kıdemli olanlara bahşedilecek bir ihsandı, diğerleri 'modern' kıyafetler giymek zorundaydı. Daha da önemlisi kadınlara getirilen hicap (tesettür) yasağıydı. Polis bu kıyafet kanunlarını uygulamakla görevliydi ve onlara, kamu alanlarında onları takan ka-

dınların başından örtülerini zorla çıkartmaları emredilmişti. Geleneksel ve yaşlı kadınların çoğu için bu eve hapsedilmek demekti.

Modern devlet kurumu ve ona ilişkin teşkilat ve süreçler, Osmanlı örneğinde gördüğümüz gibi din alanının denetimi ve muvafakati dışında kaçınılmaz olarak farklı faaliyet alanları meydana getirmekteydi. Eğitim, basın-yayın, televizyon ve sanatlar çoğunlukla, dini otoriteye ve eğitime uymayan, sekülerleşmiş yeni bir dünyanın parçasıydılar. Rıza Şah'ın yönetiminde bu gelişmeler, tepki güçleri ve gericilik taraftarları olarak sunulan, ülkenin ilerlemesini, modern uluslar arasındaki güç ve itibarını engelleyen kesim olarak görülen mollalara ve onların kurumlarına karşı, devlet temsilcileri tarafından olduğu kadar modern entelektüeller tarafından da yürütülen propaganda ile kuvvetlendirildi. Din adamlarından gelen herhangi bir karşı koyma veya muhalefet zor kullanılarak bastırıldı, inat eden din adamları tutuklandı veya sürgüne gönderildi. Dini sınıfların çoğu pasif hale geldiler ve artan bir dehşetle gelişmeleri izlediler ama karşı koymada çaresizdiler. Sonunda, Rıza Şah'ın, tahttan çekilmesinin ardından[5] 1946 yılında Şii dünyasının tartışmasız baş mercii olan Ayetullah Burucerdi ortaya çıktı. O, devletle, din adamları sınıfını siyasetin ve muhalefetin dışında tutmaya dayanan geçici bir anlaşma yapmış, fakat kendi çevresini dini kurumlara, saygın ve itibarlı mevkilere atamıştı. Aslında Burucerdi'nin yönetimindeki din adamları modern ve seküler devleti, onun kültürünü ve din alanını sınırlandırmasını kabul etmişlerdi. Ama bazıları ve özellikle o zaman daha kıdemsiz olan Humeyni, sekülerizme, dinin ve din adamlarının arka plana atılmasına karşı kin doluydular. Fakat onlar kendi zamanlarının gelmesini kollamakta ve Burucerdi'nin rejiminin kısıtlamalarına dayanmaktaydılar (Moin 1999: 53-73).

Fakat İran dininin özgünlüğü, dinin hiçbir zaman tam anlamıyla devlet kontrolüne tâbi hale getirilemeyeceğini garanti etmekteydi. Öyle ki Sünni dünyada durum ise büyük ölçüde bunun aksineydi. Şii

5 1941 yılında İngiliz ve Rus güçleri İran'ı işgal edip Rıza'nın teşebbüs ettiği tarafsızlığa son verdiklerinde, Rıza Şah'ı tahtını terk etmeye zorladılar. Onun yerine küçük oğlu Muhammed Rıza geçti.

dünyada yalnız İran'da değil, Irak, Lübnan ve Hindistan'da da müçtehitlerin kurumsal özerklikleri, mukallitlerden elde ettikleri gelirlerle devam etti. Her ne kadar, Irak devletinin müdahalesine ve bazen zulmüne maruz kalsa da Irak Şii merkezleri, onların devletinin ulaşabileceğinin ötesinde sınır-ötesi bir sığınak olarak İran ulemasını beslemeye devam etti. İran'daki kutsal şehirler, onların medreseleri ve dini kültürleri, ulema için özerklik merkezleri ve onların kurumlarının ve söylemlerinin ebedileştirilmesinin bir aracı olmaya devam ettiler. Ulema kendisine piyasadan, bir kısmının aynı şekilde çıkarlarının ve kültürlerinin bu siyasetler ve süreçler tarafından tehdit edildiği hazır müttefikler de buldu. Toplumsal özerkliğin bu ikiz alanları, dini kurumlar ve piyasa, onları denetlemek ve kendilerine tabi kılmak için tekrar tekrar gerçekleştirilen çabalara rağmen saltanatları boyunca Pehlevilere tehdit oluşturan bir tavır takınmaya devam ettiler. Bunlar 1979 yılında bu saltanatı bitiren devrimin temel güçleri olmuşlardır.

HUKUK ALANI

19. yüzyıldaki Kaçar İran'ı, ulemanın denetiminde olan şeriat mahkemeleri ile yöneticilerin hâkimiyetindeki örfi mahkemeler arasında bölünmüş olan yargı kurumlarında bildik ikiliğe sahneydi. Fakat Osmanlı örneğinin aksine İran'daki şeriat mahkemeleri büyük ölçüde yerel ulemanın denetimi altında kalmıştı ve yalnızca örfi mahkemeler devlet alanı içerisindeydi (Algar 1969: 11-14). Reformcu şahlar ve bakanları tarafından şeriat mahkemelerini bir çeşit devlet denetimi altına sokma çabaları yarı-gönüllü bir şekilde gerçekleşmişti ve kısa bir süre sonra da bundan vazgeçildi.

Yerel düzeyde, devlet memurlarından ileri gelenlere, askeri sınıfa ve aynı zamanda ulemaya kadar farklı yargı yetki alanındakilerin her birinden hukuki muhalefetler ve şikâyetler yükselmekteydi. Ulema, sözleşme, mülkiyet, evlilik, boşanma ve miras meselelerini oluşturup onaylayan noterler olarak hareket etmekteydi. Aynı zamanda onlar medeni hukuk ve ceza hukuku davalarının görüldüğü şeriat mahkemelerini de yürütmekteydiler. Çoğunlukla bunlar, devlet memurları-

nın yönetiminin ve denetiminin dışında, kıdemli müçtehitlerin doğrudan yetkisi altındaydı (Algar 1969: 11-14). İnsanların çoğu, aile işlerinde ve medeni muameleler alanındaki anlaşmazlıklarda hükmetmesi için mahkemelere değil, onların seçtikleri müçtehitlere başvurmaktaydılar. Bazı ticaret birlikleri, üyeler arasındaki anlaşmazlıklar hakkında hüküm vermesi için kendilerine ait mahkemeleri yürütmekteydiler. Yürütme, cezalandırma ve polis işlevleri; silahlı asker grupları, kabile savaşçıları ve çoğunlukla özel ordular olan silahlı hizmetliler tarafından gerçekleştirilmekteydi. Kendi kendine yeterlilik, toplumsal dayanışma ve hami ve şeflerin koruması, güvenliğin baş teminatlarıydı.

Verilen bu müçtehit-mukallit ilişkisinde ifta işlevi de bu ilişkinin bir unsuru olmuştur. Osmanlı topraklarında olduğu gibi burada da, genel olarak devlet tarafından atanmış müftîler bulunmamaktaydı, daha çok her bir müçtehit kendi takipçileri için bir müftî idi. Her bir müçtehit başkasını değil, ancak kendi takipçilerini bağlayan kendi fetvasını yayınlayabilmekteydi. Teorikte iki müçtehit zıt sonuçlara varabilirlerdi ve bunlar kendi saygın mukallit topluluklarında aynı anda var olabilirlerdi. Giderek artan bir biçimde modern siyasi mücadelelerin özelliği haline gelen kamu yararı meselelerinde kıdemli bir müçtehitin fetvası, genel olarak bağlayıcı kabul edilebilmekteydi. Yukarıda belirtilen tütün boykotu örneğinde veya 20. yüzyıldaki siyasi fetvaların çoğunda olduğu gibi. Her ne kadar ileri gelen müçtehitlerin otoriteleri ve akıl yürütme biçimleri referans ve örneklik noktası olmalarını sürdürseler de, vefat etmiş olan ya da eski bir müçtehitin fetvasının etkisi onun ölümüyle birlikte son bulmaktaydı. Yaşayan müçtehit üzerine yapılan bu vurgu, Sünnilerin önceki nesillerin icma birikimine olan saygılarından farklılık arzeder.

İran'daki modern devlet, hukuk ve mahkeme sistemlerinin Avrupa modelleri doğrultusunda modernleştirilmesinde ve Avrupa medeni hukuk ve ceza hukuku gibi, kamu ve idare hukukunun da benimsenmesinde komşularına benzer bir yol izlemiştir. Ceza hukuku ve ticaret hukuku Fransız hukukuna dayanıyordu. 1928 medeni hukuku şeriattan alınmıştı ama devlet hukuku olarak kanunlaştırıldı ve mo-

dern mahkeme sistemi içerisinde Adalet Bakanlığı tarafından yönetildi. Bunun anlamı şuydu: Sünni dünyada olduğu gibi İran'da da, şeriattan alınmış medeni hukuk ve aile hukuku, dini kurumlardan ve fıkıh uygulamalarından elde edilmiş ve devlet bürokrasilerine tevdi edilmişti. Adalet Bakanlığı avukatlarını yetiştirmek için kendi hukuk okulunu açtı, 1928 yılında bunun yerini Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi aldı ve hukuk diploması yasal uygulama için bir zorunluluk oldu. Hukuk mesleğinde çalışmak isteyen din adamları, yeni hukuk okullarında yeniden eğitim görmek zorundaydılar. Yani, sıkı bir dini eğitim ve din işlevleri dışındaki bir kariyer için medreseler gereksiz hale gelmişti. Modern, seküler eğitim sistemi profesyonel eğitim için olduğu gibi, sivil hizmetlerde kariyer için de mezunlar yetiştirme yetkisine sahip oldu.

DEVRİMİN TARİHSEL ARKA PLANI

Müttefikler (İngiltere ve Rusya) Rıza Şah'ı 1941 yılında tahttan indirerek yerine küçük oğlu Muhammed Rıza'yı geçirdiler. O, 1979 Devrimi'nde indirilinceye kadar tahtta kaldı. Onun tahta geçişiyle, müttefiklerin işgali altında, siyasi ve entelektüel bir liberalleşme dönemi devam etti. Ticaret birliklerine ve siyasi partilere izin verildi ve onlar kesinlikle Rıza Şah'ın rejiminin insafsız baskıları seviyesinde olmasa da birtakım sınırlamalarla da olsa açık bir şekilde işlerini yürüttüler. Milliyetçi, çoğunlukla liberal olan partiler, sonunda 1949 yılında Ulusal Cephe altında federasyon halinde birleştiler (Chehabi 1990: 113). Bu, reformcu ve liberal olan, bazen dini oluşuma eleştirel yaklaşan Müslüman siyasi unsurları da içermekteydi. Bunlar, daha sonra Özgürlük Partisi'ni kurup, İslâm Cumhuriyeti'nin de ilk başbakanı olan Mehdi Bezirgân ile birlik olan kişiliklerdi. Bu dönem aynı zamanda Sovyet desteğiyle entelektüeller ve gençler arasında büyük popülerlik ve destek kazanan, örgütlü işçi sınıfı içerisinde de halka yakın temelleri olan bir komünist partinin, Tudeh Partisi'nin de kurulduğu bir dönemdi (Abrahamian 1982: 326-82). Kısıtlamalar, özellikle Rıza'nın dini sınıflar üzerinde uyguladığı kıyafet kanunu artık görmezden gelinebilirdi. Fakat bu, döne-

min baskın seküler siyasi ve entelektüel rönesansı tarafından çok daha fazla kenara itilen din adamları için küçük bir teselliydi. Bu dönemde bir dini hareket gündeme geldi. Mısır'daki Müslüman Kardeşler'e benzeyen fakat onun geniş popülaritesine sahip olmayan Fedayân-ı İslâm. Bu hareket, çoğunlukla onun radikal ve şiddet içeren suikast programlarını onaylamayan dini kadroyla yüzeysel bir ilişkiye sahipti.

Bu siyasi çalkantı dönemi 1951 yılında, parlamento seçimleri yoluyla Ulusal Cephe'nin lideri Muhammed Musaddık'ın başbakan olmasıyla sona erdi. Musaddık, Batılı petrol şirketlerini ve devletleri şaşkınlığa düşürerek İran petrollerinin ulusallaştırılması işine girişti.[6] Bunun ardından siyasi bir karışıklık dönemi geldi. Bu dönemde –Tudeh Partisi'nin isteksiz ve tereddütlü olarak yer aldığı– Ulusal Cephe'nin liderliğini yaptığı halk güçleri devleti desteklemede öne çıktı; fakat, İngiltere ve Amerika'nın temsilcileri tarafından gizlice desteklenen etrafı sarılmış şahın çevresindeki muhafazakâr güçlerin karşısında yer aldı. Bu karşılaşmalarda dini güçler çok az rol oynadı. Ayetullah Keşhani başta Musaddık tarafını destekledi, fakat daha sonra onun dinî hukuk ve otoriteyle ilgili talepleri karşılanmadığında taraf değiştirdi. Siyasetin dışında yer alan Burucerdi'nin hâkimiyetindeki dini kadro bu çekişmelerden uzak durdu ve Keşhani'yi de dışladı. Bu dönem içerisinde din önemli bir rol oynamadı. Din alanında yapılanlar, Keşhani ve Fedayân-ı İslâm tarafından yürütülen Musaddık karşıtı gösterilerle sınırlıydı.[7] Gündemdeki konular ve güçler temel olarak seküler milliyetçilik tanımları altındaki sol, sağ ve Soğuk Savaş tarafından belirlendi. 1953 yılında muhafazakâr ve monarşik güçlerle işbirliği yapan CIA, Musaddık hükümetine karşı askeri bir darbe yürütmeyi, şahı tekrar iktidara getirip İran petrollerinin ulusallaştırılması meselesini tersine çevirmeyi başardı. Musaddık mahkemeye verildi ve hapsedildi.

Din, İran siyasetinde bir sonraki karışıklık dönemi olan 1961-63 yılları arasındaki olaylarda çokça gündeme geldi. Humeyni bu olaylar-

6 Musaddık ve petrolün millileştirilmesi olayı hakkında bkz. Abrahamian 1982: 261-80; Keddie 1981: 119-41.

7 Keşhani hakkında bkz. Akhavi 1980: 61-69; Fedayan-ı İslâm hakkında bkz. Kazemi 1984.

dan sonra sahneye çıktı; yorumcuların çoğu bu olayları 1979 Devrimi'nin peşrevi olarak değerlendirmiştir. Ruhullah Humeyni (1902-89) bu dönemde Kum'un kıdemli bir müçtehiti ve hiyerarşinin tepesindeki dört kişiden birisi olarak kendini gösterdi. Fakat 1961 yılında Burucerdi'nin ölümünün ardından tespit edilmiş bir kıdemlilik sırası da bulunmamaktaydı. Humeyni, Rıza Şah'a onun halefine ve onların, dini ve mollaları kendine tabi kılan ve çoğunlukla onlara hafife alan sekülerleşme düzenlemelerine karşı aşırı bir kin gütmekteydi. Humeyni'nin dini otoriteyi yeniden sağlama yönünde güçlü istekleri ve İran halkının ulemalarını destekleme noktasındaki temel dini bir bağlılığa sahip olduğuna da inancı vardı (Moin 1999: 53-73). Fakat, Burucerdi'nin otoritesi ve onun, ulemanın dayanışmasının gerekliliğine olan inancı dolayısıyla, Burucerdi yaşarken Humeyni açık siyasi muhalefetten uzak durmaya çalıştı. Ancak yazılarıyla ve hocalığıyla, aynı şekilde öğrencileri arasında ve piyasada halkın takip ettiği ağlar oluşturmak suretiyle, bunun için zemini hazırladı. Sekülerizmin bütün unsurlarına saldırdı ve muhtemelen 1942 yılında isimsiz olarak yayınladığı Keşfü'l-esrar (Sırların Açığa Çıkarılması) isimli bir kitapta Rıza Şah'ı ve din adamları içerisinden onunla işbirliği yapanları suçladı (Moin 1999: 60-64). Yine bu kitapta Humeyni, içerisinde Allah'ın yasasının ve ulemanın otoritesinin kutsal kabul edildiği İslâm devletinin gerekliliği hakkındaki görüşlerini de ilk defa geliştirmiştir (Moin 1999: 63). Humeyni aynı zamanda, çalışma grupları ve hayır birlikleri oluşturmak için Tahran piyasasına temsilcilerini ve vekillerini göndererek, dini agresifliği destekleyen kaynaklarla ve onların loncalarıyla da bağlantı kurdu. 1962 yılından itibaren, piyasa dini gruplarını organize eden İslâm Toplumları Koalisyonu'nun oluşmasını da maddi olarak destekledi. Bunlar, Humeyni'nin projeleri için gelirlerin yolunu açmak ve halk gösterilerini harekete geçirmek açısından çok önemliydiler. Bu bağlantılar, 1979 Devrimi'nde ve İslâm Cumhuriyeti'nin daha sonraki siyasetinde de önemli roller oynamaya devam etti (Moin 1999: 78-81).

Şah 1961 yılında, ABD baskısı ile toprak reformu için birtakım öneriler ile kadınları ve dini azınlık üyelerini de seçmenler arasına ka-

tan yerel yönetim seçim yöntemini de içeren bir reform programına girişti. Humeyni bunu, devlete karşı koymak ve İslâmî direniş bayrağını kaldırmak için bir fırsat olarak gördü. Ölümünden çok kısa bir süre öncesinde Burucerdi de dahil olmak üzere ulema, yakın ilişki içerisinde oldukları toprak sahiplerinin kulis faaliyetlerine göre hareket ederek, toprak reformlarının, mülkiyetin kutsallığını destekleyen şeriata karşı olduğunu ilan ettiler. Humeyni görünüşte bu konuyu dile getirmedi, fakat İslâm'a zıt olduğunu ve onun temellerine karşı bir saldırı olduğunu ilan ettiği, kadınların ve Müslüman olmayanların oy kullanmasına karşı çıktı (daha sonradan onun kurduğu, kadınların oy kullanma ve birtakım siyasi görevlerde yer alma hakkının olduğu İslâm Cumhuriyeti bağlamında bu tavır garip durmaktadır). Din adamlarının ve halkın heyecanı, hükümetin bu konudaki önerilerini geri çekmesine yol açtı. Fakat şah 1963 yılında, toprak reformu ve dağıtımında yeniden gözden geçirilmiş ve daha da genişletilmiş taslaklarla –ki o buna 'Ak Devrim' diyordu– kavgaya geri döndü. Bu taslaklarda ayrıca ulusal parlamento seçimlerinde kadınların ve Müslüman olmayanların oy kullanma haklarının da genişletildiği bir program yer alıyordu. Açıkça belliydi ki, din adamları sınıfıyla tam anlamıyla yüzleşmek ve onları mağlup etmek için bir karar verilmişti. Ulemayı besleyen ve 1950'lerin başındaki Musaddık döneminden sonra onların desteğini arayan şah, şimdi onların isteklerine karşı koyma noktasında kendini tamamıyla güvende hissediyordu. Bu, sola karşı İslâm'ı harekete geçiren, fakat daha sonra kontrol edilemeyen dini tehdit ile yüzleşen bölgedeki pek çok devletin ve liderin güttükleri tanıdık bir stratejinin bir başka versiyonuydu. Bunun ardından gelen mücadelede, güvenlik güçleri ve yarı askeri güçler, öğrencilere, dini sınıflara ve onların Kum ve Tahran'daki halk ve esnaf arasındaki destekçilerine saldırdılar. Öyle ki halk ve esnaf destekçilerinin pek çok kayıp verdiği ileri sürüldü. Bu olay şahı ve onun dinsiz rejimini suçlamasında samimi olan, sebatkâr ve karizmatik bir kişilik olarak Humeyni'nin ulusal şöhretinin yükselmesine yol açtı. Diğer yandan, 'kara tepki'ye (din adamlarının genellikle siyah olan kıyafetlerine bir atıf olup onları 'kızıl tepki' yani sol-

culardan da ayırt etme gayesi taşır) karşı propaganda ve basın kampanyaları tırmandı. Din adamlığı, karanlık çağlarda yaşayan, ülkeyi de bu ilkel dönemlere geri döndürmek için bir kampanyaya girişen, modernitenin ilerlemelerini geri çeviren bir gericilik durumu olarak sunuldu. Liderlikten ve örgütlenmeden mahrum olan milliyetçilerin ve solcuların seküler muhalefeti tamamıyla bastırılmış ve bu noktada onlar genel olarak sessizleşmiştiler. İşte bu gruplar dini güçlerin cesaretine ve örgütlenmesine özenmiş olabilirler fakat onların dini ve toplumsal hedeflerine uygun bir şekilde tavır takınmaları mümkün değildi. Takip eden yıllarda, seküler muhalefetin temel ön kabullerinin farkında olan Humeyni kurnazca, savunusunun anti-emperyalizm maddesine vurgu yaptı. İran'ın ve şahın, ABD emirlerine ve İsrail ortaklığına bağımlılığını ve tâbi oluşunu kınadı. Böylelikle, solun genel hassasiyetinin olduğu bam teline dokunarak İran Milliyetçiliği ve Üçüncü-Dünyacı özgürleşme için İslâm ve din savunusunu açıkça telaffuz etti. Toplumsal ve ekonomik konulara duyulan ilgilerle birlikte bunlar, Humeyni'nin, 1979 Devrimi ile sonuçlanan kampanyalarda sol için başvurduğu araçlar idi.

Bu anti-emperyalist temalar, Humeyni'nin 1964 yılında takındığı tavırda ön plana çıktı. 1963 yılındaki olaylar, o yılın Aşure gününde Kum'da yapılan, Humeyni'nin şaha doğrudan saldırdığı, hükümdara karşı yapılan hakaret ifadelerine yergi ve alayın da eklendiği muhalif bir konuşmayla zirveye ulaştı. Güvenlik güçleriyle Kum'daki ve diğer yerlerdeki din eğitimi alan öğrencilerin karşılaştığı ve tansiyonlarının yükseldiği bir ortamda, karşılık süratle geldi: Devlet güçleri şehri ve Humeyni'nin evini muhasara altına aldı; ardından gelen çarpışmalar çok fazla şiddetli ve kanlı idi. Humeyni tutuklandı ve yılın yarısından fazlasını hapiste geçirdi. Ona ne yapacağını tam olarak bilemeyen devlet sonunda, dini oluşumla bir uzlaşma teşebbüsü sırasında onu serbest bıraktı. Kıdemli müçtehitlerin çoğunluğu uzlaştılar ve şaha daha fazla karşı durma noktasında gönülsüz davrandılar. Ama Humeyni böyle yapmadı: Kısa zaman sonra yeni bir kampanya için bir bahane buldu. Bu sefer, İran'daki ABD personeline sınır ötesi

hukuki dokunulmazlık tanıyan yasamaya karşı çıktı. Kum'daki bir konuşmada, şahın ABD'ye ve İsrail'e hizmetkârlığını en ağır kelimelerle suçladı. Bu sefer o doğrudan Tahran havaalanına götürüldü, eline bir pasaport verildi ve önce Türkiye'ye, daha sonra da 1979 Devrimi'ni başlatan olaylara kadar kaldığı Irak'taki Necef'e sürgüne gönderildi. Kısa bir süre için Fransa'ya kovuldu ve sonunda devrimle kurulan cumhuriyete başkanlık etmek için muzafferane bir edayla Tahran'a geri döndü.[8]

Humeyni'nin Devlet Öğretisi

Humeyni'nin öğretisindeki merkezi nokta din adamlarının, Allah'ın hukukunu bildirmek ve yürürlüğe koymak hususunda sahip oldukları otorite idi. Din adamlarını eleştirenleri suçlamasında samimi ve saldırgandı. Din adamlarına yapılan saldırı farklı çevrelerden gelmekteydi: Resmi Pehlevi ideolojisi onları, karanlık çağlara sıkışmış ilerlemeyi ve modern hayatı ortadan kaldırmaya veya geri döndürmeye teşebbüs eden 'kara tepki' olarak sunmaktaydı. Milliyetçi olsun solcu olsun seküler entelektüeller bu görüşe karşı değildi. Özel öneme sahip olan ise, 1960 ve 1970'lerde siyasi ve entelektüel sahnede görünen modernist dini güçlerden, özellikle de Halkın Mücahitleri solcu gerillaları olan Mehdi Bezirgân'ın Özgürlük Hareketi'nden gelen saldırılar ve eleştirilerdi. Bu hareket Marksizmden etkilendiği gibi ayrıca Hüseyniye İrşad'daki dersleri öğrenci kalabalıklarını ve genç eylemcileri etkilemiş olan ve kasetleri elden ele dolaşan popüler ve karizmatik Ali Şeriatî'den da etkilenmişti. Bütün bunlar, seküler ve Batılı siyasi ve toplumsal fikirlerden etkilenmiş İslâm'ın modernleşmiş versiyonlarını desteklediler. Ayrıca geleneksel İslâm'da ve çoğunlukla fetvalar ve ritüeller lehine İslâm'ın toplumsal ve siyasal mesajını bir kenara atmış olan tepkili din adamlarında hata bulma noktasında ortak düşünüyorlardı. Humeyni, bir yandan kendisi de muhafazakâr ve sessiz kalmış mollaları eleştirirken, bir bünye olarak din adamlığını ve dinin ve hukukun

8 Humeyni'nin kariyerindeki olaylar için Bakır Muin'in yazdığı kapsamlı biyografiye dayandım (Moin 1999).

kalesi olarak din adamları kadrosu içerisindeki bir birlik duygusu ve maneviyatı sürdürmeyi savunmada çok dikkatli davrandı.

Humeyni'nin bütün yazılarında düzenli olarak yer alan bir tema Gizli İmam'ın gaipliğidir. Din adamları onun vekilleri olarak davranmak ve İslâm toplumunu hukuka uygun bir biçimde yönetmek üzere özel sorumluluklara sahiptirler. *Keşfü'l-Esrar* adlı eserinde devletin, ancak Allah'ın şeriatını uygular ve ona uygun olmayan bütün kanunları iptal ederse meşru olabileceğini iddia etmektedir. Böyle bir devlette müçtehitler merkezi konumda yer almaktaydı: Şayet o bir monarşi olursa kral, dindarlığına, dürüstlüğüne ve Allah'ın yasasını uygulamaya gönüllülüğüne göre müçtehitler tarafından seçilecektir. O devamla böyle bir devletin, İslâm'ı ona zarar verenlerden koruma, onun ilkeleriyle uyuşmayan yayınları sansürleme ve doğru dinin aleyhinde olan müfsid fi'l-arz'a yani dünyada fesat çıkaranlara (İslâm Cumhuriyeti'nde muhaliflere karşı sıkça kullanılan bir itham) karşı dava açma ve gerekirse bunu kamuya açık olarak yürütme görevleri vardır (Moin 1999: 63).

Necef'e sürgün edilmesinin ardından Humeyni, daha sonraki kariyerinde 1970 yılında bu şehirdeki öğrencilere İslâm devleti üzerine bir dizi seminer verdi (Moin 1999: 153). Onun, İslâm Cumhuriyeti'nin köşetaşı olan velayet-i fakih kavramının ilk olarak ortaya çıktığı yer burasıydı.[9] Bu ilkede Humeyni, monarşiden veya diğer herhangi bir yönetim biçiminin tümünden, fakihin yani hukukçunun veya müçtehitin hükmettiği bir yönetim biçimi lehine vazgeçmiştir. Argüman şu şekilde devam etmiştir: İslâm bir devlet sistemi içermek zorundadır. Dinin devletten ayrılması İslâm'a tamamıyla yabancıdır: Peygamber İslâmî bir devlet kurmuştur ve bir varis, halife atamak suretiyle onun devam etmesinin koşullarını hazırlamıştır. İslâm her şeyin ötesinde ilâhi hukuktur ve yasa yalnızca üzerinde çalışılmak ve analiz

9 Humeyni'nin, İslâm devleti kavramının ve velayet-i fakih öğretisinin taslağını çizdiği derslerinin bir versiyonu Arapça ve Farsça yayınlanmış ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir; bkz. Ayetullah Humeyni, *el-Hüküme el-İslâmiyye: Velayet el-Fakih, Beyrut: Dar el-Talia.* Açıklamalar ve analizler çok fazladır, bkz. Moin 1999; Zubaida 1993: 1-37; Abrahamian 1993: 17-26.

edilmek için değil, fakat bir devlet içerisinde uygulanmak ve kurumsallaştırılmak için verilmiştir. Humeyni daha sonra bu görevi üstlenmesi gereken kişide bulunması gereken liyakat şartlarını belirlemenin peşine düşmüştür. Buradaki yönetim fikrinin, modern 'devlet' düşüncesini oluşturan kurumsal mahiyetten ziyade bir yöneticinin özellikleri üzerinden belirlenmekte olduğuna dikkat edilmelidir. Adil bir hükümdarda, Müslümanların ortak olarak belirlediği iki liyakat şartının bulunması gerekir: Tüm hukuk alanında derinlemesine bilgi ve onu uygulamada tamamıyla adalet üzerinde olma. Şia bu özelliklerin imametin liyakat şartları arasında bulunduğuna inanmaktadır; imamlar ilâhi yanılmazlık lütfuna sahip bulunmaktadırlar. O halde imametteki bu ilham edilmiş rehberliğin bulunmadığı durumlarda insanlar ne yapacaklardır? Şeriat askıda kalamaz ve Müslümanlar anarşi içerisinde veyahut da yabancı ve dinsiz bir devletin yönetiminde yaşayamazlar. Humeyni görüşlerini şöyle sonlandırır: İmamın yokluğunda (gaipliğinde) benzeri işlevleri yerine getirmek için, imamın yanılmazlık özelliğine sahip olmasa da adil fakih gayret gösterecektir. Adil fakih, en azından hukuk bilgisi, adaleti ve kutsal metnin ve Peygamber'in hadislerinin manalarını ve imamların kasıtlarını derinlemesine anlayabilme yeteneği yoluyla bu görevi ifa edecektir (Zubaida 1993: 13-20).

Görüldüğü gibi bunlar sade ve net argümanlardır. O halde bunlar hangi bakımdan Şii devlet doktrininden sapma oluşturmaktadır? Sünni İslâmcıların, şeriatın uygulanması, İslâm devletinin ve hatta halifeliğin kurulması taraftarı olduklarını görmüştük. Ne var ki bunların tümünde yönetici olacak kişiye çok az değinilerek hep hukuk ve metin öne çıkarılmıştır (sanırım Reşid Rıza'nın yüce bir müçtehit konumunda kendisi için tasarladığı gelecekteki halife düşüncesi dışında). Bu anlamda Humeyni'nin fakihi ön plana çıkaran imtiyazları, her bir inananın takip edeceği bir mercinin merkezde yer aldığı bir Şii gelenek açısından tam da bu geleneğin içerisinde yer alır, onun dışına taşmaz. Humeynî'nin bu görüşünde yenilik oluşturan nokta ise, yüce ve üstün bir mercinin, devlet başkanı ve İşlâmî bir yönetici olarak benimsenmesi ön kabulündedir.

Geleneksel Şii öğretisi, takipçilerinin işleri üzerindeki otoriteyi veya velayeti müçtehite ve daha genişleyerek inananlar topluluğuna tevdi etmektedir (her ne kadar bu durum normalde otoriteler çokluğunu, herkesin kendisini takip ettiği bir durumu ortaya çıkarsa da). Fakat kritik bir önem arz ettiği üzere, inananlar topluluğunu devlet oluşturmamıştır. Tarihsel olarak her zaman toplumun, kılıçla yöneten bir devlet ve bir yöneticinin iktidar alanı içerisinde yer aldığı varsayılmış ve bu böyle kabul edilmiştir. Müslümanların umut edebileceği en fazla şey, hukuku üstün tutan ve halkına çok fazla baskı yapmayan dindar bir yönetici idi. Fakat böyle bir yöneticinin çok nadiren bulunduğu ve çoğunun baskıcı olduğu yaygın olarak anlaşıldı. Ama gördüğümüz gibi meşru olmasa da fiili bir durum olarak düzenin isyandan daha iyi olduğu genel kabul görmekteydi. Şia için baskı, asru'l-gaybetin, imamın yokluğu (gaybet) döneminin kaçınılmaz bir sonucuydu. Bu bakışa göre yönetim baskıcıydı ve meşru değildi, ama kabul edilmekte ve ona müsamaha gösterilmekteydi. Bu senaryoda fakihin nüfuz alanı ise devletin değil, toplumun meselesiydi.

Bir başka yerde velayet-i fakih öğretisinin sadece, inananlar topluluğunun 'ulus' olarak tasarlandığı ve algılandığı bir ulus devlet bağlamında makul ve düşünülebilir olabileceğini tartıştım (Zubaida 1993: 16-20). Ulus kavramı, hanedan krallıklarının pasif 'teba'larının aksine, siyasi reform faaliyeti ve hatta devrim yoluyla ulusun kaderine karar vermede ve kaderini şekillendirmede aktif olan vatandaşlık kavramıyla ilişkilidir. Humeyni, İslâm'ı savunma ve hukukun oluşturulması noktasında, 'halkın', din adamlarının doğal müttefikleri olduklarına inandı. Yalnızca, onların ayağa kalkmaları için, din adamları ve onların temsilcileri tarafından uyandırılmaları ve emperyalistlerin ve zorbaların İslâm'a verdikleri zararlara karşı uyarılmaları gerekmektedir. İslâm 'devrimi', bir İslâm 'Cumhuriyeti'ni başlatacaktır. Burada bu kavramların modern siyaset terminolojisinden alınmış olduğu açıktır. Abrahamian'ın da öne sürdüğü gibi Humeyni'nin fikirlerini, geleneksel 'fundamentalizm'den daha ziyade, modern popülizm olarak görmek daha isabetlidir (Abrahamian 1993: 13-38).

Modern ulus devletle ilgili fikirlere dayanan, Humeyni'nin İslâm devleti, demokrasi değildir. İlahi hukukun ve yönetici fakihin otoritesinin kabulüyle, yasamaya bir yer bırakılmamıştır: Her ihtimal, fakihin ve onun molla arkadaşlarının içtihatı ile karşılanabilmekteydi. Bu 'teokratik' model, büyük çoğunluğuyla, onun önceki *Keşfü'l-Esrar*'ının ve aynı zamanda İslâm devleti hakkında daha sonra verdiği derslerin bir özelliğiydi. Ama bir yandan velayet-i fakih öğretisi İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasında kutsallaştırılırken, o tam teşekküllü bir temsiliyetçi hükümet ile, seçilmiş bir başkan ve bir yasama meclisi ile, kolay olmayan bir şekilde, bir arada yer almak zorunda kaldı. Bunlar temelde dini liderliğin, devrimi gerçekleştiren ve çoğu seküler olan farklı güçlerle yapmak zorunda olduğu uzlaşmalar dolayısıylaydı.

Velayet-i fakih ilkesi ve onun devlette uygulanmasının, ulemanın devlet ile olan ilişkisiyle ilgili ifade ettiği önemli imaları vardır. O, yönetici fakihe ve onun din adamlarından olan meslektaşlarına neredeyse mutlak iktidar vermektedir. Aslında İslâm Cumhuriyeti örneğinde, din adamları, devletin ve toplumun bütün kurumlarında iktidar mevkilerine sahip idiler. Fakat kıdemli müçtehit veya mercilerin özerkliğini sağlayan noktalar nelerdi? Geleneksel sistemde her bir müçtehidin, takip edeceği merci'i seçme özgürlüğüne sahip bulunan mukallitleri üzerinde, karşı gelinmez bir otoriteye sahip olduğunu görmüştük. Yasama ve herhangi bir konuda nihai hükmü verme de dahil olmak üzere, kıdemli bir din adamının devlet iktidarını kabul etmesi, bu seviyedeki bir din adamında olması gereken özerkliği kuşku altında bırakmaktadır. Bu, ulema tarafından açıkça fark edilmiştir ve Ayetullah Şeriatmedârî gibi bazıları siyasi arenada açıkça; diğerleri ise yazılarında ve derslerinde sessizce olmak üzere, çoğu ulema "velayet-i fakih" ilkesini reddetmiştir. Humeyni, pek çoğu kıdemli olmak üzere, Devrime katılmış ve cumhuriyeti ortaya çıkaran iktidar ve denetim konumlarında yetkiler almış kendi molla çevresine sahipti. Özellikle anayurdu Azerbaycan'da olmak üzere çokça takipçisi bulunan, kıdemli bir müçtehit olan Şeriatmedari de devrime katılmıştır; fakat Humeyni'den bağımsız olarak kendi siyasi partisini kurarak. O İslâm demokrasisini sa-

vunarak, Humeyni'nin, devleti din adamlarının yönetmesi projesine karşı çıkmış ve "velayet-i fakih"in teorik delillerine meydan okumuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki mücadelelerde Humeyni ve çevresi, açıktan yapılan muhalefetin tümünü bertaraf etmişlerdir. 1982 yılında Şeriatmedari, rejimi yıkmak amacıyla düzenlenen bir komplo içine sokularak tutuklanmış ve televizyonda fikrini değiştirdiğini belirtmeye ve özür dilemeye zorlanmıştır (oğlu idamla tehdit edilmiştir), daha sonra da dini konumunu simgeleyen cübbesi 'çıkarılmıştır'. Bu, Şii uygulamada hiç örneği olmayan bir durumdur: Bir Ayetullah daha üst hiçbir otoriteye bağlanmamıştır ve onu konumundan aşağı alacak hiçbir otorite var olmamıştır. Hareket, Humeyni'nin etrafında olmayan kıdemli din adamlarınca skandal olarak değerlendirilmiştir, fakat çoğu sessiz kalmıştır. Bir tek Ayetullah Gulpayegânî, (ö. 1993) Humeyni'ye açıkça yazarak Şeriatmedari'yle onun arasında yaşananları, adaletin yerini bulması için Allah'a ve tarihe havale ettiğini, fakat her şeye rağmen bunun saygıdeğer bir din adamına yapılmaması gerektiği ve dinin kutsallığına karşı bir tehdit olduğunu söylemiştir (Moin 1999: 252-53). Bu açıkça, çoğunun takipçileri arasında geleneksel otoritelerini devam ettirdiği, onlardan dini gelirleri topladıkları ve kendi okullarını ve kurumlarını kurdukları, İran, Irak ve Lübnan'daki kıdemli Şii din adamlarının çoğunun görüşüdür; fakat onlar, İslâm Cumhuriyeti'nin siyaseti hakkında çoğunlukla sessiz kalmışlardır.

İSLÂM CUMHURİYETİ'NİN ANAYASASI VE YASAMA POLİTİKASI

İran İslâm Cumhuriyeti'nde Şeriat

İran, şeriatın modern bir devlete ve topluma uygulanmasının ortaya çıkardığı sorunlarla ilgili olarak eşsiz bir örnek oluşturmaktadır. Bu, din adamları sınıfının devlet otoritesinde bir makama yerleşmesiyle sonuçlanan Devrimin İslâmî unsurlarının merkezi konumunda yer almaktadır. Din adamlarının sahip olduğu otoritenin amacı, onların fıkhın hukuki ilimlerindeki uzmanlıklarını ve böylelikle vahiyden elde

edilen kutsal geleneklerin otoritelerini temsil etmeleridir. Ne var ki yönetici din adamları sınıfı, bir yandan modern bir devleti kurmak ve onu idare etmek yolunda ilerlerlerken, 1988 yılında Humeyni devleti ilâhi hukukun kurallarını uygulamaktan muaf tutan resmi bir hüküm yayınlayıncaya kadar, hem yasamada hem de uygulamada tarihsel şeriatın emirlerinden uzaklaşan pek çok kaçamaklara başvurmak zorundaydılar.

1979 İran anayasası çelişkili olarak kabul edilebilecek iki ilke içermektedir: Birisi seçilmiş bir yasama meclisi yoluyla halkın egemenliği ilkesi, diğeri de yönetici fakihin temsilciliği yoluyla Allah'ın hâkimiyeti ilkesidir. Humeyni, takipçileri ve arkadaşlarının çoğu tarafından, Müslümanların dininin ve onun şeriatının mükemmel ve tamamlanmış olduğu, insanlığın tüm zamanlardaki ve mekânlardaki bütün ihtiyaçlarını karşılayabileceği sıklıkla ifade edilmiştir. Aslında bunun gibi ifadeler İslâmcılardan her yerde sıkça duyulmaktaydı. Eğer durum böyleyse o halde neden seçilmiş bir yasama meclisine veya halkın hâkimiyetine ihtiyaç duyulduğu sorulabilir. Bunun mantıklı bir cevabı yoktur: Bu ikilik, 1979 Devrimi'ne katılmış, pek çok seküler ile molla olmayan İslâmî unsurları içeren güçler arasındaki siyasi ihtimallerin ve uzlaşmaların sonucu olarak dayatılmıştır. Devrimci yönetimin ilk yılı süresinde, din adamları kendilerini oldukça üstün bir konum içerisinde konumlandırdılar ve bunun ardından anayasanın demokratik unsurlarını frenleyip bozabilecek hale geldiler. Demokratik maddelerine rağmen yönetici fakihe en büyük gücü ve karar ve siyasetler üzerindeki veto hakkı veren bir anayasada bu zor değildi. Fakat şunu belirtmekte yarar var ki, anayasa şeriat değildir ve şeriatın bu önde gelen konumu anayasa tarafından verilmektedir.

Ağırlıklı bir şekilde Humeyni taraftarı mollaların oluşturduğu, seçilmiş Uzmanlar Heyeti'ndeki (Meclis-i Hibregan) pek çok tartışmanın ardından, 1979 anayasasının taslağı oluşturuldu. Bu taslak daha sonra bir referandum yoluyla onaylandı. Onun birinci itici gücü İslâmiydi: Yüksek seviyedeki ve gerekli dindarlığa sahip diğer hukukçularla desteklenmiş, neredeyse sınırsız olan güçlere sahip yönetici faki-

he bırakılmış bir liderlik altındaki bir İslâm Cumhuriyeti. Hukukun ve yasamanın tümü şeriata bağlanmaktaydı: İlahi hukukun bariz kuralları uygulanmakta, diğerleri de ondan çıkartılmakta ve onun ilkeleriyle uyum içerisinde olmayan hiçbir yasa yürürlüğe konmamaktadır. Bu uyumu garanti etmek için kıdemli din adamlarından oluşan bir Anayasayı Koruma Şurası (Şura-yi Nigehban-ı Kanûn-i Esasî), tüm parlamento yasamalarını veto etmek, onaylamak veya reddetmek üzere, yönetici tarafından atanacaktı. Yöneticinin belirlediği kıdemli mollalardan oluşan daha Yüksek Yargı Konseyi (Şura-yı Ali-yi Kazaî) de tüm hukuk atamalarını ve meselelerini yönetmekteydi. 1989 Anayasası bu hükümleri değiştirerek adli süreci tek bir merkezden yönetilir hale getirdi. Böylece özellikle, şeriat ve kıdemli devlet ulemasının içtihadı tarafından yönetilen dini iktidar merkezleri oluşturan, baskın İslâmî unsurlara sahip bir anayasa ortaya çıkmaktadır. Bu değişiklikler liderin (yönetici fakih: rehber) görevini ve bulunduğu kurumsal yapıyı yani Uzmanlar Meclisi'ni içermektedir. Bu meclis hukukun idaresini gerçekleştirecek ve anayasal meseleler ve değişiklikleri denetleyecekti. Bunun yanı sıra liderlik dairesi (Koruma Şurası) görevine atanma ile ilgili kuralları ve yargının idaresini düzenleyecekti (Schirazi 1997: 8-14; Ehteşami 1995: 34-44).[10]

Anayasada aynı zamanda, halkın egemenliği ilkesine dayanan ve pek çok özelliğini genel modern ulus devlet modelinden alan demokratik hükümler de bulunmaktadır. Halk ile İslâm arasında ideolojik bir bağlantı kurulmuştur. Anayasanın önsözü şu cümlelerle başlar: "İslâm bakış açısından devlet... din ile ve onun 'düşünme biçimiyle' bütünleşmiş bir halkın siyasi idealinin şekillenmiş halidir' ve yine: 'İslâmî ilke ve rehber modeller', 'İslâm toplumunun en derin arzusunu' yansıtmaktadır" (Schirazi 1997: 14'ten alıntılanmıştır).

Anayasa kuvvetler ayrılığını: Yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılığını kutsayarak korumaktadır. Yasama, coğrafi olarak belirlenen bölgelerine göre seçilmiş bir meclis tarafından gerçekleştirilmek-

10 Bu kısımda büyük oranda Şirâzî'ye (Schirazi) dayandım (1997), *The Constitution of Iran.*

tedir. Meclis üyelerinin seçiminde, farklı seçmen bölgesi olarak değerlendirilerek dini azınlık cemaatlerinin (yalnızca 'kitabi dinler' kabul edilmiştir: Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük) temsilini içeren hükümler de yer almıştır. Ne var ki yasama, Koruma Şurası'nın ve Liderin belirlediği İslâm hukuku sınırları içerisinde gerçekleştirilecekti. Yürütme ise, genel seçime göre seçilmiş bir devlet başkanı başkanlığında ve bir başbakanın başında bulunduğu bir kabine ile gerçekleştirilecekti. Tüm bu yetkililer parlamentoya ve aynı zamanda Lidere karşı sorumlu idi. 1989 yılındaki değişiklikler, başbakanlık görevini ortadan kaldırdı ve onun işlevlerini devlet başkanına yükledi. Böylece devlet başkanı, bakanlardan oluşan bir kabine oluşturup parlamentonun onayını sağlama sorumluluğunu üstüne aldı. Yargı, yönetici tarafından atanan ve beş yıllık süreyle hizmet veren baş yargıcın yönetiminde ayrı ve bağımsız bir otorite oluşturmuştu (1989 anayasasında) (Ehteşami 1995: 40-41). Bu baş yargıç da daha sonra, Yüksek Anayasa Mahkemesi başkanını ve genel başsavcıyı atamaktaydı.

Bu düzenlemeler sonucunda yürütme gücünde bir ikilik yaratılmıştı: Her biri ayrı bir kurumlar ve yetkiler dizisine sahip bir Lider ile cumhurbaşkanı. Lider daha fazla güce sahipti ve daha fazla kurumu denetlemekteydi: Silahlı kuvvetlerin başkomutanıydı ve bağımsız olduğu farzedilen yargı üzerinde ona denetim hakkı verecek şekilde başyargıcı atamaktaydı. Kıdemli bir müçtehit olarak o aynı zamanda, siyaseti ve hukuku yönlendirmede neredeyse keyfi güçlere sahipti. Humeyni bu konumda yer aldığı sırada, Devrimin babası ve 'imam' olma karizmasını kendisinde birleştirdi ki bu imamlık vasfı üstü örtülü bir şekilde Kayıp İmam'ı çağrıştırıyordu (kayıp imamın kendisi olduğunu inkâr etse de bu çağrışıma karşı çıkmıyordu). Bu nedenle herhangi bir cumhurbaşkanı veya başbakan bu gücün gölgesi altındaydı. Onun halefi Hamaney ise bunun aksine az bir karizmaya sahip orta halli bir molla idi. Bu nedenle o, diğer herhangi biri gibi bir siyasetçi oldu ve liderin imajı, kurumsal ve etkili yardımcılar tarafından desteklenmek zorunda kaldı. Cumhuriyet siyasetindeki bir diğer önemli yapısal faktör iktidar merkezlerinin çokluğu idi. Bu çokluk, devlet birimlerinde,

silahlı kuvvetlerde ve ekonominin büyük bir kısmını denetleyen yardım vakıflarında (bunyad) sağlam bir konuma yerleşmiş olan molla kadrosu arasındaki farklı ileri gelenlerin ve hiziplerin bulunmasıyla alakalıydı. Bu etkenlerin Humeyni sonrası siyasetteki rolleri, hukuk ve adalet siyasetiyle ilgili olarak aşağıda daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

Şeriat

Hukukun kanunlaştırılması ve mahkemelerin bu kanunlara göre işlemesi, İslâm Cumhuriyeti'ndeki hukukun özelliği olmayı sürdürmüştür. Bunun anlamı, yargı sisteminin büyük bir parçası olarak şeriat kurumunun, hukukun formunu, hâkimlerin hukuku ya da şeriat mahkemesi yargılama usulleri şeklinde yeniden düzenlemeyi açık olarak kapsamadığıdır. Ne var ki, anayasanın bazı unsurlarında ve aynı şekilde mahkemelerin yapısında ve usulünde, bu modernite unsurlarıyla geleneksel biçimler arasında bir gerilim sürmüştür. Son zamanlardaki siyasi durumlara bir cevap olarak, bu ikinci biçimlerin, keyfi bir şekilde ve özellikle seçilerek uygulandığını göreceğiz. Anayasanın 167. maddesinde ifade edildiğine göre; sözkonusu meseleyi kapsayan açık bir yazılı kanunun olmadığı durumda hâkimler kendi içtihatlarına göre veya tanıdıkları ve kabul ettikleri otoriteleri takip ederek hükme ulaşmalıdırlar. Açıkça en çok takip edilen otorite Humeyni'nin fıkıh üzerine kitapları ve özel olarak *Tahrirü'l-vesile*'ydi (Schirazi 1997: 68). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu'nun bir raporunda şöyle ifade edilmiştir: 'Çoğu mahkûmiyetin, ona uygun pozitif ve kanunlaştırılmış hukuka başvurmaksızın sadece fetva ve otoriter İslâmî kaynaklar, eski uygulama ve örnek ya da doktrine göre verildiği rapor edilmiştir' (A/49/514 Ekim 1994: 48). Ceza hukukunda şahidin şahitliği ve itiraf, gerekli ve kabul edilen delil biçimlerinin başında gelmektedir. Siyasi baskılarda mahkemelerin ve yargının oynadığı öncü rol, yargının ele ne gelirse onu derlemeci bir şekilde uyguladığı yönündeki değerlendirmeyi kuvvetlendirmektedir. Aşağıdaki tartışmalarla bu konuyu genişleteceğim.

Yargı Sistemi

Yukarıda dini Lider tarafından bir Yüksek Yargı Konseyi'nin atandığını, daha sonra 1989 yılında bunun baş yargıçlık dairesiyle değiştirildiğini görmüştük. Bu daire, hâkimlerin atanmasında, terfi etmesinde, görevden uzaklaştırılmasında ve işten çıkarılmasında nihai otoriteye sahiptir. Baş yargıç sadece Lider fakihe hesap vermek durumundadır. İdare ettiği yargı sisteminde mahkemeler aşağıdaki kategorilere ayrılmaktadır.

Yüksek Anayasa Mahkemesi, daha alttaki mahkemelerde hukukun düzgün bir biçimde uygulanmasını ve verilen hükümlerin uygunluğunu denetlemekten sorumludur. Daha alt mahkemelerde hükme bağlanmış önemli davalar için temyiz mahkemesi olarak da hareket edebilmektedir. Uygulamada, temyizler çok nadiren değerlendirilmekte ve verilmektedir. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi bu, hem geleneksel şeriatta temyizin olmayışının, hem de her bir müçtehidin varacağı hükümde özerk olduğu şeklindeki Şii ilkenin bir yansıması gibi görünmektedir.

Genel Mahkemeler (umumi) medeni hukuk alanında ve ceza davalarında hüküm vermektedir. Ceza davaları kısmında bu mahkemeler suçun ağırlığına ve cezaların skalasına göre birinci ve ikinci sınıf kategorilere ayrılmaktadır.

Devrim Mahkemeleri ise başta, devrimin ilk günlerinde devrim karşıtı suçları ve eski rejim savunucularını hızlı bir şekilde yargılamak için geçici bir düzenleme olarak kurulmuş olan siyasi mahkemelerdir. Daha sonra bunlar, devlet güvenliğine karşı suçları, uyuşturucu suçlarını, zimmete para geçirmek, karaborsacılık ve vurgunculuk ekonomik suçlarını içeren suç dizileriyle uğraşarak, Cumhuriyet'in sürekli bir varlığı haline geldiler. Bu mahkeme aynı zamanda, siyasi ve dini muhalefeti tasvir için kullanılan geniş kapsamlı muharebe be huda, 'Allah'a karşı savaş' suç kategoriyle de ilgilenmektedir. Bu aşağıda daha ayrıntılı olarak incelenecektir. Bu suçların çoğu hukuk tarafından özel olarak belirlenmiş değildir; yani yasamada hangi hareketin tam olarak kanunu ihlal ettiği net değildir. Dolayısıyla bu meseleler büyük oranda hâkimin keyfi takdir yetkisine bırakılmış durumdadır.

Din adamları için olan Özel Mahkeme, din adamları sınıfındaki muhalif ve karşıt olanları yargılama amacıyla 1987 yılında kuruldu. Bu mahkeme kıdemli din adamlarından oluşan bir jüriyi içermektedir ve belirli bir kanunlaştırılmış hukuka göre işliyor gözükmemektedir. Son dönemlerdeki siyasi mücadeleler sırasında ön plana çıkmıştır.

Basın Mahkemesi basını susturmayı amaç edinmiş bir başka siyasi mahkemedir ve net bir hukuki yetki olmaksızın işlemektedir.

Özel Medeni Mahkemeler ve Aile Mahkemeleri de aile hukuku kısmında etraflıca incelenecektir.

Mahkeme prosedürü mahkemenin kategorisine göre (bkz. aşağıda aile mahkemeleri) ve aynı şekilde her zaman yasama tarafından yetki verilmediği halde zaman içerisindeki değişikliklere göre farklılaşmaktadır. Anayasa ve hukuk, davalıya istediği avukatı seçme hakkını vermektedir ve bağımsız bir mesleki birlik yoluyla bu avukatların bağımsızlığını ve güvenliğini temin etmektedir. Birleşmiş Milletler Uluslararası İnsan Hakları ve Genel Af Raporları bu şartların, uygulamada fiilen bulunmadığını veya yetersizliğini tekrar tekrar rapor etmektedir.[11] 1993 yılında yayınlanan bir Birleşmiş Milletler raporu, Sistemin Çıkarlarını Belirleyen Konsey (Fayda Konseyi, daha fazla bilgi aşağıda) tarafından, bir Müslüman'a davası için hukuki liyakate sahip veya uzman bir avukat olma şartı aranmayan bir temsilci (vekil) atama hakkı veren bir kanun tasarısının onaylanmış olması hususunda duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir (İnsan Hakları Komitesi E/CN.4/1993/41: 126). Gördüğümüz gibi böyle bir kişinin davaya vekil olarak atanması ve ilgili usul, tarihsel olarak şeriat mahkemelerinin bir özelliğidir. Ardarda gelen Birleşmiş Milletler raporları, Barolar Birliği'nin zayıflığını, müstakil hareket edemeyişini ve siyasi sanıkların avukatlarına gözdağı verilip onlara zulmedildiğini ifade etmektedir.

Mahkeme sürecinin muhtemelen modern tarzda muhalif iki tarafı da içerecek şekilde bir savcıya ve bir avukata sahip olması düşüncesiyle, 1980'lerde bir genel savcı atanmıştır. Fakat 1994 yılında Dev-

11 Adli sisteminin yapısı ve işleyişi hakkındaki bilgilerin çoğu, metinde belirtildiği gibi, Birleşmiş Milletler ve Uluslararası Af Örgütü tarafından yayınlanan raporlara dayanmaktadır.

rim Mahkemelerinin ve Genel Mahkemelerin reforme edilmesinde müfettiş, savcı ve hâkimin işlevlerinin hepsi hâkimde bir araya getirilmiştir (Amnesty International: MDE 13/045/2001). Bu açıkça yargının tarafsızlığından verilen bir ödün ve uluslararası insan hakları örgütlerinin raporlarında daimi olarak yer verdiği bir temadır. Bu, İran mahkeme sisteminin, kadının tüm bu işlevleri üzerine aldığı geleneksel şeriat yargılama usulüne geri dönmesinin bir başka yönüdür. Daha yakın zamandaki bir Birleşmiş Milletler raporu bu meselenin reform sözü vermiş olan zamanın en üst düzey yargı yetkilisi tarafından da paylaşıldığını ifade etmektedir. Ağustos 2001 tarihli bir Birleşmiş Milletler raporu, vekâlet/avukatlık sisteminin yeniden oluşturulmasının, bu yılın Haziran ayında meclis yargı işleri komisyonu tarafından da onaylandığını ifade etmektedir. Fakat vekâlet oluşturulması Aralık ayında Koruma Şurası tarafından reddedilmiştir.

Yargının yani muhakeme prosedürünün idaresi, yargının bağımsızlığı ve hukuk mesleğinin özerkliği konularının tümü, İran'da reformcular ile muhafazakârlar arasında (daha fazla bilgi aşağıda), aynı zamanda uluslararası insan hakları örgütleri açısından ilgi ve tartışma konuları olmaya devam etmektedirler.

Yasama

İslâm Cumhuriyeti'nin şeriat ile ilgili olarak karşılaştığı temel kavramsal ve kurumsal sorun, onun tarihsel olarak temelde özel hukuk şeklinde işlemesi ve ayrıca onun tarihsel mekânının merkezileşmemiş dini kurumlar olup tekil müçtehitlerin hükümlerinin temyize tabi olmaksızın özerk ve nihai bir hüküm niteliğinde olmasıdır. Şeriat mahkemelerine davalar özel sivil taraflar tarafından getirilmekteydi ve bu alanda bir genel savcının yetkisi bulunmamaktaydı. İslâm Cumhuriyeti'nin zımni projesi şeriatı, kamu siyasetinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde kamu hukuku içerisinde geliştirmek ve daha önceki Sünni dünyada olana çok benzer biçimde onu devlet hukuku olarak kanunlaştırmak ve merkezileştirmek idi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, 1982 veya 1983'e kadar, İslâm

devletinin şeriatı yürürlüğe koyma kararı büyük oranda teorik olarak kaldı. Bir İslâm rejimini sembolik olarak kendinden öncekilerden ayıran, alkolün ve meyhanelerin yasaklanması, kadınlara tesettür zorunluluğu, kamusal yerlerde cinsiyetlerin ayrılması gibi kesin temel maddeler anında yürürlüğe konmuştu. Fakat önemli bir nokta olarak Humeyni'nin ve din adamlarının daha önceki dönemde (1960'larda), şeriata aykırı görerek kadınlara oy hakkı verilmesi konusundaki muhalefetleri çıkarılmıştır. Benzer biçimde uzun süreden beri devam eden, televizyon, sinema, satranç benzeri oyunlar ve havyarın tüketilmesi hakkındaki yasaklama (çünkü mersin balığı mekruh, kötü görülen bir balıktır) veya kısıtlama hükümleri hızlıca tersine çevrilmiştir. Bankalar 1982 yılına kadar faiz hesaplamalarıyla işlemeye devam etmiştiler; bundan sonra ise faizi diğer kategoriler ve usuller içerisinde gizlemek zorunda kaldılar.

Genel olarak eski rejimden alınan yasama mirasının büyük bir kısmı sürdürüldü. Aksini yapmak hukukta bir boşluk oluşturacaktı. Bu arada geniş maddeler içeren yeni yasalar çıkarıldı. Ancak yine de, Şirazi'nin (Schirazi, 1997: 161-74) de gösterdiği gibi bütün davalarda, bir tarafta lider olarak Humeyni, Ulusal Meclis, Yüksek Anayasa Mahkemesi ile, diğer tarafta Koruma Şûrâsı arasında pek çok karşılıklı siyasi manevra yapılmaktaydı. Koruma Şûrâsı, güçleri ve yetki ve denetim alanları konusunda çokça kıskanç oldu ve mahkemelerin, mevcut kanunların şeriata uygunluğu konusunda karar verebileceği süreçlere izin verilmesini reddetti. Ne var ki konseyin hükmedebilmesi için sunulan yasa tasarısının meclisten gönderilmesi gerekmekteydi ve dolayısıyla şartlarını yalnızca yeni yasamalara uygulayabilmekteydi. Bu manevralarla kanunların İslâmiliğine karar verme çabası çıkmaza girdi ve eski kanunların çoğu yürürlükte kaldı.

Önce Devrim Konseyi'nin, ardından meclisin kararnamesiyle gelen yeni yasama, büyük oranda şeriat ile ilgisizdi. Şirazi (Schirazi, 1997: 171), 1995 yılına kadar Devrim Konseyi'nin onayladığı 1022 kanun maddesi ve ardarda gelen parlamentolardan geçen 1383 kanun maddesi saymıştır. Dikkatli tetkike rağmen Koruma Konseyi az bir is-

tisna dışında bu kanun maddeleriyle şeriat arasında herhangi bir ilişki oluşturmamıştır. Sirazi şu sonuca varır: 'Zira yeni yasama [...] şeriatın geldiği tüccar, çiftçi ve göçebe toplumlara yabancı olan toplumsal ilişkileri düzenlemektedir' (Schirazi 1997: 171).

> Yasamanın çoğunda şeriatın yer almayışı bazı önde gelen din adamları tarafından belirtilmesi gereken bir utanç olarak görüldü. Ayetullah Muntazari bu maddelerin, şerî hüküm olan 'İşlerinizi düzenleyin' emrini takip ettiğini ve Koruma Şûrâsı tarafından onaylandığı müddetçe, onların İslâmî olduğunu beyan etti. Aslında İslâm Cumhuriyeti'nin yasamasının tümü tanım olarak İslâmî idi! [Schirazi 1997: 171-72]

Ne var ki şeriata başvurulduğunda birtakım konular çok daha geniş anlaşmazlığa ve tartışmaya tabiydi. Bunları incelemek özellikle bizim ilgilerimize uygun düşecektir. Bu konular, devlet denetimini ve tahsisatını emreden kamu siyasetine karşı, şeriatın özel mülkiyeti koruması sorunlarıyla ilgilidir. Bu, kamusal barınma, şehir planlaması ve kırsal toprak reformlarıyla ilgili olarak şehir arazisine uygulanmıştır. Toprak reformları çoktan, 1960'ların başlarında şah tarafından yürürlüğe konmuştu ve devletin şehir arazisini denetlemesiyle ilgili önlemler de yürürlükteydi. Bir diğer konu, iş sözleşmesi, ücreti, çalışma şartları ve çalışanların haklarıyla ilgili kanunlar ve yönetmeliklerdi. Muhafazakâr şeriat duruşuna göre iş sözleşmesi bütünüyle sözleşme yapan taraflarının serbest düzenlemesine tabiydi ve kamu otoritesinin müdahalede bulunma hakkı yoktu. Yani sözleşmelerin özel olduğu ve kamu siyasetinin meseleleri olmadığı iddiası bulunmaktaydı.

Bu anlaşmazlıkların oluştuğu bağlam, Devrimin radikal vaadi ve retoriğidir: Kitlelere popülist bir tavırla yönelme, mustadafin'i (zulüm altında olanı) korumayla ilgili sloganlar ve kapitalizmin suçlanması ('ne Batı, ne de Doğu, sadece İslâm Devrimi'). Devrim mollalarının çoğu ve bunların Ayetullah Beheşti, Talegani ve Muntazari gibi en önde gelenleri, Nasır'ın döneminde Mısır'da olduğu gibi o dönemde Üçüncü Dünya devletlerindeki sosyalizmde çok yaygın olan devletçi

planlama ve yeniden paylaştırma taahhüdü vermişlerdir. Devrimin radikalleri, yabancı ticaret de dahil olmak üzere zenginliğin temel kaynaklarının ulusallaştırılmasını oldukça sesli bir şekilde savunmuşlardır. Aynı zamanda anayasa da, dini oluşumdaki en muhafazakâr unsurların bir kısmının, bu doğrultularda yasamayı veto etme gücünü uygulamalarına salahiyet vermiştir. Üst düzey devrimci ulemadan oluşan bir komite, 1979 yılında Devrim Konseyi için bir toprak reformu kanun madde taslağı hazırlamıştır (en önde gelenleri kısa bir süre sonra vakitsiz bir şekilde ölümle buluşacak olan Talegani ve Beheşti idi). Yine, 1980'li yıllar boyunca parlamentoda bu konuda ortaya çıkan kanun tasarıları, şeriatın Müslümanların özel mülkiyetini kutsal kabul ettiği ve toprağı kamulaştırmak veya yeniden paylaştırmak doğrultusundaki herhangi bir hamlenin açıkça yasadışı olacağı gerekçesiyle, Koruma Konseyi tarafından sürekli olarak veto edilmiştir. Parlamento içerisindeki ve dışarısındaki pek çok din adamı ise devlet müdahalesi taraftarıydılar. O halde onların yasal argümanları hangi zeminlerdeydi?

Devletin toprağa el koyması savunuculuğunun temel dayanağı zaruret, yani zorunluluk veya aciliyet idi. Müslüman halkın barınma ve şehir planlaması ihtiyaçlarının, Kur'an'a göre kuralları geçici olarak durdurmayla meşrulaştırılan bir zaruret meydana getirdiği iddia edilmiştir. Bir diğer argüman tagutun (Allah'a karşıt ve düşman olanın) idaresi altında edinilen mülkiyetin her halükârda gayrı meşru olması ve bu sebeple İslâm devletinin bu mülkü, Müslümanların kamu yararı yönünde kullanma yetkisinin olduğudur. Bu her iki argüman da şeriatın neredeyse mutlak bir biçimde özel mülkiyeti koruduğunu kabul etmektedir ve bu ilkenin dışına ancak istisnai şartlara bağlı olarak çıkmaya yeltenmektedir (Schirazi 1997: 175-202). Bu argümanlar Koruma Konseyi tarafından daimi olarak reddedilerek, bu konuda parlamento tarafından göz yumulan kanun tasarıları geri gönderilmiştir. Parlamentonun uzlaşmak ve konseyin isteklerini yerine getirmek için süregelen çabalarına rağmen sonuç değişmemiştir.

İş hukukuna baktığımızda, iş sözleşmesi ve şartları ile ilgili düzenlemeler ise, İran'da 1950'lerde yürürlüğe konmuş ve Devrim sıra-

sında da kanunlarda korunmuştur. 1982 yılında ise muhafazakâr Çalışma Bakanı Tevekküli, iş kanununu şeriata uygun hale getirmek amacıyla parlamentoya bir kanun tasarısı sunmuştur. Bu tasarı, iş sözleşmesini bir kira akdi olarak tasarlamaktadır. Bu akitle işveren çalışanı belirli bir işi yapması için tutmakta ve ona belirli bir miktar ücret ödemeyi kabul etmektedir. Ücret, çalışma saatleri, tatiller, sözleşmenin geçerlilik süresi, işten atılma ve bunun gibi konuların hepsi sözleşmede tam olarak belirlenmeliydi. Bu belirleme, devlet gibi üçüncü bir tarafın yetki ve müdahalesinin olmadığı, tamamıyla taraflar arasındaki bir sözleşme yoluyla olacaktı. Kanun tasarısı devlet müdahalesini, yalnızca işte güvenlik ve hijyeni temin etmek ve istisnai durumlarda bakanın emriyle minimum maaşı belirlemek konularında öngörüyordu.

Bu tasarı, işçi liderlerinin ve onların parlamento içerisindeki ve dışarısındaki solcu destekçilerinin güçlü muhalefetine yol açtı ve kanun maddesi iptal edildi. Bunun ardından, işçileri koruyacak 'İslâmî' iş kanunlarını başlatmak zorunlu hale geldi. 1980'ler boyunca reformcular, iş sözleşmesine devletin müdahale etmesini şeriata göre nasıl meşrulaştıracakları ve bunu nasıl Koruma Şûrâsının kabul etmesini sağlayacakları ikilemiyle karşı karşıya kaldılar. Taraftar olunan formül, enerji, hammaddeler, altyapı oluşumları, döviz alım satımı, banka kredileri ve bunun gibi işverene sağlayacağı hizmetler nedeniyle devletin de sözleşmeye dahil olmasıydı. Bu durumda devlet iş sözleşmesinde, hizmetlerin gözetilmesi ve istihdam koşullarıyla ilgili emirlerini yerine getirmesi için işvereni sorumlu tutan bir taraf olabilmekteydi. Devlete başvurulduğunda, 1985 yılında Humeyni'nin kendisi (fıkıhla ilgili yazılarındaki iş sözleşmesi hakkında verdiği hükümlerin aksine olarak) bu formülü onaylayan bir fetva yayınladı (Schirazi 1997: 210-11). Bu yetkin desteğe rağmen, devletin güçleri konusunda oldukça kıskanç olan Koruma Konseyi kaçamaklı sözler söylemekteydi. Sonunda Humeyni'nin 1988 yılındaki, İslâm devletine şeriat emirlerini dikkate almaksızın siyaseti belirlemede mutlak gücü bahşeden beyanı, İş Kanunu'nun, yeni oluşturulmuş Fayda Konseyi (bkz. ileride) tarafından 1990 yılında küçük birkaç değişiklikle yürürlüğüne müsaade

etmiş oldu. Şirazi şöyle sonlandırmaktadır: 'Bu uzun sürecin sonunda ortaya çıkan İslâm Cumhuriyeti'nin İş Kanunu, 1958 yılının İslâmî olmayan eski kanunuyla olduğu gibi diğer ülkelerin iş kanunlarıyla da pek çok ortak noktaya sahiptir' (Schirazi 1997: 214).

Aile Hukuku

1967 yılındaki Aileyi Koruma Kanunu ahval-i şahsiye hakkındaki daha önceki, büyük ölçüde şeriat temelli yasamaya karşı radikal reformlar başlattı. Reformlar 1975 yılında daha da ileriye götürüldü. En küçük evlenme yaşı kadınlar için 18, erkekler için 20 olarak sabitlendi. Bütün boşanmalara mahkeme tarafından karar verilmek zorundaydı ve kocanın tek taraflı boşama hakkı iptal edildi; kadınlar da erkeklere eşit biçimde boşanma için başvurabileceklerdi. Boşanmış kadınlar nafakaya hak kazanmaktaydı; çocukların nezaretine mahkeme tarafından karar verilecekti; erkeklerin birden fazla kadınla evlenme hakları da sona erdirildi. Bu kanunlar, modern hukuk okullarında eğitim görmüş, davada tarafları temsil eden avukatların olduğu modern mahkeme usullerini takip eden hâkimlerin başkanlık ettiği, Aileyi Koruma Mahkemeleri tarafından idare edilmekteydi (Mir-Hosseini 2000b: 24-25). Yasa koyucular bu şartları, daha sonra İslâmî rejim tarafından da kullanılacak bir araç olan, standart ve mecburi evlilik sözleşmelerine yazmak suretiyle şeriatın meşruiyet unsurunu da gerçekleştirme hususunda dikkatli davrandılar (Mir-Hosseini 2000b: 55). Çoğu ulema bu yasamayı çok açık bir biçimde şeriattan kopma olarak değerlendirdi. Humeyni de bu şekilde, bu şartlar altında gerçekleşen boşanmanın geçersiz olduğu hükmünü vererek yasayı suçladı (Mir-Hosseini 2000b: 55; Schirazi 1997: 216).

Galip gelen din adamları sınıfı, İslâm Cumhuriyeti'nin oluşmasının ardından bu yasamanın geçersiz olduğunu ilan etti ve Şii fıkhına uygun bir şekilde hükmetmeyi sürdürdü. Aileyi Koruma Mahkemeleri, Devrimden sonra birkaç ay daha işlemeye devam etti ve daha sonra yerini bütün ailevi anlaşmazlıklarla ilgilenen Özel Medeni Mahkemelere bıraktı. 1994 yılına kadar işlemeye devam eden bu mahkeme-

ler (bkz. ileride) sıradan medeni mahkemelerin ispat hukukunun ve usulünün dışında işleyen ve din adamlarından olan hâkimlerin başkanlık ettiği özel mahkemelerdi. Hakim, tarafları mahkeme odasına çağırıp, onların davalarını teker teker dinleyip daha sonra, kısmen vakadaki gerçekleri ortaya çıkarmak için, kısmen de uzlaşma çabaları için uzun tartışmalara girmek suretiyle onları araştırıp, sonunda hükmünü vermekteydi. Bu, geleneksel şeriat mahkemelerinin işleyiş ve özellikleriyle uyum içerisindeydi.

Aileyi Koruma Kanunu'nun ilgasıyla, Şii fıkhına dayalı daha önceki (1967 öncesi) medeni kanunun maddeleri yeniden konulmuştur. Fakat pek çok reform unsurları bu kanuna yeniden dahil edilmiştir. Bu kısmen, yapılan tashihlerle fakat temel olarak yeni evlilik sözleşmesi yoluyla yapılmıştır: Bunlar temel olarak, boşanma hakkı ve onun sonuçlarıyla ilgilidir. Eski medeni hukukta kutsanan, kocanın eşini istediğinde boşaması hakkı 1979 yılındaki maddeyle sınırlandırılmıştır: Eğer karısının boşamada onayı yoksa koca mahkemeye dilekçe yazmak ve bir boşanma davası açmak zorundadır. Bu, ancak hâkimin başlattığı arabuluculuk çabası başarısız olursa gerçekleşebilecektir (Mir-Hosseini 2000b: 55-56). 1982 yılı resmi evlilik sözleşmesi şablonu, kadının lehine, boşanmayla ilgili iki tane çok önemli madde ihtiva etmektedir. Birincisi, kendi hatası olmadan boşanan bir kadına evlilikleri süresince kocasının biriktirdiği zenginliğin yarısını alma hakkını vermektedir. İkincisi ise, kocasının ona bakmaktan vazgeçmesi, akıl hastalığı, uyuşturucu bağımlılığı, mahkûmiyeti ve hapse atılması, bir çocuğa babalık yapma yetisine sahip olmaması veya bunu başaramaması, kötü davranışa veya çirkin bir mesleğe sahip olması gibi sayılı şartlardan birisi var olduğu takdirde, bir kadının boşanmak için bizzat mahkemeye başvurmasına izin vermektedir (Mir-Hosseini 2000b: 57). Bu her iki şart için de sözleşme esnasında kocanın imzası gereklidir ve o imza atmama hakkını seçebilir. 1980'lerdeki boşanma mahkemelerinin işleyişiyle ilgili bir çalışmasında Mir-Hüseyni, hâkimlerin uygulamada bu şartlardaki kadınların boşanma dilekçelerini kabul etmede gönülsüz davrandıklarını, uzlaşma için teşebbüslerde bulunduk-

larını, davadan vazgeçilinceye veya taraflar kendi başlarına bir çözüm üretinceye kadar işlemleri uzun zaman dilimleri boyunca sürüncemede bıraktıklarını ortaya çıkarmıştır (Mir-Hosseini 2000b: 57-72). Esasında, mahkemelerdeki dava muameleleri, kadına verilecek mehirin ve diğer maddi ödemelerin gerçekleşeceği mali hesapların baskın bir şekilde rol oynadığı, taraflar arasında uzlaşma ve çare bulma arenaları haline gelmiştir. Mir-Hüseyni (Mir Hosseini, 2000b: 58) evlilik sonrası elde edilen zenginlikten kadınların hisse iddialarının bulunduğu bir dava bulamamıştır. Bu uzlaşmalar içerisine girmenin önemli bir etkeni, çocukların bakımı meselesidir. Bu, işin daha önceki reformlarda çözüm üretilmemiş bir yönüdür. Hukuk, çocukların babaya ve babanın akrabalarına ait olduğu yönündeki şeriat maddelerine geri dönmüştür. Anne, oğlan çocuk için iki, kız çocuk için yedi yaşına kadar bakımı üstüne almaktadır ve bu süre boyunca da nafaka talep edebilmektedir. Bundan sonra bakım (hidane) hakkını erkek üzerine almakla yetkilidir ve bu konu boşanma ve maddi uzlaşma ve anlaşmalarda çoğunlukla en önemli konuyu oluşturmuştur.

İslâm Cumhuriyeti'nin yöneticilerinin şeriata bağlı olması, aile hukuku alanında Suudi Arabistan, Taliban yönetimindeki Afganistan ve hatta Pakistan tarzında, geleneksel bir rejime dönmekle sonuçlanmış değildir. Devrim öncesi reform unsurlarının pek çoğu korunmuş veya yeniden yürürlüğe konulmuştur. Bu, devrimci kadroların içerisindeki, pek çok reformcu unsurun etkisini yansıtmaktadır. Ayrıca kısmen kadınların parlamento ve hükümetteki lobi faaliyetleri ve aynı zamanda özellikle bu toplumun unsurlarının çoğunluğunun –ancak asla tüm dini unsurların değil– katıldığı halk devrimiyle sarsılmış olan karmaşık bir toplumun ve ekonominin genel hassasiyet ve ihtiyaçlarını da ortaya koymaktadır. 1990'larda Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesine yol açan reformcu hamle, yasamayla ilgili ve kurumsal olarak daha fazla reform içermektedir. 1994 yılındaki mahkeme reformları, Özel Medeni Mahkemelerin kaldırılmasını ve aile meselelerinin, bütün medeni hukuk ve ceza davalarına bakan, din sınıfından veya dışından olan hâkimlerin başkanlık edeceği Genel Mahkemelerin yargılamasına

gönderilmesini içermekteydi. Bu adım kaosa yol açtı ve kısa bir süre sonra aile meseleleri yeniden uzmanlaşmış mahkemeler tarafından görülmeye başlandı. 1997 yılında, Parlamenter Kadınlar Komisyonu'nun teşvikiyle, Aile Mahkemelerini oluşturmak için bir yasa yürürlüğe kondu. Bu kanunun önermelerinden biri, yargılamanın, mümkün olduğu kadarıyla, kadın bir hukuk danışmanına başvurularak yapılmasıydı. 1992 yılında kabul edilen boşanma mevzuatındaki bir değişiklik, her iki taraf boşanmaya razı olsalar dahi ancak bir hakem kararı sürecinin ardından elde edilebilecek bir mahkeme sertifikasını gerekli görerek, boşanma başvurusu için gereken şartları zorlaştırdı. Bu madde, reddedilen devrim öncesi reformlarının bir başka unsurunu daha yeniden getirmiş oldu (Mir-Hosseini 2000b: ix-x). Buna göre bir erkek, ancak karısına karşı mehir ve iddet dönemi için gerekli nafakadan oluşan bütün maddi yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra boşanma için başvurabilmektedir. Bir başka kanun da mahkemeye, kendi hiçbir suçu olmadan boşanmış ise kadına evliliklerini geçirdikleri evde yapmış olduğu işler için ücret-i misl yani dengi işlere verilen ortalama bir ücret talep hakkı sağlamaktadır.[12] 1997 yılında kabul edilen bir kanun mehirin, kadına verilen gelirin enflasyonla orantılı olarak yeniden değerlendirilmesine ve böylelikle erkek için boşanma masrafının artmasına yol açmıştır (Mir-Hosseini 2000d: x).

İslâm Cumhuriyeti'nin yasama organları, gördüğümüz üzere, şeriat modelinden ve evlilikle, cinsellikle ve cinsiyet rolleriyle ilgili tavırlardan başlamak suretiyle, evlilik içerisinde kadınları özgürleştiren maddelerde oldukça büyük ilerlemeler gösterdiler. Bu gelişmelerin merkezindeki alanı, boşanma kuralları ve usulleri oluşturmaktadır: Geleneksel fıkıhta erkeğe verilen tek taraflı boşama (talak) hakkı ve sınırlı şartlar haricinde kadının boşanmayı başlatamaması. Bu dengesizlik, yasamanın ve evlilik sözleşmesinin çerçevesinin oluşturulması

12 Ücret-i misl ve semen-i misl, 'ortalama kira' ve 'ortalama ücret'i ifade eden geleneksel fıkıh kategorileridirler (Johansen 1993: 38). Bu, şeriat içerisinde oluşmamış ve hatta onun belirlediklerine zıt olan yeni durumları kapsamak için geleneksel terminolojinin genişletilmesinin bir örneğidir.

yoluyla bir dereceye kadar düzeltilmiştir, fakat tamamen yok edilmemiştir. Mahkemeler yasamayı tam anlamıyla takip etmeye gönülsüzdür; hâkimler de boşanmayı başlatmakta olan kadınların önüne engeller çıkarmaktadır. Öyle görünmektedir ki, kadının erkeği maddi bedel ödeyerek boşamasıyla ilgili kurallar uygulanmamaktadır. Kadınları ciddi biçimde çıkmaza sokan durum, yasanın kocanın tarafında olduğu ve ona boşanmış kadına karşı çok önemli bir pazarlık avantajı veren, çocukların bakımı meselesidir. Ne var ki, liberalleşme gerçekleşmiştir ve daha fazla düzenleme için baskı yapılmaya devam edilmektedir. Liberalleşmenin motivasyonunun bir kısmı, siyaset yapanların toplumdaki değişen şartları, özellikle aile gelirleri ve ulusal ekonomi açısından kadının ev dışında çalışması taleplerinin artmasını fark etmesinden gelmektedir. Devrim, kadınları siyasi ve kamusal alana çıkartmıştır ve muhafazakâr mollalar, çok çabalamış olsalar da, onları evde tecrit haline geri gönderememişlerdir. İslâmî referansa sahip olanlar da dahil olmak üzere kadınlar çoğunlukla, reform ideolojileriyle bağlantılı olarak göreceğimiz üzere, çoğunlukla güçlü direnişlere karşı, kendi hakları ve çıkarları için baskı yapma çabalarına devam etmektedirler.

Ceza Hukuku

İslâm Cumhuriyeti, Avrupalı modellerden alınmış olan eski rejimin ceza yasalarını kaldırıp onların yerine İslâmî bir yasa koydu. Yasama içerisinde bu, 1982 ve 1983 yıllarında yürürlüğe konmuş İslâm Ceza Yasası'nda son şeklini aldı. Bu yasa suçların ve cezaların şeriattaki sınıflandırmasını takip ederek suçları şu şekilde sınıflandırıyordu: Hırsızlık, zina, kazf (namusa iftira), sarhoşluk ve dine ve otoriteye karşı isyan gibi, Allah'ın kurallarına karşı gelinerek işlenen suçlar yani hudûd. Bu suçların cezaları ölüm, bir uzvun kesilmesi ve kırbaçlamak şeklinde Kur'an'da belirlenmiştir ve öyle görünmektedir ki hâkimin çok az takdir yetkisi kalmaktadır (her ne kadar, gördüğümüz üzere, tarih içerisinde hukukçular ve hâkimler kendilerine geniş bir takdir yetkisi alanı sağlayacak formülasyonlar ve şartlar bulmuş olsalar da). Di-

ğer bir ceza şekli olan kısas, bir misliyle mukabele hukukudur ve kişiye karşı işlenmiş suçları kapsamaktadır: Öldürme, yaralama ve sakatlama. Bu suçların cezaları, faile de benzeri bir kayıp verdirmek veya maddi bir bedel (diyet) ödeme yoluna gitmek şeklinde, mağdura ve ailesine bedel ödenmesi biçimindedir. Bu kategori suç ve cezalar taraflar arasındaki özel hukuk konusu olma özelliğini devam ettirmektedir. Kamusal otorite bu cezaların sadece kolaylaştırılıp uygulamaya konulması noktasında sözkonusudur. Son olarak tazir cezaları gelir. Bu cezalar Kur'an'da belirlenmemiş suçların arta kalan bir kategorisidir ve bunların cezaları geleneksel olarak hâkimlerin yetkisine bırakılmıştır. İran hukukunda tazirat kategorisindeki suçlar ve bunların cezaları açıklanarak kanun maddelerinde belirlenmiştir. Bu kategori mahkemelerin karşılaştığı suçların çoğunu içeren en geniş kategori olmuştur. Bu başlık altındaki cezalar hapse atma, idam ve para cezalarından oluştuğu gibi, belirli sayıda kırbaçlama şeklinde bedensel cezalardan da oluşmaktadır.[13]

Tazirle ilgili yasama 1980'lerde meclis ile Koruma Konseyi arasında çok sayıda ilginç çatışmalara ve tartışmalara yol açmıştır. Çatışma konusu, devletin, mahkeme kararlarını bağlayan ceza maddeleri oluşturması hakkının niteliği ve bu hakkın hâkimlere şeriat tarafından verilen her bir vakanın kendi tekil özelliklerine göre kendi takdir yetkisini kullanma hakkının ortadan kaldırılmasıdır. Başka bir deyişle Koruma Konseyi, kanunlaştırmayı engelleyen kuralların açık ve net olduğu bir alanda, şeriat geleneğinin kanunlaştırmaya karşı durduğunu ifade etmekteydi. Sabitlenmiş cezalar ilkesi, görünüşte beş yıllık bir deneme dönemi için 1983 yılında Koruma Konseyini bir şekilde es geçerek parlamentodan geçti. Koruma konseyi sadece itirazlarını daha sonra etraflı bir şekilde ifade etti. Beş yıllık dönemin sonunda konsey bu kanuna, dolandırıcılık, zimmete geçirme ve rüşvetçilik için belirlen-

13 Ceza hukuku ve yargılaması hakkındaki bilgi, Birleşmiş Milletler raporları, seçkin bir İranlı hukukçu olan Hedayat Matine Daftary'nin 'The New Law of Islamic Punishments of Ta'zirat and Preventative Punishments'ı da dahil olmak üzere birtakım yayınlanmamış makaleleri de içeren çeşitli kaynaklara dayanmaktadır. Diğer materyal, alınnlanmış kaynaklardan gelmektedir.

miş suçlar gibi eklemeler yapılmasına karşı çıktı. Bunların zemini, bir hâkimin yetki alanına müdahale etmiş olmaktaydı ve hududu aşan belirlenmiş suçlar da şeriata aykırıydı (Schirazi 1997: 24-26). Bu sorunların karara bağlanması ancak, İslâm Ceza Kanunu'nun sonunda onaylandığı 1996 yılında gerçekleşti.

Ceza hukukunun mahkemelerde uygulanma alanını ve biçimini araştırmak zordur. Manzara, siyasi mütalaalarla daha da içinden çıkılmaz hale gelmiştir. Çoğunlukla Devrim Mahkemelerindeki siyasi suçlar, sıklıkla ceza hukuku çerçevesinde ele alınmış ve şiddetli cezalar uygulanmıştır. Fakat bu ceza hukuku üzerindeki tek siyasi etki değildir. Bazen kamuya açık olarak, bedeni cezaların uygulandığı vakalar bulunmaktadır. Bunlar dini otoritelere ve daha geniş siyasi alanda yargıya karşı siyasi meydan okuma tavırları gösterildiği zamanlarda, sadece mahkemelerin iktidarının ve İslâmî yapısının altını çizmek için yapılmaktadır. 'Sıradan' vakaların nasıl 'normal olarak' yargılandığı hakkında ise bilgi bulmak zordur.

İran'da ceza kanunların uygulanmasıyla ilgili en çok bilgi Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu veya Uluslararası Af Örgütü gibi insan hakları örgütleri raporlarından gelmektedir. Bu raporlarda daimi olarak yer alan bir tema, çeşitli cezaların uygulanma sıklığıyla ilgili detaylı bilgiye ve istatistiklere ulaşmanın zorluğudur. Bir Birleşmiş Milletler raportörü, 1999 yılına kadar yargı başkanlığı yapmış olan Ayetullah Yezidi'nin bu konudaki sorularına verdiği cevabı aktarmaktadır. Yezidi, bedeni cezalar gerçekleştirilmeden önce pek çok şartın bir araya gelmek zorunda olduğunu ve dairedeki altı yılı boyunca bir uzvun kesilmesiyle ilgili sadece iki veya üç başvurunun geldiğini belirtmiştir. O aynı zamanda, kısas vakalarına müdahale edip, şikâyetçiye maddi tazminatı kabul etmesi yönünde baskı yapma otoritesine de sahip olduğunu ve bunu sıkça kullandığını söylemektedir (Birleşmiş Milletler Raporu E/CN.4/1996/59: 42). Diğer gözlemciler uzuv kesilmesi cezalarının uygulanmasının çok nadir oluşuna dikkat çekmektedir. Ama zina yapanların (çoğunlukla kadınların) ve homoseksüellerin taşlanmasını içeren ölüm cezasına ve aynı şekilde belirli sayı-

da kırbaçla vurma cezasına sıra geldiğinde herhangi bir sınırlama görünmemektedir. Birleşmiş Milletler Özel Temsilcisi, ceza kanununa göre, aşağıdaki suçlar için ölüm cezasının uygulanabildiğini bildirmiştir: Yeryüzünde fesadı yaymak (müfsid; özellikle siyasi suçlar), suikast, silahlı soygun, adam kaçırma, tecavüz, zina veya ensest ilişki, Müslüman olmayan bir erkeğin Müslüman bir kadınla zorla cinsel ilişkisi, livata, dinden çıkma (kanun maddelerinde açıklıkla belirtilmemiştir, şeriatın hâkime verdiği içtihat yetkisi temelinde karar verilecektir), uyuşturucu kaçakçılığı ve halk arasında silahlı kavga. Gördüğümüz gibi öldürme ve yaralama misliyle mukabele (kısas) hukuku altında yer almıştır; idam veya bedensel ceza verme, onların yerine maddi bedeli kabul edebilecek olan mağdurun veya yakınlarının yetkisine bırakılmıştır. 1995 yılındaki bir kanunda ölüm cezası, ek olarak şu suçlara da uygulanabilir kılınmıştır: Devletin güvenliğine karşı gerçekleştirilen teşebbüsler, üst düzey yetkililere karşı tecavüz ve hakaretler, İmam Humeyni'nin hatırasına ve Cumhuriyet'in liderlerine hakaret etmek (Birleşmiş Milletler Raporu E/CN.4/1996/59: 44-45). Bunlar, polise ve hâkimlere suçları sınıflandırma noktasında geniş takdir yetkisi veren muğlak kategorilerdir. Zina için taşlama hususunda Birleşmiş Milletler raportörleri sayıları araştırmakta güçlük çekmektedirler; fakat basında çıkan hesaplara dayanan 1998 yılındaki bir raporun ifade ettiğine göre önemli sayıda uygulama gerçekleştirilmiş olup bu cezalar tüm ülke içerisinde yayılmış gözükmektedir. Her bir vaka Yüksek Mahkeme tarafından onaylanmış olduğundan bunlar rastgele fazlalıklar olarak kabul edilemez (Birleşmiş Milletler Raporu E/CN.4/1998/59: 21).

Şeriat kurallarının, suça doğrudan şahit olanların sayısı hususunda yüksek bir ispat standardını şart koşması dolayısıyla, polis ve hâkimler, temel olarak itiraflara dayanmak zorundadırlar ve çoğunlukla sistematik işkence uygulamak suretiyle bunu yaparlar. Bazen bu soruşturmacı yetkileri dahilinde hâkimler tarafından da idare edilmektedir.

CUMHURİYET'İN YARGISI, HUKUKU VE SİYASETİ

Şeriat ve İslâm Cumhuriyeti'nin Gereksinimleri

Devletin siyasetinin ve yasamasının, şeriat ile uygunluk içerisinde olma işlevini gerçekleştiren Koruma Konseyi ile farklı konularda ne şekilde çatıştığını gördük. Bu sürecin nihayetinde Humeyni, kendisine yakın olan pragmatik siyasetçilerin (rivayete göre daha sonra cumhurbaşkanı olan Ayetullah Haşimi Rafsancani'nin) önerisiyle, hükümetin kararlarını ve siyasetlerini şeriatın sınırlarına bağlı kalma zorunluluğundan özgürleştiren bir hüküm yayınlamak üzere harekete geçti. Bu, önceki bölümlerde incelediğimiz Sünni reformcularınkiyle aynı şekilde maslahat veya fayda kavramları devreye sokularak yapıldı.

1988 yılı Ocak ayında yaptığı bir konuşması üzerine Cumhurbaşkanı Hamaney'e yorum yapan bir mektubunda Humeyni, İslâm Devleti'nin 'Peygamber'in mutlak vekilliğinin bir dalı olduğunu... ve İslâm'ın kuralları içerisinde, namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek gibi diğer bütün kurallarına üstün gelen temel kurallarından birini tesis ettiğini' (Schirazi 1997; 213'ten alıntılanmıştır) beyan etmiştir. Bu beyanın anlamı şuydu: Müslüman yönetici Allah'ın bir emri olarak tüm diğer ilâhi emirlerin üstünde yer almaktadır. O eğer Müslüman halkın ve onların devletinin yararına olduğuna hükmederse, en temel kuralları dahi iptal edebilmesi için, açık ve net bir şekilde bizzat devletin yasamasını ve siyaset yapma biçimini serbestçe sürdürme salahiyetine sahiptir.

Bu hüküm, Humeyni'nin teşvikiyle, çoğunlukla Fayda Konseyi diye isimlendirilen, Sistemin (nizam) Çıkarlarını (maslahat) Değerlendiren Konseyin kurulmasıyla anında kurumsal etkisini gösterdi. Ona, sadece İslâmî rejimin çıkarları ışığında parlamento ile Koruma Konseyi arasındaki anlaşmazlıkları çözmek amacıyla değil, aynı zamanda doğrudan yasama yapma yetkisi de olmak üzere geniş güçler verildi. Onun üyeleri Koruma Konseyi'ne ek olarak parlamento ve cumhurbaşkanı tarafından seçilmiş üyelerden oluşmaktaydı. Bu yapı içerisinde Koruma Konseyi üyeleri azınlığı oluşturmaktaydı ve karara çoğun-

luğun oylarıyla ulaşılmaktaydı. Başlangıcından beri bu konseyin yasama üzerinde güçlü bir nüfuzu vardı ve birtakım durumlarda yasama organı olarak hareket ettiğinin örnekleri bulunmaktadır. 1977 yılı başkanlık seçimlerinin ardından sempatik Cumhurbaşkanı Rafsancani, Fayda Konseyi'nin başkanı olup onu kendi iktidarının kurumsal temeli yaptı ve önemli siyasi yetkilerini ve geniş nüfuzunu bu konsey üzerine kurdu.

Burada şunu belirtmek ilginç olacaktır ki, bu konseyi adlandırmak için kullanılan temel kavram maslahattır. Bu kavramla daha önce de karşılaştık ve onun Sünni reformcular tarafından, şeriat maddelerinin modern şartlarla ve hassasiyetlerle uygunluk içerisinde olması anlamında içtihadın köşetaşı olarak yaygın bir şekilde kullanıldığını belirttik. Aynı zamanda bu kavramın keyfi sonuçlara varmaya yol açtığı, kutsal kaynaklardan hüküm çıkarmakla ilgili geliştirilen özenli metodolojiye tabi olmadığı şeklindeki eleştirileri de belirtmiştik. Maslahat kavramının, Şii fıkhında sistematik bir yeri bulunmamaktadır. Fakat Sünni reformcuların yaptıklarına çok benzer biçimde, şeriatın emirlerini modern uyarlamalara veya doğrudan kaçamaklara göre daha esnetilebilir hale getirmek için maslahat kavramı imdada yetişmiştir.

Humeyni'nin bahsedilen fetvası, yönetime sınırsız takdir yetkisi vermektedir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, hukuk alanındaki bu serbestlik diğer alanlara taşmamıştır. Böylelikle otoriteler bir yandan şeriatın herhangi bir maddesini iptal etme veya erteleme hakkını kendilerine tanırken, şeriata sıkı sıkıya bağlılık adına, muhalefeti ve reformu da bastırabilmektedirler.

Yargı

Yargının ve hukukun siyasi hesaplara tabi olması modern dünyadaki rejimlerin çoğunun (belki de hemen hemen tamamının) genel bir özelliğidir ve bu durum, özellikle Ortadoğu'daki otoriter rejimler arasında yaygındır. Özel güvenlik veya olağanüstü hal hukuku ile işleyen istisnai mahkemeler yaygın durumdadır ve bu anlamda Mısır Devlet Güvenlik Mahkemesi ile İran Devrim Mahkemeleri birbirine benzerdir.

İran'ı istisnai kılan şey ise, yürütme gücünün yapısının özel olarak iki kola ayrılması ve iktidarın kurumsal merkezlerinin çokluğudur. İslâm retoriğini ve şeriat geleneğinden gelen uygulamaları kullanması da, İran örneğini ayırt edici kılan bir durumdur.

İran siyasi arenası, özellikle 1997 yılında Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesinden beri kısmen canlıdır. Reformcu ve görece liberal bir cumhurbaşkanı böylelikle, dini lider Hamaney'in başında bulunduğu molla kadroları ve onun emri altındaki bütün kurumlara, özellikle yargıya karşı ortaya atılmış oldu. Bu çatışma, 1999 yılında, büyük ölçüde cumhurbaşkanına sempati duyan, hâkim olarak reformcu bir çoğunluğun olduğu yeni bir meclisin seçilmesiyle daha da şiddetlendi. Otoritelerin ayrılma çizgisi artık Cumhuriyet anayasasındaki iki hâkimiyet ilkesine tam olarak uymuş oldu: Velayet-i fakih ilkesine uygun olarak Lider fakihin, halkın seçilmiş temsilcilerinin otoritesine karşı olması. Açıkçası, Humeyni tarafından kabul edilen ve fakihin teokratik otoritesine uyacak şekildeki anayasa formülasyonu olan 'halkın iradesi', din adamlarıyla ters düştü. Onların keyfi davranışları, baskıları, yozlaşmaları ve yetersizlikleri dolayısıyla hayal kırıklığına uğramış oldu. Kendisi de bir din adamı olmasına ve İslâmî bir söyleme bağlı kalmasına rağmen Hatemi, hukukun üstünlüğü ve haklara saygı (Cumhuriyet içerisinde kendilerinin zayıflıklarını ima ederek) taraftarlığını, sivil toplumu güçlendirmenin ve aynı zamanda ekonomik ve diğer siyasi reformların savunuculuğunu yapmaktadır. O, bizzat velayet-i fakihe atıf yapmaktan veya onu açıkça sorgulamaktan kaçınıyorsa da, onun tavırlarından bu anlaşılabilmektedir. Ayrıca bazı takipçileri de bunu açıkça ifade etmişlerdir. Cumhurbaşkanlığının ve yasa koyucu meclisin bu tutumları, siyasi, kültürel ve dini alanlarda gözle görülür derecede ifade ve örgütlenme özgürlüğüne yol açmıştır. Özellikle 1997 başkanlık seçimlerinin ardından çok sayıda gazete ve dergi ortaya çıktı. Bunların çoğu reformcu gündeme açıkça destek verip, din adamlarına ve liderlik kurumuna karşı fazlasıyla eleştirel bir tutum içinde; yozlaşma, baskı ve yetersizliğin raporlarını sunup teşhirini yapan yazılar yazdı. Bunların içerisinde, yüksek mevkideki devlet güven-

lik yetkililerinin, seküler entelektüellerin suikastlarına katıldıklarının üst düzey bir örneği de yer aldı. Nüfusun büyük bir çoğunluğu kamusal alanların zorla ahlâkileştirilmelerine; kadınlar ve gençler üzerinde baskı yapılmasına karşı çıkılmasını teşvik etmekteydi. Muhalif din adamları ve İslâmî entelektüeller dini ve yasal söylemde –özellikle ailevi mevzularda ve kadınla ilgili konularda– liberalleşmeyi öven yeni yorum ve formüllerle sahneye çıktılar (bkz. ileride). Teokratik otoriteye ve dini kadroların iktidarına ve çıkarlarına yönelik bu meydan okuma, liderden ve onun takipçilerinden gelen ateşli cevapları ortaya çıkardı. Din adamları sınıfının baskıcı cevaplarında yargı, merkezi bir rol oynadı. Hatemi'nin seçilmesinin ardından o anda üretilen çeşitli suçlarla açılan mahkemeler sonucu ön plana çıkan reformcu basının insafsızca peşine düşüldü; yayınlar yasaklandı ve gazeteciler hapse atıldı. Yargı başkanı ve Yüksek Mahkeme hâkimleri Lider tarafından atanmakta olup ona karşı sorumludur. Bu nedenle onlar din adamları sınıfının otorite merkezleri olup bu meydan okumalara karşı din adamları sınıfının çıkarlarını korumaktadır. Ceza hukuku ve yargılama usulünün, siyasi suçların muğlak ve elastik suç kategorileri içerisinde eritilmesinde ne şekilde önemli bir rol oynadığını görmüştük. Artık kalıcı bir özelliğe sahip olan Devrim Mahkemeleri istisnai güçlerle işlemektedir. Tüm bunlara uzmanlaşmış Basın Mahkemeleri ve muhalif din adamlarını yargılayan bir mahkeme de eklenmiştir. Bütün bu mahkemelerdeki yargılama usulünün, savcı, müfettiş ve avukatların rolleri hakkındaki anayasada yazılı olan teminatları ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Zira tüm bu işlevleri hâkim üzerine almıştır. Bu anlamda hâkimler, geleneksel şeriatın işleme modelinin yaptırımına sahiptirler. Bu aynı zamanda, yazılı hukuk maddelerini devre dışı bırakmayla sonuçlanabilecek şekilde, hâkimin kendi içtihadına dayanması ve takip edeceği dini otoriteyi seçmesi yönünde geniş bir serbestlik vermektedir. Başka bir deyişle, baskıcı mahkemelerin keyfilik özelliği bölgede ve diğer yerlerde yaygın bir biçimde bulunmaktadır ve buradakiler ise geleneksel uygulamalardan alınmış İslâmî modellerle ve adalet ilkeleriyle kuvvetlenmektedir. Yazdığımız sırada bunlar, İran devletinin ve aynı

şekilde siyasi alanın reformcu ve teokratik tarafları arasındaki çatışmaların temel maddeleriydi. Lider ve onun hâkimiyeti altındaki kurumlarda hâkim olan din adamları sınıfı, büyük bir farkla en güçlü konumlara sahiptirler ve onlar bu konumlarını, muhalefeti bastırmak için aktif bir biçimde kullanmaktadırlar. Ne var ki zayıf da olsa rakip iktidar merkezlerinin varlığı, muhalefetlerini ve meydan okumalarını sürdürmelerini geniş çapta teşvik etmektedir.

Reform İdeolojilerinde Hukuk ve Şeriat

Devrim ve İslâm Cumhuriyeti bir yandan mollalara yetki vermekte, diğer yandan ise mollaların devlet ve toplum üzerindeki söylem ve fetvaları onlara karşı beklenmedik bir tehdit oluşturmaktadır. Mollalar devletin yasama güçlerinin ve işlevlerinin dışında bırakılmış olsa da, teorik olmayı başarmakta ve inananların takip edebilecekleri veya onların bilinçlerine ve bulundukları şartlara bağlı olmayan fetvalar neşredebilmekteydiler. Her halükârda inananlar ve mukallitler halkası sınırlıydı ve muhtemelen küçülmekteydi. Fakat devlet gücünü üzerlerine aldıkları takdirde çeşitli kaynaklardan gelen tehdit ve baskılarla yüzleşmek zorundaydılar. 'Dini ve siyasi otoritenin birbirine yaklaşması, bundan sonra kapatılamayacak olan yeni bir kapı açmıştır' (Mir-Hosseini 2000a: 273).

En önemli tehdit ve verilen en kayda değer cevap, şeriatın devletin siyaseti ve yasaması içerisindeki rolüyle ilgiliydi. Koruma Konseyi tarafından açıklandığı şekliyle şeriat kurallarının ve hükümlerinin devletin siyasetini ve yasamasını ne şekilde engellediği ve zaruret ve maslahat kavramlarıyla, serbest bir akıl yürütme tarafından bu engellerin üstesinden gelmek için gösterilen çabaların nasıl sıkıntılar oluşturduğunu görmüştük. Nihayetinde, neredeyse mutlak dini otorite iddiasında bulunan Humeyni, 1988 yılında, İslâm devletini, Peygamber'in otoritesiyle kuşatarak dini hukukun hükümlerinden muaf tuttuğu meşhur fetvasını yayınladı. Bu adım, devleti ve yönetici din adamlarını yetkilendirme hususunda bir adım daha öteye gitmeyi sağladı ve böylelikle yönetici din adamları daha fazla otoriter oldu ve keyfi ikti-

darlara potansiyel oluşturdu. Ne var ki bunlar da aşağıdan yükselen muhalefetle karşılaştılar.

Muhafazakâr ve otoriter hükümet mollaları, geniş çaplı otoriteye sahip olduklarını iddia ederlerken, onların daha dirayetli meslektaşlarının çoğu bu meydan okumaların farkına vardılar ve onlara karşılık verdiler. Mesela cinsiyet konusunu ele alalım. Devrim, İslâm adına yapılan sokak gösterilerinde ve genel siyasi faaliyette kadınları hareketeye geçirdi. Devrim kadınlara seçimlere katılma ve hatta parlamentoya seçilme hakkı verdi ki bu durum, 1960'lardaki Humeyni ve diğer mollalar için kadınların oy kullanmasının savaşı gerektiren bir olay kabul edildiği düşünülürse, mollaların tavrında başlı başına büyük bir dönüşümü gösteriyordu. Ayrıca bu, kadınlara eski rejimde yararlandıkları hakların çoğunu geri vererek onların siyasi konumlarını düzeltmekteydi. Artık, büyük kızgınlıklar ve muhalefetler olmaksızın, onlara evlerine ve mutfaklarına geri dönmeleri söylenemezdi. Önde gelen molla sınıfından ve siyasi ailelerden gelen kadınlar, Humeyni'nin kendi kızı ve daha da ön planda olan Haşimi'nin kızı Fâize Rafsancani de dahil olmak üzere, siyasi ve kültürel alanlarda (Fâize için spor gibi) aktif oldular ve bu alanlarda kadınların bulunmasını ve bunlara katılmasını savundular. Ardından gelen reformlar, kadınların, aile mahkemelerinde kıdemce daha düşük hâkimler ve bakanlar (bir veya iki tane) olarak atanmalarını mümkün hale getirdi ve bir tane de (başkan olarak atanmasa da) devlet başkan yardımcısı vardı (Mir-Hosseini 2000b: 274-75). Diğer bir önemli mülahaza iktisadi idi: Kadınlara iş piyasasında ihtiyaç vardı ve çoğu ailenin, geçimini sağlaması için çalışan bir anneye ihtiyacı bulunmaktaydı. Kadınları evlere hapsetmek İslâm Cumhuriyeti'nin üstesinden gelemeyeceği bir lükstü. Liberal ve reformcu tedbirlere çoğunlukla karşı çıkıldı. Pek çok terslik bulunmaktaydı ve kadınlar hâlâ gaddarca sınırlamalara tâbiydiler ki bunların en başta gelenleri arasında İslâm Cumhuriyeti'ni temsil eden ve kimsenin karşı koymayı düşünmediği hicap zorunluluğu gelmekteydi. Fakat genel eğilim, geleneksel şeriat kurallarının kadınlar lehine biraz daha iyileştirilmesi yönündedir.

Yürütme gücünün bir tarafta liderlik diğer tarafta ise başkanlık ve bunun yanında seçilmiş yasama meclisi arasındaki ikililiği, buna ek olarak molla-devlet kurumlarının iktidar merkezlerinin çokluluğu, siyasi ve kültürel ifade özgürlüğü noktasında bir ölçüde serbestlik yaratmıştır. Güçler dengesi baskın bir şekilde Liderden ve devlet mollalarından yanadır. Ne var ki basındaki eleştirel ifadeleri periyodik olarak yasaklama gerekliliği görmeleri şu gerçeği göstermektedir ki, her ne kadar onlar bu ifadeleri engelleyebiliyor ve bastırabiliyor olsalar da onları tamamıyla durduramamaktadırlar. Başkanlık ve meclis seçimleri reformist kadrolar için çok güçlü bir halk desteğinin varlığını göstermektedir. Seçimler ayrıca özellikle kadınlar ve gençler arasında İslâmî rejime karşı geniş çaplı hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Devlet mollaları arasındaki daha akıllı beyinler, yalnızca baskıyla bu eğilimlere karşı konulamayacağının ve sıranın rejimin sertliklerini ıslah etmeye geldiğinin farkına vardılar.

Tüm bu etkenlere cevap olarak, dini ve siyasi düşüncenin yeni akımları ilgi ve destek için mücadele etmekte olup, bu mücadele yalnızca dini düşünce ve otoritenin merkezi olan Kum şehriyle sınırlı kalmamaktadır. Kum şehrinin medreselerinin dini ve siyasi otorite merkezlerine yükseltilmesi, hukuk ve siyaset üzerine söz söylemelerinin istenmesi, şehri, mütalaa ve tartışma akımlarına açtı ve bazı kesimlerini de yeni fikirlere ve yöntemlere yöneltti. Fıkıh çevrelerinde yer alan yeni bir kavram, geleneksel ve hadislere bağlı olarak yürütülen fıkhî düşünüşü ifade eden fıkh-ı sünnetî'ye zıt olan dinamik bir fıkıh ve hukuk bilimidir (fıkh-ı pûyâ). Bu terimlerden ilki geleneksel çizgilerle uyum içerisinde olan devrim öncesi fıkıha atıf yapmaktayken, 'dinamik' fıkıh ise yeniliğin ve yeni şartlarla ilgili olarak yeniden düzenlemenin peşinde koşan fıkıha atıfta bulunmaktadır (Mir-Hosseini 2000a: 17). Mir-Hüseyni bu reformcuları, yeni-gelenekselciler ve modernistler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Cinsiyet mevzusuyla alakalı olarak birinciler, kadınların toplum içerisinde değişen konumlarını dikkate alan yeni fıkıh formülasyonları geliştirme teşebbüsünde bulunanlardır. Onlar, kadınlar hakkında yeni fıkıh formülasyonları geliştiren bir kitap

yazan 'modernist' bir molla olan Ayetullah Mutahhari'nin peşinden gitmektedirler.[14] Buradaki temel sav, kadınlarla erkekler arasındaki biyolojik ve doğal farklılıkları takip ettiğini iddia etmek suretiyle, aile ilişkileriyle ilgili fıkhî emirlerin 'doğallaştırılması'dır. Dini kıymet ve değer bakımından iki cins eşittir; hak ve yükümlülükleri bakımından ise farklı olup birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bunların çabasının ana motifi kadınların kamusal yaşam içerisinde bulunmasının meşrulaştırılması yer alır. Bu kadınlara ev dışında çalışma hakkının tanınması, boşanmayla ve nafakayla ilgili liberal yaklaşımlar gibi aile hukukunu liberalleştirici birtakım hususları barındıran bir husustur. Fakat bunlar, cinsiyetler arasında eşitlikten ziyade 'denge' ve birbirini tamamlama vurgusu yaparak, aile içerisindeki cinsiyet rollerinin geleneksel kavramlarının çoğuna sahip çıkmaktadırlar. Diğer taraftaki modernistler ise, fıkıh geleneğine meydan okuma tavırları sergileyenler ve dini düşünce içerisinde, modern toplumun gerekliliklerine ve bilim ve akla uygun bir biçimde radikal yeniliklerin peşinde olanlardır. Şimdi bu akımın en önde gelen örneğini, Abdülkerim Suruş'un kişiliğinde inceleyelim.[15]

Suruş (doğumu 1945) bir molla değildir: Lisans eğitimini eczacılık alanında aldıktan sonra; lisansüstü eğitimine ise bilim felsefesi alanında (İngiltere'de) devam etmiştir. Şaha karşı olan İslâmî hareket içerisindeki bir öğrenci eylemcisiydi. Devrimde yer aldı ve onu takip eden 'kültürel devrim'de öncü bir konuma sahipti. 1980'lerin sonundan itibaren Suruş, dini oluşumun İslâmî bir eleştirmeni olarak ve din, felsefe, hukuk ve siyaset üzerine meydan okuyucu fikirlerin yazarı olarak ön plana çıktı.

Suruş'un düşüncesindeki temel bir vurguya göre fıkıh ne yegâne İslâmî ilimdir ne de İslâmî ilimlerin en yükseğidir. Fıkıh ve şeriat, mollaların düşüncesinde merkezde yer almaktadır ve otorite iddiasındadır. Ayrıca İslâm Cumhuriyeti'nin ve onun yönetici ilkesi olan vela-

14 Mutahhari ve diğer İranlı ideologların kadınlar ve aile meselelerindeki görüşlerinin bir analizi için bkz. Pervin Paidar 1995.

15 Suruş hakkında bkz. Matin-Asgari 1997; Boroujerdi 1994; Cooper 1998; Mir-Hosseini 2000a.

yet-i fakihin de köşe taşıdır. Suruş fıkhın bu merkeziliğinin, teoloji, etik ve mistisizmi yerinden edip ikinci plana ittiğini öne sürmektedir. Onun bu şekilde hem 'içsel' inanç hem de kamusal din bakış açılarına öncelik vermesi ulemanın otoritesine ve velayet-i fakih ilkesine karşı doğrudan bir meydan okumadır.

Suruş bu şekilde, sonsuz ve değişmez olan ilâhi vahiy olarak din ile insan ürünü ve böylelikle tekil toplumları ve tarihsel dönemleri anlama noktasında değişken ve göreceli dini bilgi arasında bir ayrım yapmaktadır. Modern toplum içerisinde dini bilgi bilim, felsefe ve kültür ile ilişkili olmak zorundadır. Mollaların dini eğitimleri ise onları, bu modern akımlardan izole etmektedir. Bu nedenle onlar inanç ve etik üzerine bu modern paradigmalara uyacak dini düşünce geliştirme noktasında yeteri derecede yetkin olamamaktadırlar. Fıkıh ve hukuk, bu yeni anlayışları takip etmek, toplum ve kültürün gereklilikleri doğrultusunda, akıl ve vahiy arasında bir ortaklaşma içerisinde kendi kavramlarını yeniliklere açmak zorundadır. Bu düşünceler ulemanın otoritesini azaltmakta ve dini bilgiyi, din adamları ile din adamı kimliği taşımayan toplumbilimciler, entelektüeller ve felsefeciler arasında tartışmaya açmaktadır. Bu tartışma yalnızca belirli fetvaları savunmaktan ziyade teoloji ve mistisizm kavramlarıyla işleyen bir tartışmadır (Schirazi 1997: 281-88).

Suruş'un söylemleri, İslâm düşünce tarihi içerisindeki kişi ve geleneklerden de bazı referanslara sahiptir. Onun fıkha verilen önceliğe karşı olarak, ahlâk ve teoloji lehine en büyük desteği, ortaçağdaki (11. yüzyıl) *İhyau Ulûmi'd-din*'in yazarı Gazali olduğu gibi, aynı zamanda Molla Sadra ve Molla Muhsin Feyiz Kaşani gibi (17. yüzyıl İran'ından) önde gelen Şiiler ve İranlılardır. O, şairler ve mutasavvıflara ait temaları da kullanmaktadır ki bu noktadaki gözdesi Celaleddin Rumi ve onun *Mesnevi'si* ile İran'ın hayranlık duyulan şairi Hâfız'dır. Kur'an'a, Peygamber'in hadisine ve imamlara yaklaşımı, sözkonusu vahyi ve hadisi, bunların nüzul ve söyleniş bağlamlarıyla ilgili olarak aklın ve akıl yürütmenin süzgecinden geçirmektir. Mesela kadınlarla ilgili bir dersinde, İmam Ali'nin (Şia için en kutsal otorite) kötü şöh-

retli kadın düşmanı ifadelerini, akıl yürütmesindeki yanlışlıklara işaret ederek ve aynı şekilde bu hadisin (sözün) ortaya çıkmasını teşvik eden bağlamın analizini de yaparak titiz bir incelemeye tabi tuttu. Sonuç tamamıyla tarihsel ve toplumsal bir göreceliliktir: Belirli bir argüman ve akıl yürütme biçimi sunan bir hadis, geçerliliğinin tespiti için analize tabi tutulabilir. Genel ilkeler ve kurallar bildiren hadisler için ise: "Bu hadisler (mantıkçıların elindeki gibi) 'sözde-evrensel önermeler'dir; yani, söyleniş zamanlarındaki kadınların şartlarını açıklamaktadır. Buna ek olarak, bir İmam veya bir bilge, içinde yaşadığı topluma uygun olarak ne söylerse söylesin, onu diğer durumlara da genişletmek için [ilave] bir sebebimizin olması gerekir" (Mir-Hosseini 2000a: 225'den alınmıştır). Gereken bu sebep ve dayanak da, hadisin modern şartlar ve düşünce ile ilişkisi bağlamında kutsal metnin dışından gelmek zorunda olduğudur.

Dini otoriteye karşı bu radikal meydan okuma, nihayetinde İslâmi yönetimin temel düşüncesini de sorgulamaktadır. Suruş'un ifadelerinde dinin çıkarına olarak dinin siyasetten ayrılmasını savunan unsurlar bulunmaktadır. Din adamlarının ve onların akademilerinin siyasi iktidara ulaşmalarının bir sonucu, 'onların artık iktidar diliyle konuşmaları ve mantık dilini terk etmeleri' olmuştur (Schirazi 1997: 284'ten alınmıştır). Suruş, dini otoritenin devlet iktidarında yer almasının, dini düşüncenin ve bilginin durgunlaşmasına ve kemikleşmesine yol açacağını öne sürmüştür. Oysa dini düşünce ancak toplumun ve modern düşüncenin pek çok kısımlarının katılımıyla ve bunlarla diyalog içerisinde yenilenebilecektir. Geleneksel dini otoritenin anahtar kavramı olan 'mukallitlik' Suruş'a göre yürürlükten kaldırılmıştır. Öğrencileri işaret ederek şöyle ilan etmiştir: 'Sizin göreviniz, birinci olarak günümüzün ciddi sorunları hakkında ulemayı bilgilendirmek; ikinci olarak onlarla eleştirel bir diyalog içerisine girmektir... sadece mukallit olarak kaldığınız müddetçe, fıkıh alanı dışındaki meseleler hakkında kendilerini eğitmeleri için ulemayı harekete geçiremeyeceksiniz' (Schirazi 1997: 285'ten alınmıştır). Halk artık bundan sonra ulemaya boyun eğen bağımlılar ve onların mukallidi değil, fakat onların

eğitmenleridir: İslâm Cumhuriyeti'nin kurucu ilkelerinden bütünüyle farklı olarak dini otoritenin tam anlamıyla demokratikleştirilmesi.

Her ne kadar İslâmî otoriteler tarafından, katıksız sekülerlik taraftarlığına müsamaha gösterilmemekteyse de, İslâmî dil içerisinde bu otoriteye yönelik eleştiriler, riskli olsa da mümkündü. Suruş'un din adamlarının otoritesine ve velayet-i fakih'e karşı koyması, tehditlere ve saldırılara yol açtı. İran basınında Suruş üzerine sıkça saldırılarda bulunuldu: Düşmanın dilini kullanmakla, din adamları sınıfını, akademileri, İslâmî bilimleri ve Cumhuriyet'i yıkacak komplolarda suç ortağı olmakla suçlandı. Bazı mollalar onun argümanlarına karşı daha mantıklı tekziplerde bulundular (Schirazi 1997: 288). Basın suçlamalarındaki saldırılar durmadı, aksine daha şiddetli biçimler aldı. Hükümet mollalarının desteklediği Ensar Hizbullah'ın silahlı çeteleri onun derslerini engellemeye başladılar ve 1995 yılında ona ve dinleyicilerine saldırdılar. Bu, onun fikirlerine oldukça yakın bir gazete olan *Kiyan*'da çıkan bir makalesinin ardından gerçekleşti. Bu makalede o, molla sınıfının lonca birliği tarzında işlediğini ve burada geçim kaynağının din olduğunu ortaya koyarak bunun bu kurumun ve diğer insanların özgürlüğünü sınırladığını belirtmiştir. Bu makale geniş çaplı olarak suçlandı, onun üzerine yapılan şiddet içerikli saldırılar Suruş'u 1997 yılına kadar kamuya açık dersler vermekten alıkoydu. O bazı dönemlerde vaktini yurtdışında İranlılara ve Avrupa ve Amerika'daki diğer dinleyicilere dersler vermek suretiyle geçirdi. Fakat şu nokta önemlidir ki, Suruş'u susturmak için gösterilen çabalara rağmen o ayakta kaldı ve yazmaya ve geniş dinleyici kitlelerine dersler vermeye devam etti.

Suruş gibi İranlı Müslüman eleştirmenler ile Mısır'daki Sünni modernistler arasındaki farklılıkları belirtmek ilginç olacaktır. Her iki grup da fıkhı dışarıda tutarlar. Fakat Sünniler şeriatı ve onun uygulanmasını sahnenin merkezine koymaya devam etmektedirler. Onlar ilk dönem İslâm'ının 'kutsal tarihi'nin ürünlerinden seçilmiş bir okumaya dayanmakta ve kendilerine bu kutsal kişiliklerin örneklerini takip ederek serbest yorumlarda bulunma izni vermektedirler. Oldukça esnek formülasyonları içerisinde maslahat düşüncesinin merkeziliğini de gör-

müştük. İran'da, Peygamber'in otoritesine çağrıda bulunarak bu kavrama dayananlar bizzat devletin kendisi ve yönetici fakihtir. Bunların aksine Suruş, diğer İslâmî bilimler olan teoloji, felsefe ve mistisizm lehinde fıkhın değerini aşağıya çekmektedir ve onun ilham aldıkları, ortaçağ ve erken modern dönemden gelen tarihsel kişiliklerdir. Mir-Hüseyni'nin eserine ortak olan ve onun çalışması içerisinde bir bölüm hazırlayan (Mir-Hosseini 2000a: 247-72) molla Hüccetü'l-İslâm Muhsin Saidzade gibi diğer İranlılar ise bizzat fıkıh geleneğini, fıkhın kaynaklarını ve yöntemlerini kullanmak suretiyle şaşırtıcı ölçüde liberal sonuçlara ulaşmışlardır. Bu farklılıklar sanırım fıkhın ve onun kurumlarının İran içerisindeki konumu ve onun İslâm Cumhuriyeti'ndeki merkeziliği ile ve ayrıca Şiiliğin, felsefe ve tasavvufa Sünni doktrinlerden daha büyük bir rol veren farklı entelektüel ve eğitimsel gelenekleriyle bağlantılıdır.

SONUÇ

İran İslâm Cumhuriyeti buradaki tartışma açısından eşsiz derecede ilginç bir vaka çalışmasıdır. Halk devrimiyle oluşmuş bir cumhuriyet olan İran'da bu devrim, tam olarak mollaların dini konulardaki, özellikle de fıkıh denilen hukuk bilimindeki uzmanlık ve otoriteleri zemini üzerine kurulu olarak yönetime geçmeleriyle sonuçlanmıştır. Öncelikle, modern bir devlet içerisindeki yasama ve yönetim meselelerinin çoğunun, şeriat hükümleriyle nasıl da uyumsuz olduğunu gördük. Mülkiyet gibi şeriat içerisinde merkezi yere sahip konularda onun emirleri, modern devletlerin ve toplumların gerekliliklerine uygun olmayan özel hukuk karakteri taşımaktadır ve sonuçta bazı durumlarda göz ardı edilmişlerdir. İran'da aile meseleleri, bölgenin çoğu kısımlarında da olduğu gibi şeriatın emirlerine tabidir; ancak modern sorunlara ve hassasiyetlere uygun olarak büyük oranda hafifletilmiş ve değiştirilmiştir. Bu şekilde bazı noktalarda, eski rejim tarafından yapılan 1967 yasamasındaki şeriatdışı hükümlerin bir kısmını etkin bir biçimde yeniden yapılandıracak ve mesela boşanmış kadınlara yapmış olduğu 'ev işleri için ücret' ödenmesine hükmedecek kadar ileri adımlar atılmıştır.

19. yüzyıl İran'ında, dini kurumlar devletten ayrı durumdaydı. Devlet merkeziyetçilikten uzak, bölünmüş bir yapıdaydı ve aşiret reisleri, aristokratlar ve diğer toprak sahiplerinin yanısıra üst düzey ulema da özerk iktidar merkezleri ve toplumsal örgütlenme oluşturmaktaydı. Ulema kendi yerel topluluklarını yönetmekte ve onlara hükmetmekteydi. İşte şeriatın yer bulduğu ve uygulandığı alan burasıydı: Toplumun özel hukuk alanındaki işleri. 1906 Anayasal Devrimiyle modern devletin belirsiz bir başlangıcı görüldü. Teoride, devrimin liderleri arasında olan ulema, anayasanın muhafızlarıydı ve yasamanın şeriat ile uygunluk içerisinde olmasını temin etmekteydiler (her ne kadar ahval-i şahsiye meseleleri dışında yasamanın şeriattan alınması gerektiğine dair bir öneri yoksa da). 20. yüzyılın çoğunda anayasanın askıya alınmış oluşu dolayısıyla, bu madde de teoride kaldı. Uygulamada İran hukuk kodları ise Avrupalı modellerden alındı. Aile ve ahval-i şahsiye hukuku ise bu konuda bir istisna olup, bu alanlardaki kanunlar görmüş olduğumuz üzere, şeriat hükümlerinin ıslah edilmiş bir şeklinin kanunlaştırılmasıyla oluşturuldu. İslâm Cumhuriyeti'nin projesi, toplulukların özel hukukunu alıp onları devlet hukuku yapmak olmuştur. Biz bu projenin nasıl işlediğini takip ettik ve büyük ölçüde başarısızlığa uğradığını gördük. Humeyni'nin 1988 yılındaki, İslâm devletini şeriatın emirlerinden muaf tutan hükmü ile başarısızlığa resmi olarak işaret edilmiş oldu: Peygamber'in bu konudaki imtiyazlılarının varisi olarak o, toplumun menfaati için rasyonel bir aklı takip ederek kendi yasamasını yürürlüğe koyabilecektir.

Peki İslâm devleti bundan sonra eski dini kurumların otorite ve işlevlerini kendi eline almış mıdır? Açıkçası hayır. İran'da, aynı şekilde Irak ve Lübnan'da da, yüksek mevkideki müçtehitlerin çoğu Humeyni'nin devrimci öğretilerini takip etmemişlerdir ve çoğu velayet-i fakihi açıktan reddetmeseler de, ona karşı çekincelerini ortaya koymuşlardır. En önde gelenlerini saymak gerekirse Hûî (ö. 1999), Gulpayegânî (ö. 1993) ve Maraşi-Necefi gibi simalar, İran, Irak, Lübnan ve Hindistan'daki mukallit ağlarında kendi otoritelerini kullanmaya ve gelirlerini elde etmeye devam etmişlerdir ve onların halefleri de aynı işlevleri

sürdürmektedirler.[16] Lider (yönetici fakih) olarak Humeyni'nin halefi olan Hamaney'in, az bir otoriteye ve karizmaya sahip düşük mevkide bir molla olması gerçeği, devlet ile dini meşruiyet arasındaki boşluğu daha da genişletmiştir.

İslâm Cumhuriyeti'nin ilk günlerinde çok hassas olan bir konu, vergiler sorunuydu: Vergiler dini olarak belirlenmiş borçlar olan zekât, humus ve cizye ile mi sınırlı tutulacaktı? Ve eğer devlet dini gelirleri alacak olursa, o halde dini kurumlar da devletin içerisine eklemlenecekti. Devrim öncesi yazısında vergilendirmenin dinin onayladığı ödemelerle sınırlandırılması gerektiğini savunan Humeyni, bir devletin mali ihtiyaçlarıyla karşı karşıya geldiğinde fikrini çok çabuk değiştirdi. Esasında konunun üstü kapatıldı ve daha önceki statüko yeniden oluşturuldu: Devletin aldığı vergiler daha önceki şekilde devam etti ve müçtehitler de mukallitlerinden humus gelirlerini almaya devam ettiler. Bu husus, yönetimin zorlamaları ve gereklilikleri altında İslâm devletinin gittikçe 'sekülerleşmekte' olduğunun ve ayrıca dini kurumların da devletten uzak sınırlar içerisinde kuvvetlenip büyümeye devam etmekte olduğunun başka ve önemli bir göstergesidir. Yüksek seviyelerdeki devlet memurları ağırlıklı olarak mollalardan oluşmaktadır, ama onların işlevleri de dini midir? Onlar, gittikçe artan bir şekilde devletin iktidarına yapışmış, çoğu İranlıya sahte gelen bir şekilde kendi denetimlerini dini formüller ile meşrulaştıran, katılaşmış bir çıkar grubu görünümü kazanmaktadırlar.

16 Birtakım önder müçtehitler kendilerinin işlevlerini ve gelirlerini resmileştirmiş ve kurumsallaştırmışlardır. Mesela Hûî ve Avrupa ve Kuzey Amerika'da işleyen ve oralarda kayıtlı modern bir vakıf kurmuştur. Bu örgütü 'küreselleştirmekte' ve işlevini bölgedeki ulus devletlerin sınırları dışına taşırmaktadır.



SONUÇ

Şeyhülislâm Mustafa Hayrî Efendi'nin bir fetvası.

Modern dünyadaki 'İslâm'a dönüş' ve şeriatı uygulama çağrıları, ilâhi hukuk tarafından yönetilmiş ve sadece sömürgeci saldırılar ve dinsiz reformlarla sekteye uğramış olan tarihsel bir İslâm toplumunun varlığını varsaymaktadır. Gördük ki, bu görüş tam anlamıyla savunulamaz. Evet, şeriat her zaman Müslüman toplumların ve devletlerin önemli bir özelliği olagelmiştir, fakat o kısmî alanlarda, genellikle de halkın özel hukukla ilgili işlerinde işlerlik kazanmıştır. Devlet işlerinde, kamu maliyesi ve idaresi alanında, şeriat büyük oranda devre dışı kalmıştır. Bir hukuk yapısı olarak şeriat, bir yandan ona eklemlendiği örfî hukukla, aynı zamanda yöneticiler tarafından yürürlüğe konulan devlet kanunlarıyla birlikte var olmuştur. Osmanlıların hâkimiyeti altında şeriat mahkemesinin kadısına bu birbirinden farklı kanunları uygulaması görevi tevdi edilmişti. Kadı mahkemelerinin yanısıra işleyen idari, askeri ve polis işleriyle ilgili mahkemeler dahi, yargılama biçiminde her zaman bariz bir farka sahip bulunmamaktaydı. Ceza davaları da büyük oranda bu sonuncusu altında görülmekteydi. Bunun nedenlerinden biri şeriatın vereceği mahkûmiyet kararında oldukça sıkı ve fazla ispat şartları aramasıydı. Şeriatın ve onun işleyişi-

ne dayanan mahkemelerinin bazı modern otoriter devletler içerisinde halihazırdaki görünüşüne bakarak şeriat hakkında geliştirilen imaja ters olarak, tarih içerisindeki şeriat hâkimleri uzuv kesme ve idam etme gibi bedeni cezalara mümkün olduğunca az başvurmuşlardır. Yöneticiler tarafından ise bu cezalar daha serbest bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Şeriat yüce ve fiilen kutsal bir adalet standardı olarak her zaman ideolojik bir tınıya sahip olmuştur. Yöneticiler onun terimleriyle meşruiyet iddiasında bulundular, rakipler ve isyancılar ise adaletsiz ve meşru olmayan yönetimi suçlamak için onun söylem üslubunu benimsediler. Şeriatın muhafızları olan ilim adamları ve hukukçular, çoğunlukla yöneticilerin himayesi yoluyla büyük zenginlik ve çoğu dönemde nüfuz mevkileri edindiler. Muhteşem Süleyman'ın sarayındaki Ebu's-suud gibi en yenilikçi olanlarından biri, (bkz. Üçüncü Bölüm) varolan mali uygulamaları şeriat sınırları içerisine dahil eden bir formül geliştirmiştir. Bu, sözkonusu uygulamaları, ilâhi hukuka uygun hale getirerek yapılmamıştır. Aksine hukukun kavramları ve terminolojisi mevcut uygulamayı kapsayacak şekilde genişletilerek yapılmıştır. Bu şekilde mevcut uygulamaya dini bir meşruiyet verildiği gibi, aynı zamanda onların idare edilmesinde hukukçuların otoriterliği korunmuş ve sürdürülmüştür. Böylelikle şeriat, zaman ve mekân farklılıklarıyla birlikte dikkate değer bir esneklik sergilemiştir. Modern ifadelerde onun, tüm zamanlar için Allah'ın değişmez kanunu olması hasebiyle sabit ve değişmez olduğunda ısrar etmek, onun tarihi ve işlevi üzerinde gerçekleştirilen araştırma tarafından destek görmemektedir.

Modern ulus devletlerinin hukuk sistemlerinde şeriatın kaderi, karmaşık bir meseledir. Gördüğümüz gibi modern devletlerin çoğu, şeriattan ayrılan hukuk kanunlarını benimsemişler veya geliştirmişlerdir. Fakat bunların çoğu, kanunlarının bir kısmını, özellikle aile ve ahvali şahsiye alanını, şeriat kaynaklarına dayandırmıştır. Fakat bu örneklerde dahi, onun devlet hukuku içerisinde kanunlaştırılması, şeriatı ve onun mantığını radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Şeriatın devlete eklemlenmesinin onu, dini mekânlarından ayırdığını, fıkıh kitapların-

dan ve geleneklerinden koparıp devlet kanunları içerisine soktuğunu, alimlerin nezaretinden ayırıp bürokratların ve yasa yapıcılara bıraktığını, medresedeki dini eğitimden uzaklaştırıp modern hukuk fakültesine verdiğini ve kadı mahkemelerinin yargılama usulünden ayırıp modern mahkeme sistemlerine verdiğini gördük. Yasama ve yargı artık fıkıh geleneğinin ve yönteminin mantığına değil, bürokratik ve siyasi mantığa tabidir. Hakim, hukuk kanunlarına göre hükmetmektedir, fıkıh kitaplarına göre değil. Onun sorumluluğu devlete ve hukuka karşıdır, Allah'a ve vicdanına karşı değil.

Bu gelişmelerin istisnalarının ve onlara karşı direnişlerin olduğunu, özellikle hukuku ilim adamlarının elinde tutmaya ve birtakım eski usullerle devam etmeye teşebbüs eden Suudi Arabistan'da gördük. Ayrıca, bu usulün modern ekonomi ve devlet alanlarındaki izlerini, bu usulleri devre dışı bırakmak için tekrarlanan çabaları ve sonunda kanunlaştırmak için yapılan baskıyı da gördük (Dördüncü Bölüm'de). İran İslâm Cumhuriyeti, bir İslâm Devleti olarak var oluş amacı olan şeriatı, modern hukuk içerisinde kanunlaştırdı ve modern bir adli sistem oluşturdu. Fakat molla sınıfından olan güçlü hâkimlerin bu adımları altüst etmek ve geleneksel usullere geri dönmek için çabalamakta olduklarını gördük. Bunlar onlara daha geniş takdir yetkisi ve keyfi güç sağladı. Şeriatın uygulanması için büyük bir yaygaranın kopartıldığı Mısır'da şeriat taraftarlarından çok azı, kanunlaştırmayı ve modern usulleri geriye döndürmeyi arzulamaktadır. Savunucularının çoğunluğunun hukukçular ve bürokratlar olması dolayısıyla geleneksel biçimlere geri dönmek, onların eğitim, liyakat ve iş imkânlarını ortadan kaldıracaktır.

Altıncı Bölüm'de incelenen modern İran örneği, karmaşık bir toplum içerisindeki modern bir devletin, toprak hukuku alanında şeriatın hükümlerini getirme çabalarında karşılaştığı zorlukları ortaya sermektedir. Günlük ve rutin idaredeki ve düzenlemelerdeki pratik meselelerde yasamanın çok büyük bir kısmının şeriat ile bir alakası yoktur. Sosyal siyaset, refah siyaseti ve aile hukuku gibi şeriatla ilgili konularda fıkhın geleneksel buyrukları siyaset-üretmeyi zorlaştırmıştır. Tarih

içerisinde gelişen fıkıh, iş sözleşmesi örneğinde gördüğümüz gibi büyük oranda, kişiler arası ilişkileri düzenleyen özel hukuktur. Bu nedenle o, temel olarak kamu sorumluluğu ve düzeni hakkında olan kamu siyasetiyle kolaylıkla uyuşmaktadır. Aile meseleleri ve kadının konumu hakkında İslâm devleti eski rejim tarafından gerçekleştirilmiş bütün reformları ilga edip şeriat emirlerini yeniden gerçekleştirmeye başlamıştır. Fakat kısa bir süre sonra, modern bir devletin ihtiyaçlarının ve hassasiyetlerinin zorlaması dolayısıyla ilga edilmiş unsurların çoğu yeniden oluşturulmuştur, fakat fıkıh terminolojisinden alınmış etiketlerle. Siyaset değişikliğinin en dramatik biçimini doğum kontrolü ve aile planlaması alanında görmekteyiz. Cumhuriyet'in başlangıcında Humeyni aile planlamasını, İslâm dışı ve Müslüman nüfusunu sınırlamak için yapılmış emperyalist bir komplo olduğu gerekçesiyle suçladı. 1980'lerin başlarında nüfusun büyük bir hızla artması, siyasette bir değişiklik yapmaya, aile planlaması merkezlerini yeniden oluşturup, göze çarpacak bir surette her birinin iki çocuğu olan mutlu aileleri gösteren posterlerle kamusal bir kampanyaya girişmeye zorladı. Bununla birlikte çok önemli olarak, 1988 yılında Humeyni, Peygamber'in ayrıcalıklarını kullanma yetkisindeki İslâm devletinin, kamu yararı için şeriatın emirlerini durdurabileceğini ifade ettiği meşhur açıklamayı yapmayı gerekli gördü.

Şeriatın modern devletlerdeki ve toplumlardaki uygulaması farklı çıkar grupları tarafından farklı biçimlerde anlaşılmaktadır. Hem radikal İslâmcıların (diğer adıyla 'fundamentalistler') hem de liberal reformcuların, halis kutsal kaynaklar olan Kur'an ve Peygamber'in hadislerine bir dönüş yapmak için fıkhı, onun mantığını ve metodolojisini nasıl aradan çıkarttıklarını gördük. Fakat radikaller ve muhafazakârlar bu kaynakları liberallerden daha farklı bir şekilde okumaktadırlar. Liberaller, kaynakları zaman ve mekân bağlamında okuyarak, tarihsel bir göreceliği benimsemeye eğilimlidirler. Bu doğrultuda Kur'an Allah'ın sözü olduğu için Allah'ın insanlara onların anlayabileceği kavramlarla konuşmuş olduğunu ve onun lafızlarının kendilerine nazil olduğu insanların algı ortamına göre şekillendiğini belirtirler.

Bu şekliyle, biz de kutsal metni kendi kavramlarımızla anlamak ve onu, ruhuna ve murat ettiklerine uygun olarak yorumlamak zorundayız. Radikaller ve muhafazakârlar için böyle bir görecelilik sapkınlıktır ve bunu söyleyen kişiler dinden dönen kişiler olarak cezalandırılmalıdırlar. Öyle ki 1992 yılında Mısırlı Ferec Fuda'nın katledilmesi ve bundan sonraki yıllarda Ebu Zeyd'in zulme uğrayıp sürgüne gönderilmesi bu şekildedir (bkz. Beşinci Bölüm).

Şeriat ve modern dünyada onun uygulanması çağrısı, Dördüncü, Beşinci ve Altıncı Bölümlerde incelediğimiz birkaç bakış açısına dayanan ideolojik-politik mantık ve dinamik tarafından harekete geçirilmektedir. Bu bakış açılarından biri toplumsal muhafazakârlıktır: Ataerkil otoriteyi, onun düzen ve hiyerarşisini yeniden tesis etmek ve kamusal mekân ve kültürel faaliyetin ahlâkileştirilmesini gerçekleştirmek. Bu, günümüzde Mısır İslâmcılığında ve İranlı muhafazakârlar arasında hâkim olan akımdır. Bu durumda şeriat bu otorite arayışının bir ifadesidir. Modern bir ekonominin ve toplumun yapı ve dinamikleri düşünüldüğünde bu, kaybedilen bir savaştır. Hâkim olan ve bununla üst üste gelmiş başka bir bakış açısı ise, kültürel milliyetçilik ve öze uygunluk (otantiklik) arayışıdır. Bu bakış açısına göre İslâm ve şeriat, Müslümanların özüne uygun milli köklerinin işaret taşlarıdır. Mısırlı hukukçunun Dupret'ye dediği gibi (bkz. Beşinci Bölüm) şeriat İslâmî medeniyet projesinin temel bileşenidir ve bu medeniyetin belkemiğidir, o olmaksızın da tüm bina yıkılacak; Müslüman toplumunun Hıristiyan veya Budist toplumlardan bir farkı kalmayacaktır. Müslümanları şeriattan yoksun bırakan sömürgecilik ve onun ardından yaşananlardır ve tam bağımsızlık onu yeniden yürürlüğe koymakla olur. Bunlar kamuya mal olmuş hislerdir ve bütünleşmiş bir İslâm ile eşit şekilde bütünleşmiş –ister Hıristiyan ister seküler olsun– düşman Batının yan yana düşünülmesiyle oluşturulan zıtlık tablosu ortamında ifade edilmiş düşüncelerdir. İslâm dünyasındaki her yozlaşma, dinden uzaklaşma ve modern kültürel ürünler olan kabul görmemiş edebiyat, sinema ve eğlence için Batı hâkimiyeti suçlanmıştır. Tüm bunlar, İslâm'a yabancı olan ve toplumun ve medeniyetin dokusunu zayıflatan bir 'kültürel is-

tila'nın ürünleridirler. Şeriatın uygulanması bu süreçleri ortadan kaldırmak, tersine çevirmek ve ayrıca Müslümanların ayrı ve bağımsız bir medeniyet olarak öze uygunluğunu yeniden gerçekleştirmek için kararlı bir adım olarak görülmüştür. Abdullahi en-Naim gibi liberaller dahi (bkz. Beşinci Bölüm) bir yandan insan haklarının ve demokratik değerlerin korunması için çabalarken, bir yandan da otantiklik ve halka yönelmek adına, bunu şeriat kavramlarıyla yapmaya çalışmaktadırlar.

İran'a dönersek, otoritelerin, bu dini ve toplumsal meziyetleri gerçekleştirmek ve Batı yozlaşmasını kökünden söküp atmak için giriştikleri çabalarının, özellikle nüfusun önemli bir çoğunluğunu oluşturan gençler tarafından büyük ölçüde tutulmadığı ortaya çıkmaktadır. Entelektüellerin ve sanatçıların sansür ve baskıya karşı yaptıkları gibi, bu direniş de bu ülkedeki reformcu kampanyanın ve ona uygun olarak seçim başarısının temelinde yer almaktadır. Mısır'da İslâmlaşma, ahlâkileşme ve sansür için yürütülen kampanya, 'seküler' entelektüellerin çoğunu içeren derin bir şovenizmle kesişmektedir. Bu şovenizm giderek artan bir ölçüde siyasi ve kültürel olarak İslâm'a ve Araplara düşman olarak görülen mitsel, homojen bir Batı aleyhine yönelmiştir. Fakat bu elektrikli atmosferde dahi, özellikle kendilerini tüketim kültürüne ve kişisel özgürlüklere yönelten gençler arasında 'yozlaşma'nın devam ettiği görülmektedir.

Batı ya da dünyanın başka bir yerindeki halkın düşüncesinde şeriat denince akla gelen şeyler birkaç çarpıcı görüntüdür ki bunlar bedensel cezalar, özellikle bir uzvun kesilmesi ve taşlama (recm) cezası, kadınlar üzerinde tesettür ve diğer kısıtlamalar, alkolün ve faizle iş yapmanın yasaklanması vb.'dir. Tarih içerisinde bu unsurların hep aynı şekilde uygulanmadığını, cezaların şeriat mahkemelerinden ziyade idari mahkemeler tarafından hesaplanıp verilmesi yönünde bir eğilim olduğunu gördük. Faiz hakkında ise bilginler büyük bir esneklik göstermiş olup, bazen sabit ve makul miktarlarda faiz içeren sözleşmeler mahkemelerde kabul edilmiştir. Alkol içilmesi, İslâm toplumlarında oldukça yaygındı ve öyle olmaya da devam etmekte olup geniş kapsamlı şiir külliyatında ve edebiyat içerisinde yer almıştır. Modern za-

manlarda ortaya çıkan bir husus olarak siyasi taraftarlık ve bazı devletlerin pratikleri bu unsurların uygulamaya geçmesi hususunda ısrar etmektedir. Bu ısrarın sebebi, sözkonusu hususun, özellikle İslâmlığın ve Batı'dan farklılaşmanın bir işareti ve ayrıca muhalifleri sindirmenin bir aracı olarak görülmesidir. İronik olan şudur ki, sözde Kur'ani cezalar yorumcular tarafından 'ortaçağa ait' olarak tanımlanmakta iken, aslında ortaçağdaki hukukçular ve hâkimlerin onların uygulanması hususunda çok büyük kısıtlama getirmiş olmalarıdır. Modern diktatörler ise bu cezalarla, dini meşruiyetin bir işareti olarak gösteriş yapmaktadırlar.

Terimler Sözlüğü-Lugatçe*

Ayan (*a'yan*): Toplumun ileri gelenleri. Halkın gözünde, soy, zeka, itibar vb. bakımlardan öne çıkmış kişilerin -özellikle ilk dönemlerde- ayrıca bir sosyal örgütlenmeye gitmeden tabii olarak oluşturdukları seçkinler grubu.

Ahval-i şahsiye: Şahsın hukuku, aile hukuku ve miras hukuku gibi alanları kapsayan hukuk alanı.

Beyat (*bey'a*): Toplumun önde gelenleri tarafından yapıldığında devlet başkanının seçilmesi ve göreve atanması; diğer halk tarafından yapıldığında ise devlet başkanına bağlılık taahhüdü anlamına gelen ve genellikle devlet başkanı ile el sıkışma şeklinde gerçekleşen siyasi bir sözleşme.

Cizye: İslâm ülkesinde vatandaş konumunda bulunan gayri Müslimlerden alınan kişisel vergi (baş vergisi).

Diyet: İslâm hukukunda bir öldürme ya da yaralama fiilinde belirli şartlar altında mağdura ya da yakınlarına ödenen maddi bedel.

Fakih: Fıkıh bilgini, müçtehit İslâm hukukçusu.

Farz-ı kifaye: Bir kısım insanların tüm toplum adına yerine getirdiğinde toplumun diğer fertlerinin üzerinden sorumluluğun kalktığı farz türü. Mesela dini ve hukuki meselelerin çözümünde içtihatta bulunma farz-ı kifaye olup, fıkıh bilginlerinin içtihadıyla bu farz toplum adına yerine getirilmiş olur.

Fer': Dini kutsal metinler (*nass*) tarafından çözümü belirtilmemiş olup, hükmü bilinen bir meseleye (*asl*) kıyas yoluyla benzetilerek çözüme kavuşturulan yeni mesele.

Fetva: Fakihin genellikle kendisine yöneltilen özel bir fıkhi soruya cevap olarak bu meselenin hükmünü bildirmesi.

Fıkıh: İbadet alanını da kapsayacak şekilde İslâm hukuku, İslâm hukukuyla ilgili hükümlerin toplamı.

Gaybet (kayıplık) dönemi: Şii inancında on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin ortadan kaybolduğu 873 (H. 260) tarihinden itibaren başlayıp bu imamın yeniden ortaya çıkacağı ana kadar devam edecek dönem.

Had cezası (*had*, ç. *hudûd*): Temel dini kaynaklarda cezası belirlenmiş ve doğrudan kamu menfaatine (Allah haklarına) yönelik olarak işlenmiş suçlar.

Harac: Genel anlamıyla toprak vergisi; dar anlamıyla ise gayri Müslim va-

(*) Bu terimler sözlüğü, kitabın İslami ilimler, Osmanlı tarihi vb. alanlarda pek çok terim içermesi sebebiyle okuyucuya yardımcı olmak için, eserin İngilizce orijinalinde bulunan terimler sözlüğünün Türkçe okuyucuya göre uyarlanmasıyla hazırlanmıştır. Metin içerisinde tanımlansa da özellik arz eden bazı terimler, daha kolay ulaşılabilmesi ve daha anlaşılır bir şekilde sunulması için bu sözlüğe alınmıştır – Hasan Hacak.

tandaşların elinde bulunan topraklardan alınan toprak vergisi.

Hariciler (ç. *havaric*): Hz. Âli zamanında meşru devlet otoritesine baş kaldıran, günah işlemenin dinden çıkma anlamına geldiği gibi aşırı dini ve siyasi görüşleri olan ilk İslâmi fırkalardan biri.

Meclis-i Hibregan (Uzmanlar Heyeti, Hibregan Meclisi): Modern İran'da dini lideri (rehber) seçmek ve denetlemekle görevli meclis.

Hisbe, ihtisab: İyiliği emretmek, kötülüğü engellemek ilkesinden hareketle İslâm tarihinde kamu düzenini sağlama ve genel ahlakı koruma vazifesini yüklenmiş, müessese. İhtisap memuruna muhtesib denilir.

Hul', *muhâlea*: Kadının kocasıyla anlaşarak ona maddi bir bedel vermesi karşılığında evliliğe son verilmesi.

Humus: Şii Müslüman fertler tarafından seçilmiş müçtehide servetin "beşte bir"i üzerinden ödenen dini vergi. Zekâtın dışında bir ödeme olan ve önemli bir yekun teşkil eden humusun Sünni dünyada tam bir karşılığı yoktur.

İcma: Fıkıh bilginlerinin tümünün bir konuda fikir birliği içinde olmaları, konsensüs.

İddet: Kocası vefat eden ya da evliliği başka bir yolla sona eren bir kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre.

İftâ: Fetva verme işlemi.

İmam-ı zaman (imamü'z-zaman): Şia'da tüm zamanların imamı anlamına gelen ve gaybet halindeki imamı gösteren bir sıfat.

İsnad: Hadisleri rivayet eden ravilerin oluşturduğu halka.

İstihsan: Fıkıhta değişik dayanaklar kullanarak, kıyas yoluyla varılan bir hükümden ya da genel bir prensipten vazgeçerek hüküm vermek.

Kazasker: "asker"lerin ve bazı devlet memurlarının şer'i ve hukuki davalarına bakan, şeyhülislâmdan sonra gelen en büyük kadılık makamı.

Kazuistik/meseleci yöntem (*casuistry*): Soyut ve genel kurallardan hareket etmek yerine daha çok tekil meseleler üzerinden hukuk üreten ve bu sebeple çoğu zaman varsayımsal olayların çokluğu ile göze çarpan hukuk yazım yöntemi.

Kıyas: Fıkıhta, temel kaynaklarda (Kuran ve sünnet) hükmü açık olarak belirlenmemiş konuların bu kaynaklarda benzerlerinin tespit edilmesi suretiyle analojik bir akıl yürütme yoluyla çözülmesi işlemi.

Makasıd: İslâm hukukunun tikel hükümlerinin arkasında yatan tümel gayeler.

Maslahat: Genellikle kamu faydası anlamına gelir ve hakkında hüküm bulunmayan fıkhi meselelerin çözümünde dikkate alınan bir ilkedir.

Merci-i taklit (merce-i taklit de denir): Şiada her bir müslümanın dini hayatında takip ve taklit edeceği müçtehit imam, taklit mercii. Ayrıca Şii mollalık hiyerarşisinde bu seviyeyi gösteren en yüksek seviye.

Mevleviyet: Osmanlılarda özellikle eyalet kadılığı gibi büyük kadılık makamını ifade eden bir terim.

Mezalim: İslâm devletlerinde doğrudan devlet başkanı ya da görevlendireceği vekilleri tarafından yönetilen en yüksek idari-adli yargı ve denetleme kurumu. Bu kurum vatandaşların belirli özel alanlardaki şikâyetlerini de hükme bağlardı.

Mihne: Soruşturma ve eziyet anlamına gelmekle birlikte özellikle Ahmet b. Hanbel'in Abbasiler döneminde Kuran'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki görüşleri dolayısıyla yaşadığı eziyet ve baskı.

Miri arazi: Mülkiyeti devlete ait arazi.

Muamelât: Fıkhın ana kısımlarından biri olup medeni ilişki ve işlemleri içerir. Özellikle medeni hukuk terimiyle benzerdir.

Muhtesip: Hisbe görevini yapan kişi.

Nizamiye: 19. yüzyılda Osmanlıda dini olanlardan ayrı olmak üzere kurulan bazı okul ve mahkemelere verilen isim.

Örfi hukuk: Osmanlı hukukunda ceza hukuku ve kamu hukuku gibi alanlarda, çoğunlukla fıkıh eserlerinin boşluklarını dolduracak tarzda devlet tarafından çıkarılan kanunname ve düzenlemelerden oluşan hukuk.

Öşür (*öşr*): Kural olarak Müslümanlara uygulanan, çoğunlukla onda bir oranındaki arazi ve ürün vergisi.

Rey (*re'y*): Fıkhi çözümler üretirken, kutsal metinleri doğrudan kaynak olarak kullanmaktan çok ağırlıklı olarak akıl yürütme yöntemlerini kullanarak hüküm verme.

Şerh: Dini ve hukuki metinleri açıklama ve yorumlama amacıyla yazılmış literatürün genel adı.

Şeyhülislâm: Osmanlı sarayında din adamları sınıfının en üst rütbesi, İstanbul müftüsü.

Şühûd (*udûl, Şühûdu'l-hal*): Fıkıh tarihinde değişik uygulamaları görülmekle birlikte mahkemelerde bir tür jüri ve kadrolu şahit görevini yapan güvenilir mahkeme memurları.

Şûra: Danışma. Genellikle yöneticilerin yönetilenlere danışması anlamına kullanılır.

Şûrâ-yı Nigehban-ı Kanun-i Esasî: Modern İran'da parlamentodan geçen kanunların şeriata uygunluğunu denetleyen Anayasayı Koruma Şurası.

Taklit: Bir kişinin dini konularda öne çıkan büyük müçtehitlerden birinin görüşlerini benimsemesi.

Tazir (*ta'zîr*): İslâm hukukunda kısas ve had cezalarının dışında kalıp hakimin takdir yetkisine bırakılmış olan cezaların genel adı.

Tezkiye ve tecrih: Hadis rivayetinde bulunan ravinin güvenilirlik açısından durumunun iyi olduğunun belirtilmesine tezkiye (aklama); güvenilmez ya da sorunlu olduğunun belirtilmesine de cerh ya da tercih (lekeleme) denir.

Udûl: bkz. Şühûd

Usul-i fıkıh: İslâm hukukunun metodu, felsefi esasları vb.'nin incelendiği teorik hukuk ilmi.

Vehhabi: Muhammed b. Abdulvehhab tarafından 18. yüzyılda kurulan, katı bir Hanbelilik özelliği taşıyan ve bugünkü Suudi Arabistan'da resmen benimsenmiş mezhep.

Velayet-i fakih: Ayetullah Humeyni'ye ait olup, devlet yönetiminin başında, kayıp imam adına ehil olan bir fakihin bulunması gerektiğini, yönetim işinin sadece fakihin yetki alanında bulunduğunu savunan teori.

Veliyyülemr: Siyasal otoriteyi elinde bulunduran kişi.

Zeydi: Hz. Ali'den önceki ilk üç halifenin de hilafetini meşru görmesi gibi inanç ve fıkhi bakımdan bir çok hususta Sünniliğe oldukça yakın, önemli bir Şia kolu olup kurucusu Zeyd b. Ali'dir (ö.H. 122/ M. 740)

Zimmi: Yetkili makamlarının izni ile İslâm ülkesine girmiş, vatandaş olarak burada yaşama hakkı olan gayri Müslim.

Kaynakça

Abdo, Geneive, *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Abdul-Fattah, Nabil, *Al-Nass wal-Risas* Dar al-Nahar, Beyrut, 1997.

Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1982.

—, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, I. B. Tauris, Londra, 1993.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, Albany NY, 1980.

Algar, Hamid, *Religion and the State in Iran, 1785-1906*, University of California Press, Berkeley CA, 1969.

Amin, Hussain Ahmad, *Hawl al-Da'wa ila Tatbiq al-Shari'a al-Islamiyya* Madbuli, Kahire, 1987.

Amin, Quasim, *Tahrir al-Mar'a*, yayıncı belirsiz, Kahire, 1899.

Amnesty International, *Iran: A legal system that fails to protect freedom of expression and association*, MDE 13/045/2001, Al-index, 2001.

An-Na'im, Abdullahi Ahmad, *Towards on Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, New york.

Anderson, J. N. D., *Law Reform in the muslim World*, Athlone Press, Londra, 1976.

Arberry, Arthur, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning To 1890*, Chicago University Press, Chicago II, 1984.

Asad, Talal, *Thinking about Secularism and law in Egypt*, ISIM, Leiden, 2001.

Baer, Gabriel, "Tanzimat in Egypt the Penal Code", G. Baer, *Studies in the Social History of Moden Egypt*, University of Chicago Press, Chicago II, 1969, 109-32.

Balz, Killian, "Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: The Abu Zayd Case", *Die Welt des Islams*, 37: 135-55, 1997.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst, Londra, 1964/1998 (*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi, İstanbul, 2006).

Birge, J. K., *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac, Londra, 1937 (*Bektaşilik Tarihi*, Ant, İstanbul, 1991).

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu, Reports on the situation of human rights in the Islamic Republic of Iran: E/CN/1993/41; A/49/514 1994;

E/CN.4/1996/59; E/CN.4/1997/63, A/52/475 1997; E/CN.4/1998/59; E/CN.4/1999/32; A/54/365 1999; A/55/150 2000; Report by the Special Representative, Ocak 2001 ve Ağustos 2001.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2001.

Boroujerdi, Mehrzad, "The encounter of post-revolutionary thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transformation in the Middle East*, Brill, Leiden, 1994.

Botiveau, Bernard, "Contemporary Reinterpretation of Islamic Lawe: the Case of Egypt", Chibli Mallat (der.), *Islam and Public Law*, Graham and Trotman, Londra, 1993b, 261-77.

—, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes: Mutations: des systemes juridiques du Moyen-Orient*, Karthala-IREMAM, Paris ve Aix-en-Provente, 1993a.

Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Calder, Norman, *Studies in Early Islamic Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Chambers, R. L., "The Ottoman Ulama and the Tanzimat", Nikkie Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, University of California Press, Berkeley CA, 1978.

Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1990.

Cole, Juan, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1993.

Cooper, John, "The limits of the sacred: the epistemology of Abd al-Karim Soroush", John Cooper, Ron Nettler ve Mohamed Mahmoud (der.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Repond*, I. B. Tauris, Londra, 1998.

Crone, Patrica ve Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Crone, Patricia, *Slaves on Horses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Davison, Andrew, "Secularization and Modernization in Turkey: the Ideas of Ziya Gökalp", *Economy and Society*, 1995, 24: 2.

Davison, Roderick, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Gordian Press, New York, 1973 (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Agora, İstanbul, 2005).

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B. Tauris, Londra, 1998 (*İktida-*

rın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909, İstanbul, Yapı Kredi, 2002).

Dupret, Baudoin, "Entre le droit et la loi: Le juge et le jeu de la normalisation islamique du droit positif", *Droit et Culture*, 1995, 30: 48-64.

—, *Au nom de quel droit*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2000.

Ehteshami, Anoushirvan, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Routledge, Londra, 1995.

El-Nahal, Galal, H., *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Bibliotecha Islammica, Minneapolis MN and Chicago II, 1979.

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought: The Response of Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, Macmillan, Londra, 1982.

Faroqhi, Suraiya, Bruce McGowan, Donald Quataert ve Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two 1600-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: the Religion of Rabelais*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1982.

Fischer, M. M. J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1980.

Fuda, Farag, *Al-Haqiqa al-Gha'iba* (The Absent Truth), Dar al-Fikr, Kahire, 1986.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

—, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londra, 1992 [*Postmodernizm İslam ve Us*, Adana: Ümit, 1994].

Gibb, H. A. R. ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, c.1, Bölüm I (1950) ve II (1957), Oxford University Press, Oxford, 1950-57.

Gibb, H. A. R., *Mohammadanism*, Oxford University Press, Londra, 1962b.

—, *Studies in the Civilaziton of Islam*, Stanford J. Shaw ve William R. Polk (der.), Routledge, Londra, 1962a (*İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Endülüs, İstanbul).

Goldziher Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori, Princeton University Press, Princeton NJ, 1910-1981.

Gutas, Dimitri, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic: Philosophy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 29, 1: 5-26.

Hallaq, Wael, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 2001, 8: 1: 1-26.

—, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence", *IJMES*, 1993, 25: 587-605.

—, "Was the Gate of Ijtihad Closed", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 1984, 16: 1: 3,41.

—, *A History of Islamic: Legal Theories: an introduction to Sunni usul of-fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm, Londra, 1986.

Heyd, Uriel, "The Ottoman Ulama and Westernization in the time of Selim II and Mahmud II", U. Heyd (der.), *Studies in Islamic History*, Magnus Press, Kudüs, 1961.

—, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1973.

Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (*Milletler ve Milliyetçilik: 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, Ayrıntı, İstanbul, 1995).

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (*Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan, İstanbul, 1994).

—, "Ottoman Reforms and the Politics of Notables", W. R. Polk ve R. I. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago University Press, 1968, 48-61.

Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: the Islamic: Legal Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997 (*Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, Tarih Vakfı, İstanbul, 2004).

İnalcık, Halil, "Islamization of Ottoman law on land and land tax", *Essays in Ottoman History*, Eren, İstanbul, 1998, 155-72.

—, "Suleiman the lawgiver and Ottoman Law", *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy, Collected Studies*, Varorum Reprints, Londra, 1978.

—, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire Cilt I, 1300-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

—, *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1973 (*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Yapı Kredi, İstanbul, 2003).

Irwin, Robert, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluke Sultanate 1250-1382*, Croom Helm, Londra, 1986.

Johansen, Baber, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent", C. Mallat (der.), *Islam and Public Law*, Graham and Trotman, Londra, 1993, 29-48.

—, *The Islamic Law on Land Tax: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanfite Legal Literature of the Mamluke and Ottoman Periods*, Croom Helm, Londra, 1988.

Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley CA, 1995.

Kassem, May, *In the Guise of Democracy: Governance in Contemporary Egypt*, Ithaca Press, Reading, 1999.

Kazemi, Ferhad, "The Fed'iyan-e Islam: Fanaticsm, Politics and Terror", Said Amir Arjomand (der.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, State University of New York Press, Albany NY, 1984.

Keddie, Nikki, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", N. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, University of California Press, Berkeley CA, 1972.

—, *Religion and Rebellion In Iran: the Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, Cass, Londra, 1966.

—, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven CT, 1981.

Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Croom Helm, Londra, 1981.

—, *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londra, 1986.

Kepel, Giles, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Al-Saqi, Londra, 1985 (*Peygamber ve Firavun*, Çizgi, İstanbul, 1992).

Kerr, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley CA, 1966.

Kienle, Eberhard, *A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt*, I. B. Tauris, Londra, 2001.

Laoust, Henri, "La pensee et l'action politique de al-Matwardi (974-1058), *Revue d'Etudes Islamiques*, 1968, XXXVI.

—, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmad b. Taimiya*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Kahire, 1939.

Lapidus, Ira, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1967.

Mallat, Chibli (der.), *Islam and Public Law*, Graham and Trotman, Londra, 1993b.

—, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sader, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993a.

Marcus, Abraham, *The Middle East on the Even of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, Columbia University Press, New York, 1989.

Mardin, Şerif, *The Geneis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1962 (*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1996).

—, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany NY, 1989 (*Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim, İstanbul, 1992).

Marsot, A. L., *Egypt in the Reign of Mohammad Ali*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Martin, Venessa, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, I. B. Tauris, Londra, 1989.

Masud, Mohammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, İslamic Research Institute, İslamabad, 1995.

Matin-asgari, Afshin, "Abdolkarim Soroush and Secularization of Islamic Thought in Iran", *Iranian Studies*, 1997, 30: 1-2, 95-115.

Memon, Muhammad Umar, *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion*, Mouton, The Hague, 1976.

Mernissi, Fatima, *The veil and the Male Elite: Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Addison-Wesley, New York, 1991.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and history in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley CA, 1993.

Mikhail, Hanna, *Politics and Revelation: Mawardi and After*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1995.

Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran*, I. B. Tauris, Londra, 2000a.

—, *Marriage on Trial: a Study of Islamic: Family Law*, I. B. Tauris, Londra, 2000b.

Mitchell, Richard P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Mitchell, Tim, *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Moin, Baqer, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, I. B. Tauris, Londra, 1999.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Penguin, Harmondsworth, 1987 (*Peygamberin Hırkası: İran'da Din ve Politika Bilgi ve Güç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2003).

Murphy, Julian, *An Analysis of the Writings of Mohammad Sa'id al-'Ashmawi and Their Significance within Contemporary Islamic Thought*, DPhil thesis, St Catherine's College, Oxford, 2001.

Mustafa, Hala, *Al-Dawla wal-Harakat al-Islamiya al-Mu'aridha: bayna al-muhadana wal-muwajaha fi ahdai al-Salat wa-Mubarak (The State and the Islamic Movements of Opposition: Between Trace and Confrontation, Under Sadat and Mubarak)*, al-Mahrousa, Kahire, 1995.

Nawawi, Muhyi al-Din al-, *Minhaj al-Talibin*, çev. E. C. Howard, *A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, Thacker and Co., Londra, 1914.

Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1921.

Paidar, Parvin, *Women and the Political Proces in Twentieth Century Iran*, Camb-

ridge University Press, Cambridge, 1995.
Patton, Walter M, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Brill, Leiden, 1897.
Peters, Rudolph, "Islamic and Secular Criminal Law in Nineteenth Century Egypt: the Role nd Fanction of the Qadi", *Islamic Law and Society*, 1997, 4, 1: 70-90.
Quataert, Donald, "The Age of Reforms, 1812-1914", Suraiya Faroqhi, Bruce Mcgowan Donald Quataert ve Şevket Pamuk (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Cilt II, 1600-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 759-943.
—, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 (*Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, İletişim, İstanbul, 2004).
Qutb, Sayid, *Ma'alim fil-Tariq (Landmarks Along the Path)*, Dar al-Shuruq, Kahire, 1980.
Rosen, Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law and Culture in an Islamic Society* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1953.
Schirazi, Asghar, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, çev. John O'Kane, I. B. Tauris, Londra, 1997.
Shepard, William E., "Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi and the Application of the Shari'a in Egypt", *IJMES*, 1996, 28: 39-58.
Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, New Haven CT, 1985.
Skovgaard-Petersen, Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of Dur al-Ifta*, Brill, Leiden, 1997.
Tapper Richard (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular Society*, I. B. Tauris, Londra, 1991 (*Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Sarmal, İstanbul, 1993).
Tyan, Emile, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d l'Islam*, Brill, Leiden, 1960.
Van Leeuwen, Richard, *Waafs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascas*, Brill, Leiden, 1999.
Vogel, Frank, *Islamic: Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Brill, Leiden, 2000.
Wardi, Ali, *Wa"az al-Salatin*, yayıncı belirsiz, Bağdat, 1954.
Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1973.
Weber, Max, *Max Weber on Law in Economy and Society*, çev. Edward Shils ve Max Rheinstein (der.), Max Rheinstein, Simon and Schuster, New York, 1954.

Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, I. B. Tauris, Londra, 1993 (*İslâm, Halk ve Devlet*, İletişim, İstanbul, 1994).

—, "Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam", *Economy and Society*, 1995, 24: 2.

—, "Turkish Islam and National Identity", *Middle East Report*, 1996, 199, 26: 2: 10-15.

Dizin

1906 Anayasa Devrimi 288
1979 İran Devrimi 5, 288
A Distance in a Man's Mind 258
Abbas İbn Said (Kahire kadısı) 30
Abbasi
  devrimi 134
  halifeliği 70
  kaynakları 68
Abbasiler 12, 39, 68, 69, 121, 123, 124, 126, 131, 132, 134, 136, 147, 160
  dönemi 69, 86
Abdülaziz b. Yahya el-Medeni 34, 35
Abdülaziz es-Suud 241
Abdülhamid (Sultan) 195, 198, 204, 210, 211, 214, 216-223, 244, 252
  rejimi 221
Abdülhamidçi otokrasi 198
Abdülkadir Geylanî 60
Abdülkerim Suruş 334
Abdullah Bin Yusuf 49
Abdullahi en-Naim 274, 280, 348
Abdurrâzık vakası 244
Abidin bölgesi 266
Abrahamian, E. 290, 297, 298, 303, 305
Adalet Bakanlığı 199, 210, 243, 264, 297
adalethane 290
adaletsizlik 8, 77, 85, 89
Adem 59
Aden (güney Yemen) 54
Afgani 223
Afganistan 321
Ağa Han 127
ahîlik/kardeşlik 165
ahlâki
  otorite 229, 282
  suçlar 92
Ahmet Cevdet Paşa 208
ahval-i şahsiye 99, 114, 209, 210, 230, 236-238, 249, 265, 267, 269, 280, 319, 339
aile hukuku 5, 111, 193, 199, 211, 229, 230, 232, 250, 260, 264, 297, 313, 321, 334, 345
Aile Mahkemeleri 313, 322
Aileyi Koruma Kanunu 234, 319, 320
Aileyi Koruma Mahkemeleri 319
Ak Devrim 300
akılcılar 40
aktarıcı (râvî) 48, 49
Alevilik 13, 41
Ali (İmam) 121, 335
Ali er-Rıza (imam) 139
Ali Paşa 200, 208, 214
Ali Şeriatî 302
Ali taraftarları 12, 121, 122
Ali tutkusu 169
Allah inancı 61
Altınordu 12
Ameriak Birleşik Devletleri (ABD) 84, 241, 260, 299, 301, 302
Anabaptisler 62
Anadolu Alevileri 219
Anadolu Kazaskeri 103, 179
Analoji (kıyas) 19, 26
anarşi 158, 268, 304
Anayasa Devrimi 214, 292
Anayasal Devrim 290, 339

anayasal ideoloji 222
Anayasayı Koruma Şurası (Şura-yi Nigehban-ı Kanûn-i Esasî) 309
Anglikan piskoposu 266
anti-emperyalist
  mücadele 281
  tema 301
anti-emperyalizm 301
Arabistan 24, 29, 31, 218, 220, 232, 240, 241, 277
Arap 10, 12, 20, 41, 47, 54, 106, 133-135, 138, 144, 145, 188, 197, 220, 221, 234, 236, 237, 254, 281, 287
  askerleri 133, 134
  grupları 133
  hilafeti 144
  hukukçu 254
  medeniyeti 221
  sosyalizmi 281
  vilayetleri 188, 197
Arapça 46, 140, 149, 165, 174, 303
Araplar 31, 133, 219
arazi mülkiyeti 108, 176
Aristo mantığı 52
aristokrasi 103, 135, 293
Aşmavî 228, 276, 278, 279
ataerkil normlar 280
Atatürk 164, 210, 211, 229, 230, 292, 293
Avrupa 4, 9, 13, 54, 73, 75, 81, 83, 99, 103, 110, 114, 127, 169, 180, 181, 187, 194-198, 201, 203, 205, 206, 208, 209, 211-213, 215, 217, 218, 221-224, 229, 230, 242, 244, 250, 253, 254, 261, 274, 289-291, 293, 296, 337, 340
  bankaları 290
  denetimi 54, 221
  modelleri 198, 213, 224, 250, 296
  pozitif hukuku 261
  -lı banker 221
Avusturya 218
Avusturya-Macaristan 204
aydınlanma [işrak] 60, 62, 63
Ayetullah Keşhani 298

Baber, J. 44
Bab-ı Âli (Yüce Divan) 76, 110
Babil 20
Bağdat 12, 35, 39, 55, 60, 70, 81, 82, 129, 137, 138, 140, 142, 151, 185
Bağdatlı et-Tennûhî 80
Bağımsız Subaylar Rejimi 259
Balkan vilayetleri 197
Barolar Birliği 313
Baş Hanefi müftüsü 102
Baş Şeyh (Rektör) 256
Basın Mahkemeleri 330
Baş-literalist 138
Basra 39, 133, 138
Basrî 30
Batı Hukuku 21
Batılı çevreler 262
Baybars 71, 155, 156
bedeni cezalar 94, 325, 344
Befki, Ayetullah 293
Beheşti, Ayetullah 316
Bektaşi 63, 167, 183
  ritüeli 167
Berkes, N. 194, 198, 199, 203, 206-211, 215-217, 220-222
Berlin-Bağdat demiryolu hattı 221
Bermekîler 135
Beyazıt II. 100, 171, 173, 183
bireysel adalet 29
Birge, H. K. 167
birincil otoriter kaynak 48
Birleşmiş Milletler 311, 313, 314, 324-326

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu 311, 325
Birleşmiş Milletler Özel Temsilcisi 326
Birleşmiş Milletler raporu 313, 314
Birleşmiş Milletler Uluslararası İnsan Hakları ve Genel Af Raporları 313
Bizans 29, 79, 128
boşama 56, 57, 237, 268, 269, 319, 322
boşanma 55, 56, 58, 114, 230, 231, 233, 237, 238, 268-270, 295, 319-322
Bowen, H. 78, 83, 89, 98-106, 108, 180, 181
Budist 274, 347
Buharî 50
bürokratikleşme 35, 87, 91, 170, 202, 256
Bursa 98, 100, 173
Burucerdi, Ayetullah 294, 298, 299, 300
Buveyhiler 12
  hanedanlığı 80

cami 97, 99, 101, 109, 166, 169, 179
  görevlileri 97, 101, 169
Calder, N. 19, 31-39, 51
Cebrail (melek) 23, 46
Celaleddin Devvani 208
Cemaat-i İslâmiyye 257
Cengiz Han 151, 170
Cevdet Paşa 208, 209
ceza
  davası 94
  hukuku 89, 92, 94, 114, 163, 170, 176, 177, 182, 207, 211, 239, 244, 250, 261, 263, 264, 276, 295, 296, 325
cezai yaptırımlar 93
CIA 298
Cihan 233, 237, 238, 260, 264, 268, 269
  değişiklikleri 264, 269
  kanunu 238, 260
cinayet 42, 92, 178
Comte, A. 224
Crone, P. 24, 119-125, 127, 133, 186, 187, 189
Cumhuriyet 222, 257, 307, 310, 312, 314, 326, 329, 337, 346
çağdaş Fransız düşüncesi 224
Çivizade (Kazasker) 174

Deringil, S. 218
derviş tekkeleri 107, 167, 174
devlet
  başkanı 91, 238, 251, 252, 257, 264, 269, 304, 310
  daireleri 88
  sansürü ve denetimi 222
  sosyalizmi 259
devlet-toplum ilişkileri 128
devrim 312, 315-317, 321, 323, 325, 330, 331, 332, 340
Devrim Konseyi 315, 317
Devrim Mahkemeleri 312, 325, 330
Devrim ve İslâm Cumhuriyeti 331
din
  adamı 10, 62, 103, 157, 201, 306, 307, 317, 329, 335
  adamları sınıfı 99, 173, 294, 300, 307, 308, 313, 319, 330, 331, 337
  merkezli bakış tarzı 127
dini
  fundamentalistler 40
  heterodoksi 221
  kaynaklar 8, 26, 29, 39, 40, 187, 216, 253, 271, 275
  liberalizm 228
  meşrulaştırma 103

dini-hukuki düşünce 227
divan 105, 176
Divan-ı Ahkâm-ı Adliye 198, 199, 208
Divan-ı Def-i Mezalim 208
diyet 42, 93, 178, 207, 211, 324
doktrin 21
Dupret, B. 266, 267, 274, 347
Durkheim, E. 224

Ebu Cafer 132
Ebu Davud 50, 70
Ebu Duad 139, 141
Ebu el-Hasan İbnu'l-Fu 87
Ebu Hanife 30, 32, 36, 132
Ebu Hureyre 51
Ebu İshak eş-Şatıbi 27
Ebu Leyla 30
Ebu Musa el-Eşari 68
Ebu Neves 135
Ebu Said ibn Ebi'l-Hayr 61
Ebu Şücâ 54
Ebu Yusuf (Hanefi) 35, 51, 68-70, 79, 86, 124, 132, 133, 138
Ebu Zeyd 95, 266, 267, 347
Ebubekir 11, 82, 277
Ebu-l Kahir 49
Ebu-Zeyd 265
Edirne 98, 100
Eğitim Bakanlığı 251
ehl-i beyt 166
ehl-i hadis 40
ehl-i hal 222
ehl-i rey 36, 39, 40
el-Muhallebi (Vezir) 81
el-Ahkâm es-Sultaniyye 148
el-Emin 137
el-Hilli 144, 157
el-İslâmbuli, Halit 273
el-Mansur 69, 124
el-Mehdi (Abbasi Halifesi) 124
el-Menbicî 156
el-Minhâc 53
el-Mu'tasım (Halife) 140, 141,
el-Mütevekkil 141, 142
Emevî
  devleti 133
  halifeleri 122, 123
  Hanedanı 30
  iktidarı 134
  pratiği 122
Emevîler (Sufyaniler) 12, 30, 67, 68, 92, 121, 122, 131, 160
  dönemi 30, 67, 92
Emîrler (prensler) 152
emr-i bi'l-maruf 94
Endülüs 35, 129
er-Rıza (Şii imamı) 136
Ermeni 201
  Protestanları 201
Eşariler 225
Eski Ahit 22
eş-Şeybani 33
et-talak li'z-zarar 237
et-Turabi 227
evkaf (vakıflar) 78, 107, 152
evliya 59, 156
Eyyubi yönetimi 150
Ezher Şeyhi (rektör) 258
Ezher Üniversitesi 102, 212, 213, 251-253, 255-259, 264, 265, 268, 270

Fars 12, 29, 69, 134, 146, 218
  aristokrasisi 134
  pratikleri 29
Farsça 174, 303
farz-ı kifaye 42
Fas 60, 113, 114
  devleti 114
Fatımiler 12, 13, 71
  dönemi 71

Fayda Konseyi 318, 327, 328
Fazlullah Nuri 291
Fedayan-ı İslâm 298
Fehmi Hüveydi 280
feminist 238, 268, 270
  çevreler 238, 270
fetva 36, 98, 105, 173, 179, 182, 256-259, 302, 331
Fetva ve Yasama Kurulu 259
fetvahane 98
Feyyum 268
fıkhî hükümler 39, 125
fıkıh 3, 19, 21, 26, 28, 29, 39, 42, 45, 47, 48, 52, 53, 64, 68, 71, 78, 116, 123, 125, 129, 134, 138, 160, 163, 181, 210, 213, 225-227, 234, 243, 244, 253, 255, 263, 271, 275, 276, 279, 287, 297, 311, 322, 333-336, 338, 344, 345, 346
  bilginleri 71
  kitapları 26, 78
  literatürü 39
Firavun 273
Fransa 81, 194, 217, 302
Fransız hukuku 206, 279, 296
Frenk prenslikleri 151
Frenkler 209
Fuad (Kral) 232, 244
Fuat Paşa 200, 214
Fuda, Ferec 275, 347
fuhuş 97
fukaha 35, 124, 132, 279
fundamentalistler 42, 346
fundamentalizm 20, 305

Galata 168, 184
garnizon şehirleri 30, 133, 134
Gazali 27, 40, 52, 85, 86, 129, 146, 147, 335
gelenekçiler 41
Gellner, E. 6, 127, 142, 186-189
Genç Osmanlılar 214, 215, 223, 224
Genel Af Raporları 313
Genel Mahkemeler 312, 314, 321
Geylani ailesi 60
Gibb, H. A. R. 49, 50, 78, 83, 89, 98-106, 108, 120, 147, 148, 180, 181, 186
Gizli İmam 291, 303
Gökalp, Ziya 224
Goldziher, I. 24, 25, 124, 131, 132
güçler ayrılığı 71
Gulpayegânî, Ayetullah 307, 339
Gurab 266, 267

Habsburg 184, 204
habûs 107
hac 5, 20, 55, 120
had 27, 77, 250, 262, 267
hadis 29-32, 36, 37, 40, 48-51, 124, 125, 131, 138, 225, 278, 336
Halep 83, 100, 105, 111-113, 150, 151, 220
  kadı mahkemesi 113
  mahkemeleri 105
halife kavramı 12, 120
Halkın Mücahitleri 302
Hallaq, W. 23-28, 30-33, 38, 40, 42, 43, 225-228
Halvetiler 166
Hama 154
Hamaney (Cumhurbaşkanı) 310, 327, 329, 340
hamilik ve nüfuz ağları 109
Hanbel, Ahmet İbn 138
Hanbeli 8, 42, 51, 83, 130, 149, 150, 154, 235, 239, 241
Hanbeliler 42, 154
Hanedanlık 78

Hanefi
başkadısı 103
ekolü 51
hukuku 44, 148, 175, 182
kadısı 76, 103, 155
mezhebi 110, 182, 220
müftîsi 105
Hanefilik-Sünnilik 169
harem ağası 108
Hariciler 50, 145, 158
Harran 149
Harun er-Reşid 132, 134
Haşim el-Bekri (Mısır Kadısı) 82
Hatt-ı Hümayun 200, 202-204
Helenistik ve Doğulu gelenekler 39
heretik uygulama 155
Heyd, U. 176
Hicaz 31, 220, 240, 242
Hindistan 12, 126, 219, 295, 339
Müslümanları 219
Hinds, M. 24, 119-125, 127, 132
Hint adaları 53
Hıristiyan 10, 49, 68, 97, 164, 169, 171, 181, 200, 201, 204, 205, 215, 218, 219, 347
birliği 219
Hıristiyanlık 62, 187, 198, 310
hırsızlık 92
hisbe (zabıta) 80, 94, 95, 259, 265, 266
hizipsel bağlılık 152
Howard, E. C. 54
Hourani, A. 188
hududullah 95
hukuk
ekolleri (mezahib) 35
ilmi 3, 21, 30, 35, 95
metodolojisi 40, 227, 229
teorisi 21, 43, 160
hukukçu (fakih) 49, 129
hukuki
formlar 113
yozlaşma 83
hukuktaki Sünnilik 40
Hükümdarın iradesi 88
Hülagu 151
Humeyni, Ayetullah (İmam) 5, 6, 15, 28, 157, 292, 294, 298-308, 310, 311, 315, 318, 319, 326-329, 331, 332, 339, 340, 346
Hüseyin Ahmet Emin 276
Hüseyniye İrşad 302

Irak 10, 33, 39, 92, 126, 133, 139, 150, 219, 233, 235, 236, 244, 255, 256, 287, 295, 302, 307, 339
Irak bölgesi 33
Irak Yezidileri 219

İbb (Yemen kasabası) 54
İbn Arabi 59, 63, 151, 155, 166, 167, 183
İbn el-Mukaffa 124, 132
İbn Furat 80
İbn Haldun 47, 77, 86
İbn Hanbel 40, 48, 51, 126, 130, 131, 135, 137, 138, 140-142, 143, 149
İbn Kalavun (Sultan) 87
İbn Mace 50
İbn Rüşd (Endülüslü hukukçu) 42, 43, 52, 143
İbn Teymiye (Hanbeli alimi) 52, 82, 83, 91, 130, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 153-159, 161-163, 167, 168, 188, 241, 271, 272
içki içme 92, 96, 184, 276
içki yasağı 280
İcma 22, 24, 25, 175, 176, 226, 288, 296
grubu 24

icra/infaz
işlevleri 92
otoriteleri 92
içtihat 25, 38, 40-43, 72, 146, 226, 278, 288, 326
kapısı 25, 41-43
içtihat kapısının kapanması 25, 42
idam cezaları 93
idari mahkemeler 109, 112, 348
idari yetkililer 89, 94
ideolojik temizlik 221
İhyau Ulûmi'd-din 335
iktidâr sahibi 87
ilâhi
irade 19, 225
kaynak 19, 56
kökenli kural 19
öz 59, 60
rehberlik 123, 126, 144
imam-ı zamân 127
İmamiye Şiası 25, 41, 122
İnalcık, H. 168-172, 175, 179, 182
İncil 85
infitah 256
İngiltere 54, 194, 196, 215, 289, 297, 298, 334
İnsan Hakları Komitesi 313
İran 9-13, 15, 99, 126, 131, 145, 150, 151, 165, 169, 193, 213, 214, 223, 231, 232, 234, 235, 238, 240, 250, 252, 255, 282, 283, 285, 287-290, 292-299, 301, 307, 308, 314, 317, 324, 325, 328-330, 335, 337-339, 345, 348
İran Devrim Mahkemeleri 328
İran İslâm Cumhuriyeti 15, 282, 307, 338, 345
İran milliyetçiliği 301
İran petrolleri 298
İran toplumu 292, 293
İsa 168
işgücü modelleri 108
İslâm
devrimi 305
dışı 181, 258, 346
dünyası 4, 12, 21, 60, 73, 81, 84, 127-129, 151, 194, 347
geleneği 254
hukuk düşüncesi 44, 96
hukuk ilmi 30, 31
hukuku 7, 20, 32, 37, 40, 44, 89, 113, 210, 225, 250, 278, 291, 310
milliyetçiliği 198, 217, 219
öncesi kökenler 31
tarihi 3, 5, 11, 31, 45, 60, 63, 74, 75, 79, 80, 121, 126, 129, 131, 136, 138, 141, 143, 149, 188, 275, 279
toplumu 6, 9, 43, 71, 126, 127, 144, 145, 180, 186, 188, 272, 303, 309, 343
toprakları 60, 83, 152, 167, 176
İslâm Araştırmaları Akademisi 256, 259, 263
İslâm Ceza Kanunu 325
İslâm Cumhuriyeti 5, 6, 9, 193, 234, 250, 288, 297, 299, 300, 303, 305-307, 309, 311, 314, 316, 319, 321-323, 327, 332, 334, 337-340
İslâm Devleti 15, 186, 201, 224, 327, 345
İslâmcı Kardeşler 260
İslâmî
bağlılık 221
Cihad 260
ders programı 221
direniş 300
mücadele 255
yönelim 198

Islamic Society and the West (*İslâm Toplumu ve Batı*) 180
İslâmlaşma 31, 36, 125, 244, 281, 348
  dalgası 281
İsmaili propaganda 150, 151
İsmaililer 126
İsmaililik 40, 151
İsmailiyye Şiası 71
isnad 49
İspanya 12, 31, 70
İspanya Emevîleri 70
İsrail 10, 256, 260, 281, 301, 302
İstanbul Kadısı 100
İstanbul müftîsi 105
istihsan 22
İzmir 100

Johansen, B. 44, 45, 52, 148, 322
Jön Türk
  askeri darbesi 222
  rejimi 211
Jön Türkler 197, 214, 218

Kaçar, 295
  aristokrasi 285
  hanedanlığı 285
  şahı 292
Kadı İbn Ebi'l Leys 82
kadı mahkemeleri 29, 73, 85, 89, 94, 96, 105, 109, 111, 112, 114, 172, 177, 212, 213, 343, 345
kadı yargısı 113
kadıların kadısı 70, 71
kadılık 101, 103, 133
Kadiri tekkeleri 60
Kadiriler 166
Kahire 6, 30, 76, 100, 101, 103, 104, 106, 110, 155, 156, 165, 213, 266, 282
  baş Kadısı 103
  kadıları 104, 155
  uleması 101
kamu
  ahlâkı 76, 78, 96, 255
  davaları 109
  düzeni 92, 97, 109, 112, 169, 259
  hukuku 5, 126, 147, 148, 202, 203, 274, 275, 280, 314
  menfaati 28
  otoritesi 94, 95, 316
Kanuni Sultan Süleyman 98, 165, 171
kara tepki 300, 302
Kasım Emin (Mısırlı) 231
Kaşmeyhan 48
Katolik 201
kavga 92, 156, 326
kayıp imam 145, 310
Kayrevan 35
kayyım 101
kazasker 100, 102, 216
kazuistik
  akıl yürütmeler 52
  örnekler 58
  yöntem (casuistry) 21
kerametler 61, 154
kilise akademisi 21
Kindi 30, 82
Kıpti topluluklar 280
Kıptîler (Mısır asıllı Hıristiyanlar) 280
kırbaçla dövmek 97
Kırım 219
kişisel vergi 58, 175
Kitab-ı Mukaddes 22
Kitabu'l Harac (Ebu Yusuf) 51, 68
kıyas (analoji) 22, 26, 38, 71, 146, 289
  yolu 26, 146
kızıl tepki 300
Kızılbaş isyanı 168
Kızlarağası 108

köle 12, 152, 158, 162, 255
askerler 12, 152, 162
komünist parti 297
Konya 179
Koruma Şurası 310, 314
kötüyü yasaklama 94, 161
köyden kente göç 221
Kudüs 100, 150
Kûfe 68, 133, 138
Kufi 30
Kültür Bakanlığı 259
kültürel
devrim 334
milliyetçilik 273, 274, 347
Kum 287, 293, 299-333
Kureyş 145, 157, 220
hilafeti 220
Kürt 197
Kurtuba 42
kutsal
kaynaklar 3, 7, 32, 33, 38, 40, 43, 92, 114, 119, 122, 146, 158, 185, 211, 213, 227, 255, 276, 278, 279, 328, 346
metinler 14, 50, 131, 165,
kitaplar 38
kuvvetler ayrılığı 309
Kuzey Afrika 12, 13, 31, 33, 233

Lane 106
Leys 49
liberalizm 228
liderlik dairesi (Koruma Şurası) 309
literalistler (lafızcılar) 26, 137
liyakat sistemi 98
Lübnan 126, 165, 295, 307, 339

Mahmud II. 186, 194, 202, 207
dönemi 198, 200
Maide suresi 23, 163
Malik 34, 35, 36, 51, 68
Maliki
ekolü 42, 233
kadısı 155
Maraşi-Necefi 339
Marcus, A. 83, 105, 111, 112
Mardin 163, 198, 199, 214, 222, 224, 272
Maslahat 27, 328
Masud, Khalid 27
Maverdi 72, 77, 86, 120, 146, 147, 148, 149, 186, 188
Me'mun (Halife) 136
Mecelle 208, 210, 211
Meclis-i Umur-i Nafia 199, 203
Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye 203, 205
medeni hukuk 111, 114, 209-212, 244, 249, 279, 280, 295-297, 312, 320, 321
Medine 11, 30, 100, 107, 138, 144, 187, 240
modeli 187
Medine ütopyası 187
medreseler 98, 100, 107, 146, 153, 287, 297
Mehdi Bezirgân 13, 86, 297, 302
Mehmet II. 171
Mekke 11, 30, 48, 100, 107, 138, 240
Memlûk 71, 76, 82, 83, 90, 130, 150-153, 156, 158, 159, 162, 163, 168, 188, 272
rejimi 150
sistemi 82
Memlûkların idaresi 71
Mernîsi, Fatma 51
Merv 48, 137
Mervan 30, 121
Mesihçi 126, 145, 157, 273
Mesnevi 335

Messick, B. 20, 46, 48, 49, 53, 54, 86, 90, 91
Mevlana Celaleddin Rumi 60, 335
Mevlevi külliyesi 179
Mevleviler 63, 166, 167
Mevleviyet 101
mezalim 73, 77, 84-90, 99, 170, 203, 208
mezalim mahkemeleri 88
mezalim/siyasa mahkemeleri 89
Mezopotamya 138
Mihne 40, 138
minhac (metot) 53, 54, 55
miras hukuku 73, 99, 107
Mir-Hüseyni 320, 321, 333, 338
Mirza Muhammed Hüseyin Naini 291
Mısır 9, 10, 12, 14, 30, 31, 47, 55, 69, 70, 74, 80, 82, 83, 95, 102, 103, 110, 111, 114, 150, 152, 193, 195, 197, 209, 213, 220, 222-224, 230-238, 240, 244, 247, 249, 250, 252, 254-257, 259, 261, 262, 264-271, 273-275, 279-282, 289, 298, 316, 328, 337, 345, 347, 348
  Baş Müftüsü 256
  mahkemeleri 111
  valisi 30
Mısır Devlet Güvenlik Mahkemesi 328
Mısır Fatımileri 70
mistisizm 39, 41, 335, 338
Mithat Paşa 215-218
modern
  alim 228
  diktatör 349
  hukuk yasaları 114
  işçi sınıfı 221
  İsmaililer 127
  mahkemeler 224
  popülizm 305
  reformlar 234, 236
  ulus devlet modeli 221, 309
modernist muhalefet 223
modernizm 188
Moğol
  işgalciler 150
  istilası 149, 150
  yasası 151
  yöneticiler 272
Moğollar 12, 151, 163, 272
Molla Kabız 168
Molla Muhsin Feyiz Kaşani 335
Molla Sadra 335
mollalık 101
monarşik güçler 292, 298
Muaviye 50, 121
muhalif İslâmcılık 281
Muhammed Abduh 257
Muhammed Ali Mahcup (Vakıflar Bakanı) 263
Muhammed Ammara 280
Muhammed bin Abdülvehhab 241
Muhammed bin Kalavun 153, 156
Muhammed İbn el-Hasan İbn Ebi'ş-Şevarib 80
Muhammed Musaddık 298
Muhammed Rıza 294, 297
Muhammed Said Aşmavî 228, 278
Muhammed Seyyid Tantavi 258
Muharrar 54
Muharrem ayı 167, 287
Muhteşem Süleyman 344
muhtesib 87, 94-97, 179, 182
  memuriyeti 95
Muhyiddin en-Nevevi 53
Muntazari 316
Murad IV. 169, 184
Murad III. 168
Murphy, J. 278

Musaddık dönemi 300
Mustafa Fazıl 214
Mutezile 39, 40, 41, 137, 139, 225
  akılcılık 225
Muvatta 34, 35, 51
Muizzü'd-devle (Vezir) 80
müçtehit 25, 42, 228, 229, 286, 288-290, 296, 304, 306, 310
müçtehitler (uzman hukukçular) 24, 41, 285-287, 303, 340
müderrislik (profesörlük) 101
müftî 42, 72, 73, 100, 109, 173, 210, 257, 296
Müftî el-Cumhuriyye 257
Müftülük 102, 257
mürted 266, 273, 275
Müslüman devletler 91, 94, 182
Müslüman Kardeşler 245, 250, 252, 254, 257, 259, 262, 263, 273, 298
Müsned (İbn Hanbel) 51
Mütevekkil 142

naib 69, 101, 103
Nakşibendiler 63, 166
namaz 120
  imamı 100
Namık Kemal 214, 215, 218
Napolyon hukuku 279
Napolyon Kodu 208
Nasır Hamid Ebu Zeyd 265
Nasırcı partiler 261
Necef 287, 290, 302, 303
Nefs 60, 63
nehy-i ani'l-münker 94
Neseî 50
Nevevi 54, 56, 57, 58
Nicholson, R. A. 59-63
nihai üstat 61
Nihalî 184
Nil 282
Nizam-ı Cedit 194
Nizamiye 208, 209
  mahkemeleri 208
Nizamülmülk 86

norm 29, 31
noter işlemleri 79, 104
Numeyri 250
Nureddin Mahmut Zengi (Sultan) 154

okuma-yazması olmayanlar 222
on iki imam 50, 122, 127
on iki imam şiası 145
on ikinci imam 13, 145
orijinal vaka (asl) 26
Ortadoğu 7, 13, 20, 31, 32, 150, 163, 244, 249, 281, 328
Ortadoğu hukuk gelenekleri 20
Ortodoks 201
oruç 5, 20, 39, 50, 55, 94, 120, 154, 327
Osman (Halife) 46, 160
Osmanlı
  adaleti 86
  bürokrasisi 179, 214
  dönemi 14, 44, 73, 76, 149
  hukuk kitabı 171
  hukuku 174
  maliyesi 221
  İmparatorluğu 163, 180, 193, 213, 229-231
  İmparatorluk divanı 89
  kamu borçları idaresi 221
  Mecellesi 244, 249
  yasaması 170
Ottoman Reforms and the Politics of Notables 188

Ömer Aburrahman 257
Ömer bin Hattab (Halife) 68

Ömer Tilimsani 263
örgütlü işçi sınıfı 297
öşr 128
Özel Mahkeme 313
Özel Medeni Mahkemeler 313, 319, 321
Özgürlük Hareketi 302
Özgürlük Partisi 297

Pakistan 250, 321
pan-İslâmcılık 195, 220
panteistik tekçilik 151
papa 229
Paris Konferansı 205
Parlamenter Kadınlar Komisyonu 322
Patton, W. 138-143
Paul (aziz) 22
Pehlevi hanedanlığı 293
Pers
  devletleri 128
  krallığı 132
Peygamber Muhammed'in sözleri ve fiilleri (sünneti) 19, 123, 124
polis 92, 293
  teşkilatı 95, 109
popüler İslâmlaşma 254
pozitif hukuk 43, 249, 250, 253, 254, 266, 267, 275

radikal
  İslâmcı gruplar 257
  İslâmcılar 23, 256, 268, 271, 275, 280, 346
  milliyetçilik 259
  ve muhalif İslâmcılar 255
Rafsancani, Ayetullah Haşimi 327, 328
Rafsancani, Fâize 332
rahmeten li'l-alemin 28
raks 61, 63
Raşit halifeler 29, 67
Rasputin 220
rasyonalistler 137, 138
reformcu lobiler 269
reformcular 207, 208, 225, 231-233, 288, 314, 318
reformlar 195, 197, 205, 211, 213, 223, 232, 233, 236, 249, 260, 268, 269, 319, 332
rehber 26, 61, 69, 225, 309
rejim 221
Reşid Paşa 200, 208, 214
Reşid Rıza 163, 226, 304
resmi hiyerarşi 95
resmi Pehlevi ideolojisi 302
rey 22, 36
risale 37, 39, 51
rivayetler (hadis) 19, 22
Rıza Han 292
Rıza Şah 289, 292, 293, 294, 297, 299
Roma hukuku 20, 212, 279
Romanya 197
Rosen, L. 113-116
Ruhullah Humeyni 299
Rüknüddîn Baybars el-Câşnigîr 153
Rumeli Kazaskeri 99, 100, 173, 174, 179
Rus Çarı 204
rüşvet 82, 83, 105
Rusya 13, 194, 215, 217, 218, 289, 292, 297
Rusya Devrimi 292

Sadrazam 182, 216
Safevi dönemleri 25
Safeviler 13, 165
sağ 7, 87, 96, 232, 298
Sahih 48, 50
Sahnun 34, 35, 51

sansür 222, 348
Saray şiirleri 120
Savaş hukuku 160
Schacht, J. 30-33, 36, 37, 52, 122, 125
seküler
  alan 224, 244
  entelektüel 302, 330
  milliyetçilik 298
  tepki 272
  tutum 259
sekülerizm 251, 279
sekülerleşme 9, 164, 197, 252, 299
Selahattin 150, 153, 154
Senhuri 249, 250
Seyfettin (Kazasker) 216
Seyyid Kutup 259
sıradan kadılar 101, 103
Sivan, E. 149, 163, 272
siyasa mahkemeleri 89
siyasa ve şurta yargısı 93
Soğuk Savaş 298
solcu 252, 260, 262, 302, 318
  gerillalar 302
sosyalizm 260
sosyo-ekonomik
  baskı 240
  ve kültürel süreçler 221, 223
Sovyetler Birliği 260
Studies in Old Ottoman Criminal Law 176
Sudan 10, 250
Suriye 10, 12, 134, 138, 150-152, 233, 272
Suruş 334-338
Suud mahkemeleri 239
Suudi Arabistan 150, 239, 240, 243, 249, 259, 260, 321, 345
Suudi
  krallığı 240
  yöneticiler 242
Süleyman (Sultan) 85, 98, 100, 101, 104, 105, 166, 168, 171, 173, 174, 179, 184
Süleymaniye Külliyesi 107
sünnet 8, 22, 24, 26, 28, 32, 37, 38, 48, 122, 125, 127, 154, 157, 258
sünnetler (sünen) 24, 122, 123
Sünni
  dünya 143, 149, 288, 294, 297, 314
  ekol 41, 71, 110, 231, 263
  fıkıh ekolleri 41
  gelenekler 63
  hukukçular 95, 130, 146
  İslâm 8, 137, 142, 143, 146, 150, 151, 162, 219, 256, 258, 304
  mezhepler 8, 220
  otoriteler 72, 272
  realizm 186
  reformcular 327, 328
  teoloji 40
  ulema 129, 130, 136, 151, 168
sürgün 97, 303

Şafii 8, 31, 33, 37-40, 48, 49, 51, 53-55, 68, 71, 76, 125, 138, 155
  hâkimi 71, 76
  kadılar 155
  mezhebi 54
  uleması 155
Şam 11, 69, 100, 106, 142, 149, 154-156, 213
  kadısı 69
Şatıbi 27, 28, 52
şehir idaresi 92
şekva 91
şekva daireleri 90
şerh 44, 53
şerhler 19, 52, 228, 287
Şerîa ve Hukuk Fakültesi 253

şeriat
hâkimi 91
hükümleri 89, 178, 181, 198, 201, 207, 232, 236, 267, 338, 339
mahkemeleri 79, 83, 99, 107, 110, 111, 113, 114, 116, 158, 178, 199, 207-209, 210, 220, 224, 230, 243, 253, 254, 287, 295, 311, 313, 320, 343, 348
yargıcı 126
şeriatın İslâmlaşması süreci 122
Şeriatmedari 306, 307
Şeyh Abdü'l-Münim Nimr (Vakıflar Bakanı) 268
Şeyh Cadü'l-Hak 258
Şeyh el-Menbicî 155
şeyhülislâm 98, 99, 166, 168, 173, 176, 179, 183, 199, 211, 216
şeyhülislâmın fetvası 98
Şia 8, 12, 13, 25, 26, 50, 59, 71, 121, 122, 126, 127, 134-136, 139, 142, 144, 145, 157, 166, 169, 219, 231, 236, 288, 304, 305, 335
fırkası 127
hukuku 231, 236
şiddet kurbanları 92
Şii
fıkhı 25, 41, 319, 320, 328
gelenek 304
hukuk terminolojisi 28
İslâm 12, 291
ulema 165
Şiilik 13, 41, 151
Şirazi, A. 315, 319
Şirazi, Mirza Hasan 290
şühûd 75
şurta (polislik) 80, 91, 92, 93, 94
amiri 93
idaresi 92
Tahran 157, 292, 297, 299, 300, 302
Tahran Üniversitesi Hukuk Fak. 297
Takiyyuddin Ahmet İbn Teymiye 149
talak (boşama) 233
Talegani 316, 317
Taliban 321
Tantavi 258
Tanzimat
dönemi 195, 197, 203, 204
projesi 221
Tarık el-Bişri 259, 280
tarikat 60, 165, 166, 168
tasavvuf 128, 151, 153, 165, 289
tazir cezası 113, 178
tekkeler 220
Temyiz Mahkemesi 265
Tennuhi 80, 81, 82
teokratik otorite 330
teolog 50, 129
teolojik 19, 52, 119, 137, 223
kuram 223
Tercüme Dairesi 214
Teymiye 82, 149-159, 162, 272
tezkiye 115
ticaret hukuku 206
ticari mahkemeler 244
Tilimsani, Ö. 263
tılsım 61
Tirmizî 50
Tolunoğulları 70
toprak
reformları 300, 316
vergisi 133, 175
vakfedilmesi 108
Tudeh Partisi 297
tüm zamanların imamı 59, 126
Türk 12, 44, 142, 146, 164, 170, 171, 183, 202, 224, 249
askerleri 142
hukuku 249
ve Moğol kabile modeli 170

Türkçe 103, 174
Türkiye Cumhuriyeti 249, 251, 292
Türkiye ekonomisi 221
Türkler 219
Tyan, E. 29, 30, 67-70, 72, 74-83, 85, 86, 88, 92, 95-97, 148

UDP 261, 262
udûl 74, 75
Ukbe Bin Emir 49
ulema 3, 25, 32, 33, 62, 79, 83, 100-104, 119, 127, 128, 130, 135, 137, 149, 152, 153, 155, 158, 164, 167-169, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 194, 200, 201, 208, 216, 224, 238, 239, 241-243, 255, 263, 268, 290-293, 295, 300, 306, 319, 339
  sınıfı 79, 200, 208
Ulu Ayetullah 286
ulus devlet 188, 193, 198, 203, 204, 218, 223, 305, 340, 344
Ulusal Cephe 297, 298
Ulusal Meclis 315
Uluslararası Af Örgütü 313, 325
Usame bin Ladin 241, 255
usule aykırı vergilendirme 88
usulî ekol 25
usul-i fıkh 36, 37, 278
usulî şiası 26

Üçüncü Dünya devletleri 316
Ümeyye oğulları (Emevîler) 121
üniversite 21, 213, 251
Ürdün 235, 244

vahdet-i vücud 59, 151, 169
vaiz 101, 135, 251
Van den Berg, L.W.C. 53, 54
Vefd Partisi (liberal) 270
Vehhabi 150, 220, 241
Vehhabilik 241
velayet-i fakih 303, 305-307, 329, 335, 337, 339
veliyyülemr 95
vergi 55
  toplayıcılar 88
Verne, J. 222
Vogel, F. 150, 241-243

Weber 20, 21, 113, 185
Weber, Max 20, 113, 153
Weltanschauung 228

Yahudi 20, 32, 49, 201
  ve İslâm hukuku 32
Yahudilik 32, 310
Yahya (İmam) 90, 91
yargı kararları 89
yargılama usulü 89, 314, 330, 345
yargının özerkliği 71
Yemen 54, 90, 138, 220
Yeni Ahit'teki İnciller 22
yeni vaka (fer) 26
Yeni Vefd Partileri 254
Yeniçeriler 194
yerel burjuvazi 79
yerel ulema 102, 104, 105, 110, 295
  lideri 102
Yezid 49
Yezidiler 219
Yozlaşma 78, 79, 83, 108
Yüksek Anayasa Mahkemesi 264, 310, 312, 315
Yüksek Yargı Konseyi (Şura-yı Ali-yi Kazaî) 309, 312
Yunan
  felsefesi 40, 52
  Katolik milletleri 201
Yunanistan 197

zamanda divanü'l-mezâlim 87
zarar verme 92
Zerdüştler 32
Zerdüştlük 310
zimmiler 97, 175, 181, 280
zina 92, 93, 277, 323, 325, 326
zina suçu 93
züht uygulamalar 60

İslâm toplumlarında toplumsal değişimle birlikte farklılaşan siyaset ve devlet yapısı üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmış Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar* adlı bu kitabında Müslüman toplumlarda hukuk ve iktidar ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele alırken, şeriatın tarihsel ve teolojik temeline dayanan İslâm hukukuyla ilgili söylem ve uygulamaların süreç içindeki evrimi ile uğradığı dönüşümlerin nasıl geliştiğini incelemektedir.

Günümüz İslâm toplumlarında şeriatın siyasi anlamda vurgusu, sadece modern anlamda bir 'hukuk'tan ibaret olmayıp, aynı zamanda ahlâk, adalet ve dinin bir bütün içinde ifadelendirilmesi olarak tezahür etmektedir. Bu nedenle şeriatın bu bağlamdaki yorumlamalarla biçimlenen siyasi tınısı, bir muhalefet ve aynı zamanda mücadele aracı olarak da çeşitli alanlarda farklı yorumlara maruz kalırken; topluma yansıyan değişik türdeki eylemler beraberinde tartışma yaratan analizlere de konu olmaktadır.

İşte Sami Zubaida, İslâm toplumlarının sekülerleşmeye kapalı olduğunu ve son dönemlerdeki 'radikal' siyasi hareketlerin yarattığı İslâmi uyanışla birlikte dinin kitlelere 'hayat verebilecek' tek ideoloji olduğunu öne süren birçok Müslüman ve Batılı yorumcunun tersine; bu hareketlerin doğrudan hedefinin iki yüz yıldır Mısır, Türkiye ve İran'la birlikte pek çok ülkede hukuk, eğitim, kültür gibi alanların yanısıra günlük hayatta da gerçekleşmiş sekülerleşmeye karşı geliştiğini özellikle vurgulamaktadır.

İslâm toplumlarında şeriatın oluşumunu, kavram ve yöntemlerini başından ele alarak Mısır, Osmanlı Devleti ve İran'da biçimlenen hukuk-iktidar yapılarıyla, tarih içinde gelişen seküler reformları ve bunlara karşı gelişen tepkileri altı bölümde inceleyen *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, yazarın yapmış olduğu yorumlamaların akademik düzeyi bakımından düşünce ve siyaset dünyamızda önemli bir başvuru kitabı olacaktır.

DÜŞÜNCE TARİHİ

Sami Zubaida'nın bu eseri, İslam'da reform ve modernleşen Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve İran'ın İslâm hukukunu sistematize etme ve devlet hukukuyla bütünleştirme çabaları konusundaki tartışmalara dair parlak tahliller getiriyor. Ortadoğu'da siyasal modernleşme üzerine yapılmış en iyi çalışmalardan biri olan kitap, İslâm hukuku ile modernleşen devletler hakkında bilgi edinmek isteyen öğrenciler, gazeteciler ve siyasetçiler için mükemmel bir rehber...

Martin van Bruinessen, *Utrecht Üniversitesi*

İslâm hukuk tarihi ve hukukuyla ilgilenen herkesin mutlaka okuması gereken bir kitap.

Yoginder Sikand, *ISIM, Leiden*

Dünyanın bu zor zamanlarında, dünyayla ilgilenen uzmanların ve her okuyucunun sahip olması gereken bilgilerle dolu, zevkle okunan bir eser...

Eberhard Kienle, *IREMAM, Aix-en-Provence*

KİTAP

ISBN: 978-605-399-021-5

9 786053 990215

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI