

İSLÂMDA DEVLET FİKRİ

tarihî bir bakış

Aşağıdaki tetkik pek muhterem dostum Doktor Pritsch tarafından Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft'da, 53 üncü cildin birinci nüshasında 1939 da neşredilmiştir. Yüksek, bir hukukcu olan ve bugün Alman Adliye Nezareti erkânından ve aynı mecmuanın muharrir ve müdürlerinden bulunan aziz muharririn bu tetkiklerinden başka muhtelif alanlarda ilmî eserleri ve memleketimiz hakkında da kıymetli yazıları daha vardır. İsviçre Medeni Kanununun 926 da memleketimize alınması üzerine Almanya'da çıkan «Auslandsrecht» mecmuasında neşrettikleri yazı o vakitler İsviçre Hukukçular mecmuasına baş makale olarak alınmış ve gene o sıralarda tarafımdan Adliye Ceridesinde tercüme edilerek çıkmış idi [*].

Bu tetkiki ihtiva eden mecmuayı kendileri üç yıl önce bana lûtufetmişlerdi. Geniş bir tetkik mahsulü olduğu her satırında görülen bu yazının hukuk ve hukuk tarihi noktasından ilim adamlarımızı ve hususiyle âmme hukukiyle uğraşan meslektaşlarımızı ilgilendireceğine şüphe yoktur; ve yakın arkadaşlarım bu tercemeyi benden rica da etmişlerdir.

Hilâfet meselesi bizce, memleketimizce, muhterem muharririn de dedikleri gibi katî surette halledilmiş ve tarihe gömülmüştür. Hilâfetin mâna ve mahiyeti rahmetli Seyit beyin Türkiye Büyük Millet Meclisinin 3 mart 1340 tarihinde münakit ikinci içtında iradettiği kıymetli nutukta da izah ve hulâsa edilmiş bulunmaktadır.

Biz devletimiz ve Cumhuriyetimiz hakkındaki katî telâkkimizi ve imanımızı en yeni ve açık bir şekilde 1928 tarihli Teşkilâtı Esasiye Kanunu tadili ile ve bu tadil teklifi hakkında Büyük Şefimizin ve yüz yirmi refikinin o vakit kaleme aldıkları esbabı mucibe ile (Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, cilt 3, sıra numarası 94) ve daha sonra yine bu kanunda (5 şubat 937 tarihli kanun, Resmî Gazete 3533) ifadesini bulan ve bütün iç ve dış hayatımızı düsturlıyan esaslarla ilân etmişizdir. Bu, yine muhterem muharririn sözleriyle hulâsa ve ifade edilmek istenirse radikal bir Avrupalılaştırmadan ibarettir.

Okuyuculara yardım olmak ve mevzuu daha açıklamak için tercemeye bazı notlar ekledim. Bunlar numaralı [*] işaretiyle gösterilmiştir. O bir ra-

[*] Auslandsrecht Juli/August 1926; Schweizerische Juristen-Zeitung 15 März 1927; Egger, Kommentar zum Schw. Zivilges. 2. nci tabı 1930 Einleitung s. 23 No. 27.

kamlı notlar yazı sahibine, muharrire, aittir. Bazı kelimelerin Almanca asılları tercemede alıkonulmuş ve bazı Türkçe kelimelerin Osmanlıca karşılıkları da () içinde beraberce yazılmıştır.

Prof. S. Şakir ANSAY

* * *

Bugün Avrupai fikir âlemiyle kaçınılması imkânsız ayrılık neticesi ön Asya'yı ve Afrika'nın buna sınır olan illerini sarsan büyük mücadeleyi anlamak için doğu diyarının mânevi bünyesinin batının mânevi bünyesinden mahiyetçe farklı olduğunu bilmek lâzımdır. Bir yandan Avrupa'nın doğuya ait olan hakkında verdiği hükümde, o bir yandan doğulunun Avrupa'luların düşünce tarzını takdir hususunda yapılan anlaşmazlıkların büyük kesimi bu olayın tanınmamasından ilerigeler. Doğu, rönesansın ve humanizmin Avrupa'da başardığı düşünceyi dünyalaştırma (Säkularisierung) işini yapmamıştır. Ta eskidenberi doğulu için 'din, mânevi, ahlâki, içtimai hayatın merkez noktasında yer alır. Doğulunun kültürü bundan dolayı tamamiyle dinî olarak taayyün etmiştir; islâm dininin nüfuzu nispetinde bu kültür islâmidir, ve böylece esasında bir birim (vahdet) halindedir. İslâmlaştırma kısmen, Avrupa'lular için dinî ülke dışında bulunan hayat alanını da ele alır. Bu suretle islâma has bir devlet kavrayışı (telâkkisi) de teşekkül etmiştir. Bu olay, yalnız islâm ulusların tarihinin, politikasının ve hukukunun ilmî surette anlaşılması için önemli olmayıp gerek dıştan cihan politikasında veya iktisadi mübadelede ve gerek devletin iç alanında kavmin müslüman kesiminin devlet kuvvetine olan ilişkilerinin (münasebetlerinin) veya muhammedî olan yerli ahalinin kolonizasyon yolu ile zabıt ve idaresinin düzenlenmesinde islâm âlemi ile temasa giren Avrupa devletleri içi amelî değeri haizdir.

İslâmın devlet kavrayışı, islâmi devlet fikrine dayanır. Bundan ne anlaşılır? Meseleyi açıklamak için «hıristiyan devlet» kavramını (mefhumunu) ele alarak bir karşılaştırma (mukayese) yapabiliriz. Bu kavram altında hıristiyan kültür toprağında yetişmiş devlet şekillerinin kendilerinin müşterek alâmeti olarak hıristiyan kavrayışlarından etkisiz (gayri müteessir) devletlere karşı tebarüz eden ve o devletlerde bulunmayan bütün farikalarını haiz bir devlet tipi, yani soyut (abstrakte) bir devlet konstruksiyonu tasavvur edilebilir. Her halde tip, yahut ideal olarak bir devletler çokluğunda gerçekleşebilen soyut bir devlet bahis konusudur [1]. İslâmi devlet bahis konusu edildiği takdirde mesele tamamiyle başkadır. Gerçi islâm dünyasında fiilen mevcut devletler çokluğundan hareket edilirse is-

[1] Hıristiyanlığın siyasi birimi hakkındaki orta çağ idealinin islâmi tasavvurlara muayyen bir alanda yakın olması hıristiyan kavrayışlarından çıkma zaruri bir sonurğu değildir.

lâmi bir devlet tipi de düşünülebilir; fakat tıpkı bu tarzda mütaaddit devletlerde aynı zamanda şahıslanabilen bir islâmi devlet idealinden bahsedilemez. Böyle bir devlet «idealî» ideal olamazdı, çünkü islâm dünyasının birden ziyade devletlere bölünmesi, islâm icaplarıyla bir çelişme (tenakuz) teşkil eder; bu icaplar bilâkis ancak islâmın devlet olarak birimi ile yerine getirilmiş olur. İslâmi devlet, islâm kavrayışına göre bir islâmi devletin tipi, yahut ideali değildir, belki gerçekten islâmi devlettir, yani bütün müslümanların ancak konkre bir devlet şeklinde var olabilen siyasi toplanişdır. Bu islâmi devlet (arapça ümme denilir; halbuki devlet için mütat kelime davle dir) gerçi bugün islâmın siyasi parçalanışı bakımından ancak gerçekleşmemiş bir ideal olarak mümkündür; fakat bu islâmi devlet islâmın ilk zamanında gerçek olmuştu, ve islâmi devlet fikrinin mahiyeti hakkında açık bir fikir edinmek istenirse islâmi devletin bu konkre şeklini hareket başlangıcı yapmak lâzımdır.

Şu halde biz hıristiyan batı tasavvurunu islâm doğu görüş tarzına caiz olmayan bir nakil ile islâmi devlette ancak bir soyutlama (abstraktion) görürsek islâm devlet kavrayışına karşı doğru yapmış olmayız. Biz bir hıristiyan devlet tipinden veya idealinden bahsedersek bununla ancak hıristiyan ideallerini gerçekleştirdiğinden dolayı devlete hıristiyan damgasını veren dinî - dünya anlamını (religiös - weltanschaulich) göz önünde tutarız. Müslüman için din, yalnız mânevi hayatın bir bölgesi değil, belki bundan aşkın olarak siyasi, içtimai şeniyetin doğrudan doğruya bir şekillenmesi (Gestaltung) dır. Müslüman, kendi dininde gidenlerin birleşmesinde devleti küreden ayrılmış bir cemiyet (Gemeinschaft), devlette bir kavmin (volkstüm) dinî taazzuvdan esas itibariyle ayrı siyasi bir taazzuvunu görmez, belki devlet, müslüman için dinî cemiyetin siyasi bir organizasyonudur. İşbu siyasi ve dinî birleşmenin ideal biriminden anlaşılırki islâma, kilisenin hıristiyan kavramı mahiyetçe yabancıdır. Gerçek kilise tâbiri altında biz, devletten ayrı bir teşekkül (Gebilde), müminlerden bir cemiyet anlarız. - ekseriya olduğu üzere - islâm da devlet ve kilisenin birbirine intibakından bahsedilemez. Bahsedildiği takdirde kilise kavramından kendi damgası sıyrılmış, bu kavram kaldırılmış olur; devlet ile özdeş (aynı) olan bir kilise, artık kilise değildir, bir devlettir.

Siyasi ve dinî cemiyet birimi şüphesiz islâmın bir özelliği değildir. Devlet sınırlarını aşan bütün dünya dinlerinin meydana çıkışından önce her yanda dinin devlete ait bölge içine alındığını görüyoruz. Daha eski çağlarda (in der Antike) de böyle idi. Burada din, devlet dini, diyanet işleri (kultus) [1] devletin diyanet işleri idi. Devleti ve kavmi himaye eden Allahlara tâzim yurttaşlık icabı bir mükellefiyet idi. Onlara saygısızlık, devlet düzenine karşı bir suç idi. Yunanistanda asevyā ἀσεβεία dine karşı küfür, siyasi suç olarak önemli rol oynardı; Roma'da

[1] Kultus, culte kelimesini mezhep diye de tercüme edebilirdik eski «Adliye ve Meza-hip Nezareti» tâbirinde olduğu gibi, fakat bu günkü «diyanet işleri» tâbirine uyarak diyanet işleri dedik.

Allahlara ait şeylerde hırsızlık *Sacrilegium* olarak, Allahları tanımamak vatanı hiyanet (*perduellio*) olarak cezalandırırdı. Rahipler, devlet diyanet işleri hademeleri idiler. Hükümdar çok kere en yüksek rahip idi. Hukuk, aslında din ile sıkı bağlantı halinde ve kudsî karakteri haizdi.

Buna rağmen kadim devlet ile islâmi devlet arasında temelli fark vardır. Orada kavmin siyasi organizasyonu asıldır (ist primär); dinî düzen, ancak devleti düzenin bir kesimidir. İslâmi devlette ise böyle değildir: Burada din, devleti teşkil eden bir ilke (prensip) dir. Devlet, dinî ilca (impuls) ile dinî temel üzerinde yetişmiştir, dinî birleşme devleti şekilde tamam olmuştur. Orada din, devlet dindir, burada devlet, din devletidir. Bu suretle islâmi devlet, kadim devletten bambaşka bir karakteri haizdir. İslâmi devlet dinî idenin hamilidir, ve böylece dinî bir kurum (müessese) dir. Bu mahiyeti ile islâmi devlet Allah'ın yaratmasıdır, ve kutsiyet nuruna bürünmüştür. Devletin ödevi, her şeyden önce Allah'a tâzimdir; diyanet işlerinin ifası onun dinî ödevidir. Bu ödevin ifası için devlet, devlet diyanet işleri memurları kullanır. Din öğretimine ve din yayımına ihtimam, devlet ödevlerinden olmak üzere bununla bağlantı halindedir, fakat bunlar doğrudan doğruya dine hizmet etmeselerde devlet fonksiyonları dinî mahiyet almaktadırlar. Hukuk, ilâhi hukuk (*jus divinum*) dır, ve ahlâk ve diyanet işleri emirleri gibi bir dinî ödevler bilgisi (*Pflichtenlehre*) karakterini haizdir [1]. Hukuk ve diyanet işleri hükümleri bir arada, islâm dinî kanununun (şer'i, şeria) muhtevasını teşkil ederler. Adalet tevziine ihtimam hükümetin dinî ödevidir; kaza, devlet idaresi gibi dinî hükümlerin gerçekleşmesine hizmet eder ve bundan dolayı dinî kanunlara bilgi ile meşruttur, ve ilâhiyatçı hukukçulardan müteşekkil mahkemelerin (şariat mahkemelerinin) elindedir. Harb müslüman olmıyanlara karşı savaştır; o, böylece iman harbi (cihat) olmaktadır. Bu suretle burada kadim devlette olduğu gibi yalnız din, devletî değil, belki devlet te bir dinî iştir.

Din devleti fikrî tamamlığını devlet idesinin Allah idesiyle doğrudan doğruya bağlılığı sayesinde elde eder. İslâmi devlet ilkinde (*ursprünglich*), sürgünden sonraki [*] zamanın Yahudi devleti gibi kelimenin en gerçek anlamıyla bir teok-

[1] Bu karakter meselâ insan muamelelerinin yalnız hukukan değil, ahlâkan da takdir edilmesinde gözüktür; bundan dolayı emirler (*vacip*) katagorisinden başka mezunun bih olanlar (*mubah, caiz*) ve memnu olanlar (*haram*) ve bir de tavsiyeye şayan olanlar (*mendup, müstehap*) ve kabih olanlar (*mekruh*) vardır. Böylece şariat hukuku olanın düzeni (*Seinsornung*) nin damgasından ziyade olması icabeden (*Seinsollen*) in damgasını da haizdir. Hukuk tatbikatı -hususiyetle hukukun din kanunu âlimleri (*fakihler Gesetzesgelehrten*) tarafından ilâhiyatçı bir tarzda ele alınmasında - çok kere dinî hükümlerden inhiraf ediyordu, ve bu hükümlerin büyük kesiminde salt hayatta ihmal edilmiş olan dinî bir alacağı ifade ediyordu. Oryantalist taraftan islâm kanununa hukuk vasfının umumiyetle tanınmamış olmasının sebebi budur. Bu hususta bir yandan Josef Kohler ve o bir yandan Goldziher ve Snouch Hurgronje arasında çıkan ihtilâf hakkında benim, Snouch Hurgronje'nin ikinci cildi hakkındaki makalemde toplanmış yazılara, bu mecmuanın 41 inci cildinin 474 üncü sahifesinde gösterilen eserlere bakınız.

[*] Babil esaretinin hitamından sonraki.

rasidir: devletin baş reisi bizzat Allah'tır [1]. Her iki din tek tanrıcılığı kabul ettiğinden teokrasi her ikisinde monarşi olmak zorundadır. Fakat Allah görülür değildir; bundan dolayı devleti idare için kendisini tecelli ettirecek yer yüzünde bir araça (vasıtaya) muhtaçtır. Bu, islâmda Allah'ın Resulü olan peygamberdir. Bu itibarla islâmın inan umdesi olan «Allahtan başka Allah yoktur; Muhammet Allah'ın Resulüdür» sözleri aynı zamanda onun siyasi temel kanunudur, yani Allah ümmenin görünmeyen monarşik başıdır, onun yer yüzünde organı peygamberdir.

Dinî bir temel üzerine bir devletî oluşum (teşekkül) olmak üzere ümmenin yukarda farikalandırılan özeliği (hususiyeti) Muhammedin arkadaşları ile birlikte kendi ana şehri olan Mekke'nin ilâhlarına karşı açtığı savaşta kendini gösterdi. Daha sonra Muhammedin Mekkeli tarafçuları onunla milâdın 622 inci yılında ileride Medine adını alan Yesrib'e göçtükleri (hicret ettikleri) zaman açıkça ortaya çıktı ve göç edenler, Yesrib'li lerle Muhammedi Fürer olarak tanıyan bir cemiyet kurdukları vakit merasimle teyidedildi; bu cemiyette Müminler, yani Muhammet tarafından ilân edilen dine, islâma, inananlar cemiyet fikrinin hamili idiler. Medine'nin «Cemaat Nizamnamesi» şöyle başlar: «Muhammet, peygamber, ve kureysin [2] ve Yesrib'in Mümin ve Müslimleriyle onların arkasından gelen ve onlarla birleşen ve onlarla birlikte harb edenler arasında senet» [*]. Bundan sonra şöyle denilmektedir: «Bunlar insanlara karşı biricik bir Cemaat teşkil ederler». Şu halde bir yandan müslümanlar ve o bir yandan onlara katışanlar, yani Yesrib'li müşrik Araplar ve Yahudiler [3] ayırılmaktadır ve sonra deniliyorki bunlar insanlara, yani Yesrib'in müşrik çevresine (muhitine) karşı bir cemaat teşkil etmektedirler. Burada islâmiyet ile bir birlik hale getirilen bir şehir cemiyeti teşekkül ediyor. Müslümanlar bu şehir devletinde temel tabakadır; islâm, Yesribe göç eden müşrik Arap kabîlelerini bir dereceye kadar yutmakta ve onların yerine geçmektedir. Bu suretle cemiyet, müslümanlar alanının dışına uzanmaktadır; Yesrib'li Araplar, kendilerinin islâmiyeti kabul etmiş olup olmadığına bakılmaksızın, yeni cemiyete, ümmeye, giriyorlar ve yalnız Araplar değil, onların Yahudi hemşehri-leri de böyle yapıyorlar. Her ferdin hukuki durumu onun dinî inaniyle tâyin ediliyor: ümmenin tam hukuka malik olan ve tam mükellefiyeti bulunan âzası yalnız müslümanlardır. Fakat bütün müslüman olmıyanların islâm cemaatine mensup olabilmeleri hâdisesi gösteriyorki burada bahis konusu olan salt dinî bir birleşme

[1] Bu bapta D. Santillana (Instituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita, cilt (Roma 1926) S. 3 deki vesikalara bakınız.

[2] Arabın Beni Kureys Kabîlesi ki Muhammet bu kabîleye mensuptu, Mekke halkının baş kısmını teşkil ediyordu.

[*] Bu senet veya kitap veya vesika hakkında İslâm Tarihi Tercümesi - Hüseyin Cahit cilt 3 ve bu cildin 43 ve sonraki numaralarına bakınız.

[3] Hicret etmiş Yahudiler Yesrib'de, orada sakin olan Arap kabîlelerinin himaye arkadaşları (Schutzgenossen) olarak yaşıyorlardı.

değil, dinî temel üzerine olsa dahi bir devlet organizasyonudur. Bu keyfiyet Yesrib'in müşrik ve Yahudilerinin müslümanlara askerî hizmette bulunmakla mükellef olmalarından da anlaşılır. Ümme, harbi sevk ve idare etmek hakkını kendisi için iddia ederken kendini Arap yarım adasının kabîle cemiyetleri ile eşit hak sahibi olarak görüyor. Ümme bu suretle dıştan da devletî bir varlık olarak farikalanmaktadır. Ümmenin gözle görülmez reisi Allah'ın kendisidir: Allah Kurani vahiylerde peygamber'in ağzından kanun koyucu olarak, meselâ evlenme ve miras hukukunu tanzim ederek (sure 4) söyler. İlâhî ilham altında ve böylece ilâhî iradenin icra memuru sıfatı ile peygamber, mukarreratını hakîm, teşkilâtçı ve kumandan olarak ittihaz etmektedir.

İşbu islâmî devlet ilkindeki şeklinde Yahudi devleti ile olan bütün benzerliğine rağmen ondan esas itibariyle iki yönden ayrılır. Ayrılığın biri islâmın, Yahudi dini hilâfına olarak hiçbir ruhbanlık tanımamasıdır; islâm, Allah ile insan arasında bir araç fikrine yabancıdır. Müslüman ilâhiyatçısı vaız, din öğretmeni, müftü, hâkim ve diyanet işleri hademesidir, fakat bu fonksiyonlarda rahip değil, belki - hususi bir öğretmen veyahut bir vakıf müstahdemi olmadığı takdirde - devlet memurudur. Din bakımının bir devlet ödevi olması, islâm kavrayışına uygundur. İlkin peygamber, daha sonra halefi ümmenin idaresinde diyanet işlerinin de başıdır. Ümmenin genişlemesi neticesi olarak merkezsizlik (ademi merkezîyet) zoru altında bu reis, kendisine tâbi orğan olmak üzere fonksiyonlar alan memurları tâyin eder; bu suretle islâmın eski devrinde her ordu kumandanı aynı zamanda hâkim, müdür, ve kendisine tâbi olan müminlerin ibadetinde önder (leiter) dir. İslâmın daha sonraki genişlemesinde bu fonksiyonlar birim halindeki devletî karakterini kaybetmeksizin daima daha kuvvetli bir bölüme uğramıştır [*]. Böylece islâmda din bakımı devlet alanı içine alınmış olarak kalmıştır, fakat o alanı hükmü altına alamamıştır. Dinî fonksiyonlar dahi burada siyasi şekilde olup ruhani şekilde değildiler. Sürgünden sonraki Yahudilikte olduğu gibi ruhani bir mertebeler silsilesi yahut her hangi bir ruhban hâkimiyeti (hierokratie) islâmda hiçbir vakit inkişaf etmemiştir.

İslâm ve Yahudi din devleti arasındaki ikinci önemli ayrılıkta Yahudi dinî devletin aynı zamanda ulusal devlet olmasıdır. İslâmın dinî devleti ise ulusal devlet değildir. Yahudi devletinde din gerçi temeldir, fakat cemiyetin teşekkülünde biricik ilke değildir; buna ikinci ilke olarak kavmiyet te eklenir. Yahudi dini yalnız Yahudi kavmi için idi; dinî kavramda Yahudilik ve ulusal kavramda Yahudilik birbirinin özdeşi (aynı) dır. İslâmî devlete de kavmî prensip ilkinde yabancı değildi; bu devlet başlangıçlarında bir Arap devleti ve esas itibariyle ulusal birim halinde idi, ve bilhassa yeni dinden gelen kuvvetli hamle ile ümmede Araplık ulusal surette birleşmişti. Bizzat Muhammet kendisini Arapların peygamberi

[*] Medeniyeti İslâmîye Tarihi, hilâfet ve saltanat yahut diyanet ve siyaset, cilt4, sahife331 ve sonraki sahifelere bakınız.

hissetti, ve Kuranın «arabi kitap» olduğunu tasrih etti, yani onun Araplar için bir vahiy olduğunu söyledi. İslâm, Arabistan yarım adası sınırlarından aşarak ön Asya ve Afrika'ya ilerlediği ve böylece kavimleri Araba karşı direnebilen illeri fethettiği vakit islâmî devletin ulusal Arap karakteri esas itibariyle bırakılmış olmakla beraber - Arapların üstünlüğü önce olduğu gibi gene kaldı, ve Arap muharip sınıfı gene devlette temel tabaka olmakta devam etti. Ve böylece Araplığın hâkimiyet iddiası kuramında (nazariyesinde) de devam edildi. Abbasiler devrinde imparatorluğun ağırlık merkezi Suriye'den Iraka götürüldüğü ve bu suretle İranîlik etkisi büyüdüğü, daima çoğalır surette yabancı kabîle unsurları imparatorluğa nüfuz ettiği, ulusal Arap ordusu yerine yabancı paralı askerler geçtiği ve halifeler siyasi kudreti yabancı fatihlere devir zorunda kaldıkları vakit durum yavaş yavaş değişti. Bundan böyle Arapların ulusal iddialarına karşı daha önce müfrit haricîlerin yaptığı gibi islâmiyette bütün ulusların eşitliği kuramı Kuranın şu sözlerine istinatla müdafaa ediliyordu: «ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için kavimler [*] ve kabîleler kıldık. Muhakkakki sizden Allah indinde en mükerrem olanınız en çok korkanınızdır.», (sure 49 ayet 13). Burada kavimler ve kabîlelerin yanyanalığı Allah'ın muradı ve dinde biricik kıymet düsturu olmak üzere ilân edilmektedir. Buna dayanan kuram, siyasi önemi haiz farika olmak üzere kavmiyeti değil, yalnız dini tanıyordu; bunların mümessillerine Kuranda «kavimler» için kullanılan «şuup» tâbirine uygun olarak şubiye denildi [1]. Bunlar başlıca ulusal birim halinde kitle olarak Araplaşmaya karşı muvaffakiyetli surette muhalefet gösteren İranîlikte bulunuyorlardı; en müfritleri İranîlerin Araplara üstünlüğünü bile iddia ediyorlardı. Araplık siyaseten önemini ne kadar kaybetti ise şubiye kuramı da o kadar ziyade muvaffak oldu. Halifeler imparatorluğunun düşmesi ile Arap ulusal idesi tamamen temelsiz kaldı. Bugün bütün müslümanları birleştiren bağ salt dindir.

İslâmî devletin kavmî değil, belki sırf dinî temel üzerine durduğu fikri, hakikatte bir yandan islâmî cemiyetin dinî devlet mahiyetinden, o bir yandan islâmî dinin dünya dini olmasından çıkan zaruri neticedir. İslâmlık din olarak ülkeler sınırı önünde durmıyarak hakikatleri ilân etmek istediğinden dolayı dini yaymak yolunda dünyayı fetih arkasında koştığı gibi islâmî cemiyette ulusal sınırları aşmak ve ilke itibariyle ırka ve kavmiyete bakmadan bütün müminleri içine almak zorundadır. Fakat islâmî cemiyet bir devlettir, bu itibarla bu devletin bütün islâm dünyası üzerine şamil olması lâzımdır. İslâm, dünya dini olmak istediğinden do-

[*] Metinde Völker. Bütün bu makalede volk kelimesi kavim diye tercüme edilmiştir. Ayetteki şuup kelimesi karşılığı bazı Kuran tercümelerinde taife sözü kullanılmıştır. Salâhiyetli tercüme sahibi rahmetli Elmalılı Hamdi Yazır bunu (cilt 6 sahife 4478) müteaddit kabîleleri ihtiva eden büyük cemiyet olarak göstermiştir. Medeniyeti İslâmiye, cilt 3, sahife 64 ve sonrakilere ve cilt 3, sahife 257 ve sonrakilere bakınız; Mehmet Ali Ayni, Milliyetçilik, 1943 s. 39 ve 69 bakınız.

[1] Goldziher Muhammedanische studien, birinci kısım (halle 1888) s. 72 sonr, 101 sonr.

layı bütün insanlar bu dine girerse dinî idealini ancak o zaman yerine getirmiş olabilir. Bu suretle islâmın son siyasi ideali olarak ortada, dinî temel üzerinde bütün yer yüzünü kaplıyan bir ulusallıklar devleti (Nationalitätenstaat), bütün insanları din ve siyaset bakımından bir yapan, kelimenin en gerçek mânasıyla her şeyi içine alan bir Allah Devleti (Civitas Dei) kalmaktadır.

İslâmın bu ideali gerçekleşmedikçe dinî devlet idesinden, devlet mensupları çevresinin din mensupları çevresine tetabuk etmemesi, ikisinin bir olmaması imkânı çıkar. Bu suretle şu mesele önümüzde dikilir: siyaseten ümmeye tâbi olan fakat islâm dininde bulunmayan kimselere nasıl muamele edilmelidir? Burada iki yol düşünülebilirdi. Ya bu müslüman olmıyanlar devlet dinini kabule zorlanabilirlerdi ve bu suretle din ve devlet mensupluğu birimi tesis edilebilirdi, yahut bunlar kendi dinlerinde bırakılabilir ve bu halde din devletindeki özel durumları hukuki bakımdan da göz önünde tutulmak lâzım gelirdi. İslâmiyet, vahye dayanan dinler yolunda gidenlere, yani kitap ehline (ahlâl - kitap), ve hele hıristiyanlara ve Yahudilere karşı ikinci yolu tuttu. Bunların özel durumu meselesi tamamıyla din devleti görüşünden halledildi: bunlara siyasi azınlıklar gibi, hattâ ikinci derecede, fakat geniş bir özerk (muhtar) idare ile, tebaalar olarak muamele edildi. Böylece ümmeden ayrılığını göstermek için milletler «milal, nationen» denilen işbu Muhammedî olmıyan din cemaatleri devlet içinde bir nevi devlet oldular. Bunlar din devleti modeline göre hükümet tarafından tasdik edilmiş ruhani reislerin esas itibariyle idare ve kazası altında bulunuyorlardı. İslâmi devlet başlıca vergi vererek kendi hükümransını kabul eden bu özerk idareli cemaatler üzerinde nazareti yeter gördü.

Yukarıki açıklama (izah) lardan anlaşıldığı üzere teokratik din devleti fikri islâmın ilk zamanında her ne kadar tamamıyla tekemmül etmemiş ise de özünde gerçekleşmişti. Fakat pek çabuk bazı karışıklıklar oldu, ve daha sonra siyasi inkişaf daima daha kuvvetle, üniversal islâmi din devleti fikrinden bu devlet ancak uğrunda uğraşılacak bir ideal gibi görünür surette uzaklaşan fiili durumlara girdi.

İlkin teokratik tasavvurlar sönmeye başladı. Bunun yerine halife fikri geçti. İlkindeki ümme, Allah kelâmının nâkili gibi (als Sprachrohr) olan Muhammedin durumu ile karakterlenmişti. Bu, peygamberin ölümüyle devam etmemek lâzım gelirdi, çünkü Muhammet peygamber olarak nevi kendine has idi ve bundan dolayı yerine başkasını koymak kabil değildi. Bizzat Muhammet kendisini (sure 33 ayet 40) hatemülenbiya, yani son peygamber olarak gösterdi ve bunun için bu sıfatla değil de ancak ümmenin fiili siyasi müdiri olmak üzere bir halefi olabiliirdi. Bu itibarla Allahın sözlerini nakledenin ortadan kalkması ile islâmi devletin asıl reisi demek olan Allah telâkkisi zaruri surette avdet etti ve hakiki Führerin şahsı ön safa geçti. Peygamberin halefi olmak üzere ümmenin idaresine seçilen Ebubekir kendisine Allah'ın Resulünün halefi (Halifatu Resullillahı) adını verdi. Onun tâyin ettiği halefi Ömer, Allah'ın Resulünün hâlifesinin ha-

lifesi (halifatu halifatı resulillahi) adını aldı. Nihayet ümmenin reisine sadece halif yahut halef «halifa» denildi. Ömer halifeden başka emirilmüminin unvanını da aldı ve bu suretle devletin reisi sıfatıyla otoritesini yükseltti. Haleflerinin aldıkları bu unvan asıl mânasiyle hükümdarın siyasi fonksiyonlarını gösterdiği halde bundan başka kullanılan imam lâkabı daha ziyade onun dinî fonksiyonlarını, yani bilhassa diyanet işleri idaresini göz önünde tutuyordu. Fakat imamlık ruhani değil, siyasi memuriyet idi [1]. Halife iman, ahlâk, diyanet işleri meselelerinde karar kuvvetini haiz değildi; bu hususta yalnız fukaha, ulema salâhiyetli idiler. Halifenin kanun koyma hakkı da yoktu; çünkü hukukun kaynağı zaten ilâhî idi ve insan arzusuyla değiştirilemezdi. Onun tefsiri yine âlimlere, fakırlara aitti.

Peyğamberin ilk halefleri, sonradan aldıkları adla Hulâfai Raşidin, arasında cari tatbikata dayanarak sonraki devrede halifeliğin devlet hukuku kuramını inkişaf etti. Halifenin haiz olması lâzım gelen şartlar kondu; bunlar meselâ hukukan hür olmak, erkek cinsinden olmak, baliğ olmak, bedence salim olmaktır [*]. Kureyş kabîlesinden, yani bir Mekke nesline mensup olmakta bu cümledendir [2]. Bundan başka halifenin kavme karşı ödevleri ve kavmin halifeye karşı ödevleri tesbit edildi [*1]. Halife ile kavim arasındaki ilişki (münasebet) tamamiyle medeni hukuk bakımından akit ile tesis edilen vekâlet ilişkisi gibi sayıldı. Akit ya halifenin, cemaatin hasseten sivrilmiş mümessilleri, çözme ve bağlama adamları denilen kimseler (ahl ul-hall Wa, laqd) tarafından seçilmesi [*2] ve bu seçimi kabul etmesi ile yahut hükümet etmekte olan halifenin bizzat kendi halefini tâyin etmesi ve bu halefinde bu tâyine muvafakat ettiğini beyan etmesi ile vücuda gelir [*3]. Her iki halde akit, kavim tarafından biat [*4] suretiyle ifade edilen bir tasdika muhtaçtır [3].

[1] C. H. Becker, Der türkisehe Staatsgedanke. İslamstudien, 2. Band (Leipzig 1932), s. 336.

[*] Babanzade İsmail Hakkı, Hukuku Esasiye, 1325—1326, sahife 61 ve sonraki; Corci Zeydan Terc. Medeniyet İslâmiye Tarihi, cilt I, sahife 102 sonrakilere bakınız.

[2] İşbu Hariciler tarafından katıyen inkâr edilen şart daha sonra sünî doktrinde de gevşemiştir. Bir Kureyşinin fıkdanı halinde halife Arap idise kâfi gelecektir, fevkalâde zaruret halinde Arap olmıyan bir kimse dahi halife olabilecektir, bununla beraber bu meseleler pek ihtilâflıdır. Ancak istisnati surette daha sonraki siyasi inkişaflardan dolayı, bilhassa Osmanlı sultanlarının hilâfeti bakımından Arap olmıyan bir kimsenin de halifeliğe geçebileceği fikri müdafaa edildi. Santillana, aynı eser sahife 14 ve sonraki.

[*1] İsmail Hakkı, aynı eser, sahife 72—75.

[*2] İsmail Hakkı sahife 60; Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt I, sahife 104.

[*3] Buna velâyeti ahit derler, İsmail Hakkı, sahife 62, Medeniyeti İslâmiye Tarihi, sahife 105.

[*4] Biatın mâna ve ehemmiyeti ve şekli hakkında Seyit Emir Ali Musavvar İslâm Tarihi, sahife 427; Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt I, sahife 105 sonrakiler, cilt 2, sahife 174, cilt 5, sahife 225; Hamer tercümesi, cilt 5 sahife 11 not 1.

[3] Santillana aynı eser, s. 15 ve sonraki. Sukut zamanlarında vukua gelen münasebetlerden dolayı bazı devlet nazariyecileri bilhassa ibni Gama'a, vefatı 1333 - halifeliğin cebir kuvveti (usurpaion) ile tesis edilebileceğini kabul etmişlerdir.

Emeviler zamanında (661—750) halife unvanı başka bir önem aldı. Halife kelimesi yaşamakta olan veya ölen birinin yerine geçen kimseyi gösterir; şu halde halife, vekili (vicarius, Stellvertreter) veya halefi (successor) ifade edebilir [1]. Böylece Allah'ın Resulünün halefi (halifatu Resulillahi) Allah'ın vekili olabileceği anlaşılır. Halife unvanı şimdi, belki bizans etkisi (tesiri) altında, fakat önce her halde başkaca dinî bir anlamı (mânası) olmaksızın yalnız hükümdarın siyasi kudretinin bütünlüğünü ifade etmek üzere bu anlamda, Allah'ın kaim makamı anlamında (als vicarius Dei) kullanılmakta idi. Gerçek emevî halifeleri kendilerini tamamiyle dünyevi karakterde Arap hükümdarları, düpedüz kırıllar (muluk) olarak hissediyorlardı. Bu, islâmi kavrayış tarzına yabancıdır. Halifenin kavim tarafından seçilmesi lâzım geldiği hakkındaki kural da bırakılmıştı; halifelik emevi hanedanında irsî oldu. Allah için hükümrânlık fikri şimdi tamamiyle geri çekildi ve halifenin dinî fonksiyonları da imparatorluğun genişlemesi ile pek büyüyen siyasi ödevleri lehine öneminden çok kaybetti.

Halifeliğin Emevilerden Abbasilere geçmesiyle bu hususta bir değişiklik oldu. Şimdi hükümet Şam'dan Bağdad'a, Yunan etkisi altındaki Suriye'den daha ziyade İranî etki altında bulunan Irak'a götürüldü. Bu suretle - aynı zamanda Emevi'ler devrinde dünyevi devlet kavrayışına karşı ilâhiyatçı bir tepki (aksülamel) ile - halifelik idesinin teşekkülünde İranî fikirler nüfuz kazandı. Devlet hayatında dinî unsur şimdi hasseten göze çarpıyordu, Allah'ın vekili kavramı - eski islâmi kavrayışta sabit kalan ilâhiyatçılar çevresinin muhalefeti altında - dinî muhteva aldı, halifenin bizzat şahsi dinî ziyaya büründü [2]. İlâhî saltanat ve hükümdarın ilâhi aslı hakkındaki İranî tasavvura uygun olarak parlak bir saray debdebesi inkişaf etti ve halifenin mukaddes şahsi, kavmin gözünden saklandı. Halife gittikçe daha ziyade devletin siyasi idaresinden uzak kaldı ve bu idareyi vezirlerine ve askerî emirlerine bıraktı. Aynı zamanda halife muhtelif kereler dinî meselelerde karar almak dâvasına kalkıştı, hattâ - islâmın esas kavrayışlarına aykırı olarak - şe-

[1] Mukayese C. A. Nallino, appunti sulla natura del «califato» in genere e sul peresunto «califato ottomano» (Roma 1917) s. 6 A. M. Goldziher, Du Sens propre des expressions Ombre de Dieux, Halife de Dieu, in revue de l'histoire des religions, cilt 25 (Paris 1897), s. 336 sonra ve bunu takiben C. H. Becker, aynı eser s. 340. Buna göre halife kelimesi aslında ancak «halef» i ifade ediyordu ve halifetullah unvanı noktasından islâmın devlet hukuku fikri (spekulation) ile ve Kurana istinat ile dirki vekil mânasına almıştır (kuran, sure 38, ayet 25): «ey Davut biz seni arzda bir halife kıldık. Sure 2, ayet 28 de bakınız: «ben mutlaka yer yüzünde bir halife tâyin edeceğim» Goldziher, halifetullah tâbirinin asli mânası olarak «Allah tarafından tasvibedilen (peygamberlerin) halef'i kabul etmek istiyor. Buna karşı Wittik, sosyal ilim ve sosyal politik arşivinde, cilt 53 (Tubingen 1925), sahife 389 not 32, İslâm ve hilâfet yazısında haklı olarak bu mânanın bazı ilâhiyatçı hukukçular için varî olabileceğini, fakat unvanın umumiliği içinde şüphesiz ancak nasıl kastedilmiş ise hakikatte öyle anlaşılabilirliği yolunda itiraz etmektedir.

[2] Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 Titel (halle 1890 s. 52 se sonra).

riat hukukunu kendi kanunlariyle ikmal etti [1]. Bundan başka İranî etki altında lejitimist fikir cereyenları önem kazandı. Halifelik ,artık kavmin iradesinden alınmayordu. Bilâkis meşruiyetini ilâhî mevhibeye (dem göttlichen Charisma) borçlu olan Allah'ın lûtfiyle (von Gottes Gnaden) bir hükümlanlık oluyordu [2]. Ancak bu mevhibeye (charisma) [*] sahip olan hükümdar meşrudur; bu, hükümdardan kalkarsa hükümdar meşruiyeti (Legitimität) ile beraber memuriyeti üzerindeki iddiayı da kaybeder ve hal'edilebilir. Bu kavrayış halifenin muayyen şartları haiz olması lâzım geldiği hakkındaki devlet hukuku kuramı ile, bundan da halifenin hal'i kabil olabileceği hükmü çıkarılabildiğine göre birleşiyordu; bu suretle daha vaktiyle Haricîler tarafından müdafaa edilen ve halifenin hal'i edilebileceğine dair olan kural sünnî devlet hukuku kuramına da nüfuz etti [3].

Halifeliğin Abbasiler zamanında eriştiği göz kamaştırıcı parlaklığındaki yükselme noktası aynı zamanda bir dönüm noktasını da ifade ediyordu. Daha Abbasiler hilâfetinin başlangıcındanberi bütün sünnî islâm âlemi artık halifelere baş eymeyordu; gerçek Uzak batıda, İspanya'da, Emevî'lerden gelme biri müstakil bir islâm devleti kurmuş idi. Halifenin, gitgide hükümetten kendini çekmesini ve hükümeti kendi orğınlarına bırakmasını mucip olan dinî kudsiyet ile kuşatılması başka sebeplerle birleşerek İmparatorluk içinde de yavaş yavaş bir düşme neticesini verdi. Vezirler ve Generaller fiili kuvveti ele aldılar ve eyaletler valileri devamlı surette daha kuvvetlendiler. 9 uncu asrın ikinci yarısında vali hanedanları [*1] teşekkül etti. Bunların halifelere karşı istiklâli, kendilerine emir sıfatı ile islâm hükümdarının hükümlanlık haklarının, para kesme hakkının ve hutbenin, yani cuma namazlarında devletin en büyük reisine duanın, tanınmış olmasında ifade-

[1] As-sijuti'nin haber verdiği üzere halife almuktadid 283 hicri yılında (milâdi 896) müteveffanın kadın tarafından akrabasının miras hakkını kabul etmişti. Bakınız: History of the Caliphs by Jalaluddin a, Suyuti, transl. by Wjor H. S. Jarrett (calcutta 1881), s. 388. «bu hususta Seyit Emir Ali Musavver İslâm Tarihi sahife 300, 302 bakınız, S. S. A.

[2] İrani telâkkiler burada yalnızca tetkik edilecek olursa sünni islâmiyetten daha kuvvetli olarak şîliğe nüfuz etmiştir. Burada imam dünyevi hükümdar değil, bilâkis peygamberlik memuriyetinin varisidir. Her hangi bir zamandaki imamın ruhunda mevcut nur ile var olan imamlık, Alinin ferileri arasında tevarüs eder ve bunların nesli münkariz olduktan sonra bir gün dünyayı kurtaracak olan «gizli imam» da yaşamakta devam eyler (Goldziher Vorlesungen über den İslâm. Heidelberg 1910 s. 217 ve sonraki 266 ve sonraki). Bu mistik nazariye sünnilerin hilâfet fikrinden başkadır. Burada irani olan Kavayem chvarenah, ilâhî fludium halinde meşru hükümdarda yaşayan «kavischen Herrscherglanz» hakkındaki telâkkinin ve Saosyant, müstakbel dünya kurtarıcısı (Weltheiland), telâkkinin tesiri inkâr olunamaz. Bu hususta şimdi H. S. Nyberg in die Religion des alten Iran eserine ki H. H. Schaefer tarafından Almancaya tercüme edilmiştir (Leipzig 1938) sahife 71 ve sonrakilere, 245 ve sonrakilere ve sahife 30, 230 ve sonrakilere bakınız.

[*] Charisma Yunanca bir kelimedir; iç hayatın tabiî istidada inzimam eden ve onu yükselten bir tezahürünü, hıristiyanlıkta cemaatin meselâ vâizlik, peygamberlik gibi bir hizmetine olan hususi bir ehliyeti ifade eder.

[3] Santillana, aynı eser, sahife 20

[*1] Tavaifi Mulûk.

sini buldu. Fakat nazari olarak valiler kuvvetlerini halifeden alırlardı, ve halife bunu tevcih (Investitur) suretiyle meşrulaştırırdı [*]. Böyle islâmi ümmenin birimi filen bozulmuş idi; islâm âlemi biribiriyle harbeden müstakil münferit devletlere ayrılmış idi. Mahiyetleri icabı işbu devletler ümmenin nümuneleri (Abbilders) idiler; bunlar her ne kadar bir bütün islâmi din cemiyeti değilsede aynı zamanda dinî cemiyetler halinde idiler, ve bu itibarla dinî devlet karakterini haiz oldular. İslâmi bir bütün devlet (Gesamtstaat) artık ancak idelerde yaşadı, gerçekte yoktu. Fakat ümme idesine nazari olarak bağlı kalınıyordu; muhtelif islâm devletinin fiili mevcudiyeti artık daha ziyade tesadüfi ve münferit ümera sülâlesinin hususi işi olarak sayılıyordu. Ümme idesi, görülebilir ifadesini yine daima bütün islâm âlemi üzerinde bundan böyle meşru hükümdar gibi sayılan halifenin şahsında buldu. Ve fiili kudretin hamiline itaata borçlu bulunulduğu, Kurana (sure 3, ayet 25) istinatla, tebaanın Allah'ın kudret ihsan ettiği kimseye tâbi olmaları lâzım geldiği prensipini koymak suretiyle nazari olarak da tındı.

Şimdiye kadar halifelere siyasi kudretten arta bir şey kalmış idise de bu, milâdın 935 inci senesinde halife tarafından emirülümera, yani emirlerin emiri tâyin edilen vali Muhammet bân Raik [*¹] bütün idareyi merkezde ele aldığı vakit ortadan kalktı. Halife şimdi, fiilen hükümet eden adamının (Hausmeier) yanbaşında yalnız adiyle hükümran idi. Ona imamın sırf dinî fonksiyonları ve saltanatın alâmeti kalmıştı. Sonraları emirülümeralık makamı, İranî sülâleden Buveyhiler de irsen devam ettiği vakit emirülümeranın kudreti daha büyüdü [*²]. Şimdi sultan unvanı da hususi bir önem kazandı; islâmi devlet idesinin bütün sonraki inkişafı halife ve sultan mefhumları arasında ki ilişkisi ile farikalanmaktadır. Bunu göstermiş olmak şerefi, Rus müsteşriki Wilhelm Barthold'a aittir, aşağıdaki izahlar başlıca bu zatın incelemelerine dayanır [¹].

Süryanî dilinden alınmış olan sultan, aslında insanı değil, hükümeti gösterir. Daha sonradırki bu tâbirden hükümet mümessili anlaşıldı. Kelime bu mânada olarak daha vaktiyle Mısırda bulunmuş olan Arap Papiruslarında valiyi göstermek için kullanılmıştır. [²]. Unvan, vilâyet valileri istiklâl elde edince onlara kaldı,

[*] Köprülüzade Fuat - Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1931 sahife 251 (91) not 4 ve 5; Köprülüzade Fuat - Türkiye Tarihi s. 186—187. İsmail Galip, Takvimi Meskûkatı Selçukiye, İstanbul 1309 s. 76; Ahmet Tevhit Meskûkatı Kadimei İslâmiye Kataloğu, İstanbul 1321 s. 279.

[*¹] Bu hususta Seyit Emir Ali-Musavver İslâm Tarihi, sahife 307—308; Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt 2, sahife 130 ve sahife 159 bakınız.

[*²] Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt I, sahife 132 ve sonrakilere bakınız.

[¹] Mir İslama Mecmuasında Chalif-i-Sultan, cilt I (sen Petresburg 1912) s. 203—226, 345—400. Bu tetkikin büyük kısmı C. H. Becker tarafından Almancaya tercüme edilmiştir. Bartholds Studium über Halif und Sultan in der Islam.

[²] C. F. Seybold in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 62 (1908), s. 563 sonr., 714 sonr., ve Band 63 (1909) s. 329 ve sonr.; C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam, 2 Heft (Strasburg 1903) s. 90.

ve Emirülümera onu kabul edince yeni bir muhteva aldı. Şimdi bu unvan, mevkiini, fiili kudrete istinat ettiren ve halifenin hilâfına olarak dinî değil, ancak sırf siyasi fonksiyonlar icra eden hükümdarı gösterir [*]. Selçukların hâkimiyeti zamanında (1045 den itibaren) Sultan unvanı tevcih edilir oldu. İslâmi büyük bir devlet tesisi selçuk sultanlarına nasip olunca sultan unvanı yüksek bir parlaklık aldı; şimdi bu unvanı yalnız müstakil bir hanedan reisinin iddia etmesi caiz olurdu. Sultan kudretinin büyümesi, sultanın fiili otoritesini nazari olarak ta muhik sebebe istinadettirmeye saik oldu. Saltanat Allah tarafından teşkil edilmiş bir kurum olarak öğüldü. Bir haksızlığa uğriyan herkes bunun gölgesinde himaye bulacak idi. Bu mânada olarak sultana, «Sultanın gölgesi Allah'ın gölgesi gibidir» darbı meseline ve «Sultan yer yüzünde Allah'ın vekilidir ve bir kedere uğriyan onda bir sığınak bulur» ananesine uygun olarak «Allah'ın zilli» denildi [1].

Siyasi kudretinden soyulan ve salt dinî fonksiyonlariyle kalan halifenin - ki fiili kuvvet sahibi, kudretini ondan almaktadır - durumu papanın durumu ile bir derece dıştan bir benzerlik gösterir. Selçuk imparatorluğunun 12 inci asırda yıkılmasından sonra halifeler siyasi kudretini kilise devleti ile bir benzerlik andırır surette mahdut bir arazide tekrar tesise muvaffak olunca bu benzeyiş daha büyük oldu. Gerçek halife ile papa arasında bir karşılaştırma birkaç kere yapılmıştır. Kastelyalı 8 inci Alfons 12 nci asrın sonunda Arap dilinde paralar basmaya başladığı zaman bunlar üzerinde kendisini «Katolikler Emiri» ve Papayı da «Hıristiyan kilisesinin imamı» diye gösterdi ve Markopolo 13 üncü asır da Bağdat hakkında, Roma'da dünyanın bütün hıristiyanlarının reisi nasıl yaşıyorsa burada da dünyanın bütün Sarazen [*1] lerinin halifesi öyle yaşıyor diye yazdı. Müslümanlar tarafından da böyle karşılaştırmalar yapılmıştır. 13 üncü asırda Arap coğrafyacısı Jaqut Papanın Roma'da Franklar arasında bir imamın durumunu aldığını söyler. Hattâ bu kabîl kavrayışlarla uygun olarak halifenin siyasi kudret üzerindeki iddiasını bu kudretin onun imameti ile uzlaşması kabil olmadığından bahisle çürütmeye kadar ilerigidilmiştir [2]. Burada hilâfet idesinin yıllar geçmesiyle ne kadar çok karanlığa gömüldüğü anlaşılmaktadır: islâmi devletin siyasi reisi, hattâ müslümanların tasavvur âleminde islâmi bir «Kilise» nin ruhani reisi olmuş oldu. İslâmi devlet hukuku kuramı ile bu kavrayışın uzlaşması kabil değildi; böylece halife her kudretten mahrum olmakla beraber ide halinde yaşamakta devam eden islâmi devletin ideal reisi olarak kaldı. Bitmedi

[*] Sultan hakkında Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt I, sahife 137; Musavver İslam Tarihi, sahife 310 bakınız.

[1] Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 Teil s. 61 ve Revue de l'histoire des Religions daki aynı yazı, s. 332; Barthold s. 220 ve sonr; Becker, Der Islam'da s. 358 ve sonr; Wittek s. 395.

[*1] Arapça şaraka, şarklı, Muhammed olacak.

[2] Barthold s. 221 ve sonra; Becker s. 359 ve sonra.