

İSLÂMDA DEVLET FİKRİ TARİHİ BİR BAKIŞ

Aşağıdaki tetkik pek muhterem dostum doktor Pritsch tarafından Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft'de 53 üncü cildin birinci nüshasında 1939'de neşredilmiştir. Yüksek bir hukukçu 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» dergisinde yazdıkları yazı o vakitler İsviçre Hukukçular Mecmuasına baş makale olarak alınmış ve yine o sıralarda tarafımdan adliye ceridesinde tercüme edilerek çıkmış idi. [*]

Bu tetkiki ihtiva eden mecmuayı kendileri üç yıl önce bana lûtfetmişlerdi. Geniş bir tetkik verimi 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 tercümeyi 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 yapılan ikinci toplantısında söylediği 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 esas teşkilât 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

[*] Auslandsrecht, Juli August 1926; Schweizerische Juristen-Zeitung 15 März 1927; Egger, Kommentar zum schw. Zivilges; 2 nci tabı 1930 s. 23 No. 27; Adliye ceridesi 1928, birinciteşrin No. 73 - 75.

bu kanunda (5 şubat 1937 tarihli kanun, Resmî Gazete 3033) ifadesini bulan ve bütün iç ve dış hayatımızı düsturliyan esaslarla ilân etmişizdir. Bu, yine muhterem muharririn sözleriyle hulâsa edilmek istenirse radikal bir avrupalaşmadan ibarettir.

Okuyuculara yardım olmak ve mevzuu daha açıklamak için tercüme bazı notlar ekledim. Bunlar [*] işaretiyle gösterilmiştir. Öbür rakamlı notlar yazı sahibine, muharrire, aittir. Bazı kelimelerin Almanca asılları tercümede alıkonulmuş ve bazı Türkçe kelimelerin Osmanlıca karşılıkları da () içinde beraberce yazılmıştır.

Profesör Sabri Şakir Ansay

Bugün avrupalı fikir âlemiyle kaçınılması imkânsız olan münakaşa (Auseinandersetzung) neticesi Ön Asyayı ve Afrikanın buna sınır olan illerini sarsan büyük mücadeleyi anlamak için doğu diyarının mânevi bünyesinin batının mânevi bünyesinden mahiyetce farklı olduğunu bilmek lâzımdır. Bir yandan Avrupalının doğuya ait olan hakkında verdiği hükümde, öbür yandan doğulunun avrupalının düşünce tarzını takdir hususunda yapılan anlaşmazlıkların büyük kesimi bu olayın tanınmamasından ileri gelir. Doğu renesansın ve hümanizmin Avrupada başardığı düşünceyi dünyalaştırma (Säkularisierung) işini yapmamıştır. Ta eskiden beri doğulu için din, mânevi, ahlâki, içtimai hayatın merkez noktasında yer alır. Doğulunun kültürü bundan dolayı tamamıyla dinî olarak taayyün etmiştir; islâm dininin nüfuzu nispetinde bu kültür islâmidir ve böylece esasında bir birim (vahdet) halindedir. İslâmlâştırma kısmen, Avrupalılar 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 kavimlerin tarihinin, politikasının ve hukukunun ilmî surette anlaşılması için önemli olmayıp gerek dıştan büyük politikada veya iktisadi münasebette ve gerek devletin iç alanında halkın (kavmin) müslüman kesiminin devlet kuvvetine olan ilişkilerinin (münasebetlerinin) düzenlenmesinde veya yerli müslüman ahalinin kolonizasyon yolu ile zapt ve idaresinde islâm âlemi ile temasa giren Avrupa devletleri için amelî bir önemi haizdir.

İslâmî devlet kavrayışı, islâmî devlet fikrine dayanır. Bundan ne anlaşılır? Meseleyi aydınlatmak için «hıristiyan devleti» kavramını (mefhumunu) n karşılaştırma (mukayese) maksadiyle ele alınmasına müsaade edilsin. Bu kavram altında ya bir hıristiyan devlet tipi, yani hıristin kültür alanında yetişmiş devlet şekillerinin, hıristiyan görüşlerinin etkisi (tesiri) altında kalmamış olan devletlerle karşılaştırılması halinde, kendilerinin müşterek alâmeti olarak meydana çıkan bütün farikaları haiz

soyut (mücerret) bir devlet yapısı (Kotıstruktion) - ki böyle bir yapı fiili olarak tahakkuk edebilir mi meselesi burada münakaşa dışı bırakılabilir - yahut bir devlet ideali, yani hıristiyan görüşüne göre olması lâzım gelen bir devlet fikri (fiili surette mevcut olmıyan hıristiyan devlet kendisinde tasavvur edilmesi lâzım gelen devlet şekli, başka tâbirle mefkûre halinde bir devlet şekli) tasavvur edilebilir. Her halde tip, yahut ideal olarak bir devletler çokluğunda gerçekleşebilen soyut bir fikir bahis konusudur [1]. İslâmî devlet bahis konusu edildiği takdirde mesele tamamiyle başkadır. Her ne kadar islâm dünyasında fiili olarak mevcut devletler çokluğundan hareket edilirse islâmî bir devlet tipi de düşünülebilirdi tıpkı bu tarzda mütaaddit devletlerde aynı zamanda vücut bulabilecek olan bir islâmî devlet idealinden bahsedilemez. Böyle bir devlet «ideal» i ideal olamazdı, çünkü islâm dünyasının birden ziyade devletlere bölünmesi, islâm icaplarıyla bir çelişme «tenakuz» teşkil eder. Bu icaplar bilâkis ancak islâmî devlet halinde birimi ile yerine getirilmiş olur. İslâmî devlet, islâm kavrayışına göre bir islâmî devletin tipi, yahut ideali değildir, belki gerçekten (fiili) islâmî devlettir, yani bütün müslümanların siyasi toplanışındaki bu toplanış, toplanış olmak üzere, ancak konkrete bir devlet şeklinde var olabilir. Bu islâmî devlet (Arapça Umma denilir; halbuki devlet için mûtat kelime davla dır) her ne kadar bugün islâmın siyasi parçalanışı bakımından ancak gerçekleşmemiş bir ideal olarak mümkündür; fakat bu islâmî devlet islâmın ilk zamanında gerçek olmuştu, ve islâmî devlet fikrinin mahiyeti hakkında açık bir fikir edinmek istenirse islâmî devletin bu konkrete şeklini hareket başlangıcı yapmak lâzımdır.

Şu halde biz batı hıristiyan tasavvurunu doğu islâm görüş tarzına caiz olmıyan bir nakil ile islâmî devlette ancak bir soyutlama (abstraktion) görürsek islâm devlet kavrayışının hakkını vermiş olmayız. Biz bir hıristiyan devlet tipinden veya idealinden bahsederek bununla ancak hıristiyan ideallerini gerçekleştirdiğinden dolayı devlete hıristiyan damgasını veren dinî - dünya anlamını (religiösweltanschaulich) göz önünde tutarız. Müslüman büsbütün başka türlü düşünür. Müslüman için din, yalnız mânevi hayatın bir bölgesi değil, belki bundan aşkın olarak siyasi, içtimai realitenin doğrudan doğruya bir şekillenmesidir. Müslüman, kendi dininde gidenlerin birleşmesinde devleti küreden ayrılmış bir cemiyet, devlette bir kavmin dinî organizasyondan esas itibariyle ayrı siyasi bir organizasyonunu görmez, bilâkis devlet, müslüman için, dinî cemiyetin siyasi bir organi-

[1] Hıristiyanlığın Siyasi Birliği hakkındaki ortaçağ idealinin islâmî tasavvurlara bir yakınlık göstermesi hıristiyanlık kavrayışlarından çıkma zorunlu bir sonurgu değildir.

zasyonudur. İşbu siyasi ve dinî birleşmenin ideal biriminden anlaşılırki islâma, kilisenin hıristiyan kavramı mahiyetçe yabancıdır, çünkü kilise tâbiri altında biz, devletten ayrı bir teşekkül (Gebilde), müminlerden bir cemiyet anlarız ki bu cemiyet bu mahiyeti ile kendine has, devletten başka bir organizasyona maliktir. - Ekseriya yapıldığı üzere - islâmda devlet ve kilisenin biribiriyle intibakından da bahsedilemez, çünkü bahsedildiği takdirde kilise kavramından kendi damgası sıyrılmış, bu kavram kaldırılmış olur; devlet ile özdeş (aynı) olan bir kilise, artık kilise değil, bir devlettir.

Siyasi ve dinî cemiyet birimi şüphesiz islâmın bir özelliği değildir. Devlet sınırlarını aşan bütün dünya dinlerinin meydana çıkmasından önce her yanda dinin devlet bölgesinde bir uzuv halinde olduğunu görüyoruz. Kadimde (in der Antike) de böyle idi. Burada din, devlet dinî, diyanet işleri (Kultus) devletin diyanet işleri idi. Devleti ve kavmi himaye eden ilâhlara tâzim yurttaşlık icabı bir mükellefiyet idi. Onlara saygısızlık, devlet düzenine karşı bir suç idi. Yunanistan da Asevya ἀσεβεία dine karşı küfür, siyasi suç olarak önemli rol oynardı; Romada ilâhlara ait şeylerde hırsızlık Sacrilegium olarak, ilâhları tanımamak vatana hiyanet (perduellio) olarak cezalandırılırdı. Rahipler, devlet diyanet işleri hademeleri idiler. Hükümdar çok kere en yüksek rahip idi. Hukuk aslında din ile sıkı bağlantı halinde ve kutsi karakteri haizdi.

Buna rağmen kadim devlet ile islâmi devlet arasında temelli fark vardır. Orada kavmin siyasi organizasyonu asıl (Primäre) dir; dinî düzen, ancak devleti düzenin bir kesimidir. İslâmi devlette ise böyle değildir: burada din, devleti teşkil eden bir ilke (prensip) dir. Devlet, dinîilca (Impuls) ile dinî temel üzerinde yetişmiştir, dinî birleşme, devleti şekilde tamam olmuştur. Orada din, devlet dinidir. burada devlet, din devletidir. Bu suretle islâmi devlet, kadim devletten bambaşka bir karakteri haizdir. İslâmi devlet dinî idenin hâmilidir ve böylece dinî bir kurum (müessese) dir. Bu mahiyeti ile islâmi devlet allahın yaratmasıdır ve kutsiyet ziyasına bürünmüştür. Devletin ödevi, her şeyden önce allaha tâzimidir; diyanet işlerinin ifası onun dinî ödevidir. Bu ödevin ifası için devlet, devlet diyanet işleri memurları kullanır. Dinî talimata ve din yayımına ihtimam, devlet ödevlerinden olmak üzere bununla irtibat halindedir, fakat bunlar doğrudan doğruya dine hizmet etmeselerde devlet fonksiyonları dinî mahiyet almaktadırlar. Hukuk, ilâhi hukuk (jus divinum) dir ve ahlâk ve diyanet işi emri gibi bir dinî

ödevler bilgisi (Pflichtenlehre) karakterini haizdir [1]; hukuk ve diyanet işleri hükümleri bir arada, islâm dinî kanununun (Şar, Şari'a) muhtevasını teşkil ederler. Adalet tevziine ihtimam hükümetin dinî ödevidir; kaza, devlet idaresi gibi dinî hükümlerin gerçekleşmesine hizmet eder ve bundan dolayı şeriata bilgi ile meşruttur, ve ilâhiyatçı hukukçulardan kurulmuş mahkemeler (şeriat mahkemelerin) in elindedir. Harb müslüman olmıyanlara karşı savaştır; o, böylece iman harbi (cihat) olmaktadır. Bu suretle burada kadim devlette olduğu gibi yalnız din, devleti değil, belki devlette bir dinî iştir.

Din devleti fikri, devlet idesinin allah idesiyle doğrudan doğruya bağılılığı sayesinde kemalini bulur. İslâmi devlet ilkinde (usprünglich) sürgünden sonraki [*] zamanın yahudi devleti gibi kelimenin en gerçek anlamıyla bir teokrasidir: devletin baş reisi bizzat allahdır [2]. Her iki din tek tanrılıcağı kabul ettiğinden teokrasi her ikisinde monarşi olmak zorundadır. Fakat allah görülür değildir; bundan dolayı devleti idare için kendisini tecelli ettirecek yeryüzünde bir araça (vasıtaye) muhtaçtır. Bu, islâmda allahın resulü olan peygamberdir. Bu itibarla islâmın inan umdesi olan «allahtan başka allah yoktur; Muhammet allahın resulüdür» sözleri aynı zamanda onun siyasi temel kanunudur, yani allah ümmenin görünmiyen monarşik başıdır, onun yeryüzünde organı peygamberdir.

Dinî bir temel üzerine bir devleti oluşum (teşekkül) olmak üzere ümmenin yukarda gösterilen özeliği (hususiyeti) daha Muhammedin arkadaşları ile birlikte kendi ana şehri olan Mekkenin ilâhlarına karşı açtığı savaşta kendini göstermeğe başladı. Bu savaş daha sonra Muhammedin Mekkelî taraftarları onunla milâdın 622 inci yılında ileride Medine adını alan İesrib'e göçtükleri (hicret ettikleri) zaman açıkça ortaya çıktı ve göç edenler, Yesriplilerle Muhammedi Führer olarak tanıyan

[1] Bu karakter meselâ insan muamelelerinin yalnız hukukça değil, ahlâkça da takdir edilmesinden gözüktür, bundan dolayı emirler (vacip) katagorisinden başka izin verilmiş (me'zunun bih) olanlar (mübah caiz) ve memnu olanlar (haram) ve bir de tavsiyeye şayan olanlar (mendup, müstehap) ve kabih olanlar (mekruh) vardır. Böylece şeriat hukuku, olanın düzeni (Seinsordnung) nun damgasından ziyade olması icabeden (Seinsollen) in damgasını da haizdir. Hukuk tatbikatı - hususiyle hukukun şeriat âlimleri (fakihler gesetzesgelehrten) tarafından ilâhiyatçı bir görüşle tetkiki dolayısıyla - çok kere dinî hükümlerden inhiraf ediyordu, ve bu hükümler büyük kesiminde salt hayatta ihmal edilmiş olan dinî bir vecibe mânasını haizdi. Müsteşrikler, tarafından şeriata hukuk vasfının umumiyetle tanınmamış olmasının sebebi budur. Bu hususta bir yandan Josef Kohler ve öbür yandan Goldziher ve Snouch Hrugronje arasında çıkan ihtilâf için benim Snouch Hurgronje'nin ikinci cildi, toplanmış yazılar, hakkındaki makalemde, bu mecmuanın 41 inci cildinin 474 üncü sayfasında gösterilen eserlere bakınız.

[*] Babil esaretinin hitamından sonraki.

[2] Bu bapta D. Santillana (Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita, cilt 1 (Roma 1926) S. 3 deki izahlara bakınız.

bir cemiyet kurdukları vakit âleni surette teyit edildi; bu cemiyette müminler, yani Muhammet tarafından ilân edilen dine, islâma, inananlar cemiyet fikrinin hâmilî idiler. Medinenin «cemaat nizamnamesi» şöyle başlar: «Muhammet, peygamber, ile ve Kureyşin [¹] ve Yesribin mümin ve müşrikleri ile 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 öbür yandan onlara katışanlar, yani Yesrepli müşrik Araplar ve Yahudiler [²] biribirinden ayırdedilmektedir ve sonra deniliyorki bunlar insanlara, yani Yesripin müşrik çevresine (muhitine) karşı bir cemaat teşkil etmektedir. Burada islâm ile bir birlik halinde tutulan bir şehir cemiyeti teşekkül ediyor. Müslümanlar bu şehir devletinde temel tabakadır; islâm, Yesripe göç eden müşrik Arap kabîleleri bir dereceye kadar mass etmekte ve onların yerine geçmektedir. Bu suretle cemiyet, müslümanlar alanının dışına uzanmaktadır; Yesrepli Araplar, kendilerinin islâmiyeti kabul etmiş olup olmadığına bakılmaksızın, yeni cemiyete, ümmeye giriyorlar ve yalnız Araplar değil, onların Yahudi hemşehrileri 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 dini bir birleşme değil de - dinî temel üzerine olsa dahi - bir devlet organizasyonudur. Bu keyfiyet Yesripin müşrik ve Yahudilerinin müslümanlara askerî hizmette bulunmakla mükellef olmalarından da anlaşılır. Ümme, harbi sevk ve idare etmek hakkının kendisine ait olduğunu iddia ederken kendisini Arap yarım adasını ırkdaş cemiyetleriyle eşit hak sahibi olarak görüyor. Ümme bu suretle dıştan da devleti bir varlık olarak kendini göstermektedir. Ümmenin gözle görülmez reisi Allahın kendisidir: Allah kuranî vahilerde peygamberin ağzından kanun koyucu olarak, meselâ evlenme ve miras hukukunu tanzim ederek (Sure 4) söyler. İlâhî telkin altında ve böylece ilâhî idarenin icra memuru sıfatı ile peygamber, mukarreratını hâkim, teşkilâtçı ve kumandan olarak ittihaz etmektedir.

İşbu islâmî din devleti ilkindeki şeklinde Yahudi devleti ile olan

[¹] Arabın Beni Kureyş Kabîlesi ki Muhammet bu kabîleye mensuptu, Mekke halkının esas kısmını teşkil ediyordu.

[*] Bu senet veya kitap veya vesika hakkındaki islâm tarihi tercümesi, Hüseyin Cahit, cilt 3 ve bu cildin 34 ve sanraki numaralarına bakınız.

[²] Hicret etmiş Yahudiler Yesripte, orada sakin olan Arap kabîlelerinin himayesine sığınanlar (Schutzgenossen) olarak yaşıyorlardı.

bütün benzerliğine rağmen ondan esas itibariyle iki yönden ayrılır. Ayrılığın biri islâmın, Yahudi dini hilâfına olarak hiçbir ruhbanlık tanımasıdır; islâm, Allah ile insan arasında bir araç fikrine yabancıdır. Müslüman ilâhiyatçısı vâiz, din öğretmeni, müftü, hâkim ve diyanet işleri hâdimesidir, 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. İlk 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 devlet karakterini kaybetmeksizin daima daha kuvvetli bir bölüme uğramıştır [*]. Böylece islâmda din bakımı devlet alanı içinde uzuvlaşarak kalmıştır, fakat o alanı hükmü altına alamamıştır. Dinî fonksiyonlar dahi burada siyasi şekilde olup ruhani şekilde değildirler. 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 ayrılık ta Yahudi din devletinin aynı zamanda ulusal devlet olmasıdır, islâmî din devleti ise ulusal değildir. Yahudi devletinde din gerçi temel (primäre) dir, fakat cemiyetin oluşumunda biricik ilke değildir; buna ikinci ilke olarak kavmîlik te eklenir. Yahudi dini yalnız Yahudi kavmi için idi; dinî kavramda Yahudilik ve ulusal kavramda Yahudilik birbirinin özdeşî (aynî) dir. 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 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 (nâzariyesinde) da devam edildi. Abbasiler devrinde

[*] Medeniyeti İslâmîye Tarihi, hilâfet ve saltanat yahut diyanet ve siyaset, cilt 4, sahife 331 ve sonraki sahifelere bkınız.

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 islâmda 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 iradesi ve din de biricik kıymet düsturu olmak üzere ilân edilmektedir. Buna dayanan kuram, siyasi önemi haiz farika olmak üzere kavmligi değil, yalnız dini tanıyordu; bunların mümessillerine Kuranda «kavimler» için kullanılan «şuup» tâbirine uygun olarak şuubiye denildi [1]. Bunlar başlıca ulusal birim halinde kitle olarak Araplaşmaya karşı muvaffakiyetli surette muhalefet gösteren İranîlikte bulunuyorlardı; en müfritleri İranî'lerin Araplara üstünlüğünü bile iddia ediyorlardı. Araplık siyaseten önemini ne kadar kaybetti ise şuubiye kuramı da o kadar ziyade muvaffak oldu. Halifeler imparatorluğunun düşmesi ile Arap kavmligi fikri tamamen temelsiz kaldı. Bugün bütün müslümanları birleştiren bağ salt dindir.

İslâmi devletin kavmî değil, belki sırf dinî temel üzerine durduğu fikri, hakikatte bir yandan islâmi cemiyetin din devleti mahiyetinden, o bir yandan islâmi dinin ulusal din olmayıp üniversal bir din olmasından çıkan zaruri neticedir. İslâm, din olarak ülkeler sınırları önünde durmıyarak hakikatleri ilân etmek istediğinden dolayı dini yaymak yolunda dünyayı fetih arkasında koştugu gibi islâmi cemiyette ulusal sınırları kaldırmak ve ilke itibariyle ırka ve kavmlige bakmadan bütün müminleri içine almak zorundadır. Fakat islâmi cemiyet bir devlettir, bu itibarla bu devletin bütün islâm dünyası üzerine şamil olması lâzımdır. İslâm, üniversal bir din olmak istediğinden dolayı bütün insanlar bu dine girerse din ideali ancak o zaman yerine gelmiş olabilir. Bu suretle islâmın son siyasi ideali, dinî temel üzerinde bütün yer yüzünü kaplıyan bir ulusallıklar devleti

[*] 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 Elmalı'lı 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.

(Nationalitätenstaat), bütün insanları din ve siyaset bakımından bir yapan, kelimenin en gerçek mânasiyle her şeyi içine alan bir Allah Devleti (Civitas Dei) olmak icabeder.

İslâm bu ideali gerçekleştirmedikçe din devleti fikrinden, devlet mensupları çevresiyle din mensupları çevresinin birbirinin aynı 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. İslâm, vahye dayanan dinler yolunda gidenlere, yani kitap ehline (ahlâl - kitap), ve hele hıristiyanlara ve Yahudilere karşı ikinci yolu tuttu. Bunların özel durumu meselesi tamamiyle din devleti görüşünden halledildi: bunlara siyasi azınlıklar gibi, hattâ ikinci derecede, fakat geniş bir özerk (muhtar) idare ile, tebaalar olarak muamele edildi. Böylece ümmeden ayrılığı göstermek için milletler «mîlal, nationen» denilen işbu Muhammedi olmıyan din cemaatleri devlet içinde bir nevi devlet oldular. Bunlar din devleti modeline göre hükümet tarafından tasdik edilmiş kendi ruhani reislerinin esas itibariyle idare ve kazası altında bulunuyorlardı. İslâmi devlet başlıca, vergi verme suretiyle kendi hükümransininin kabulünü ve bu özerk idareli cemaatler üzerinde nazareti yeter gördü.

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

İlkin teokratik tasavvurlar sönmeye başladı. Bunun yerine halife fikri geçti. İlkindeki ümme, Allah kelâmının tebliğ aracı (als Sprachrohr) olan Muhammedin durumu ile belirmekte idi. Bu, peygamberin ölümlüyle devam etmemek lâzım gelirdi, çünkü Muhammet peygamber olarak nevi kendine özel 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 olabilirdi. Bu itibarla Allahın sözlerini nakledenin ortadan kalkması ile islâmi devletin asıl reisi demek olan Allah telâkkisi zaruri surette geri çekildi ve hakiki Führerin şahsı ön safa geçti. Peygamberin halefi olmak üzere ümme-

nin idaresine seçilen Ebubekir kendisine Allah'ın Resulünün halefi (Halifatu Resulillahı) adını verdi. Onun tâyin ettiği halefi Ömer, Allah'ın Resulünün halifesinin halifesi (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 sıfatiyle 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 da ruhani değil, siyasi memuriyet idi [1]. Halife iman, ahlâk, diyanet işleri meselelerinde karar kuvvetini haiz değildi; bu hususta yalnız fakaha, ulema salâhiyetli idiler. Halifenin kanun koyma hakkı da yoktu; çünkü hukukun kaynağı zaten ilâhî idi ve insan arzusuyla değiştirilemezdi. Onun tefsiri gene âlimlere, fakıhlere aitti.

Peyğamberin ilk halefleri, sonradan aldıkları adla Hulâfai Raşidin, arasında cari tatbikata dayanarak sonraki devrede halifeliğin devlet hukuku kuramı inkişaf etti. Halifenin haiz olması lâzım gelen şartlar kondu; bunlar meselâ hukukan hür olmak, erkek cinsinden olmak, baliğ olmak, bedence sâlim olmaktır [*]. Kureyş kabîlesinden, yani bir Mekke nesline mensup olmak ta 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 pek ileri mümessilleri, çözme ve bağlama adamları denilen kimseler (ahl al-hall wa'l'aqd) tarafından seçilmesi [*2] ve bu seçimi kabul etmesi ile yahut hükümet etmekte olan halifenin bizzat kendi halefini tâyin etmesi ve bu halefin de bu tâyine muvafakat ettiğini beyan etmesi ile vücuda gelir [*3]. Her iki halde akit, ka-

[1] C. H. Becker, Der türkische Staatsgedanke. Islamstudien, 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 katiyen 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 istisnai surette daha sonraki siyasi inkişaflardan dolayı, bilhassa Osmanlı sultanlarının hilâfeti bakımından Arap olmıyan bir kimsenin de halifelğe 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

vim tarafından biat [*1] suretiyle ifade edilen bir tasdika muhtaçtır [1].

Emeviler zamanında (661—750) halife unvanı başka bir anlam aldı. Halife kelimesi yaşamakta olan veya ölen birinin yerine geçen kimseyi gösterir; şu halde halife, gerek vekili (vicarius, Stellvertreter) ve gerek halefi (successor) ifade edebilir [2]. Böylece Allah'ın Resulünün halefi (halifatu Resulillahi) Allah'ın vekili olabildiği anlaşılır. Halife unvanı şimdi, belki bizans etkisi (tesiri) altında, fakat önce her halde bakaca 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 yabancı bir tasavvurdur. Halifenin kavim tarafından seçilmesi lâzım geldiği hakkındaki kural da bırakıldı; halifelik evemi hanedanında irsî oldu. Allahın hükümranlığı fikri 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 devrinin dünyevi devlet kavrayışına karşı ilâhiyatçı bir tepki (aksülamel) ile - halifelik idesinin oluşumundan İranî fikirler nüfuz kazandı. Devlet hayatında dinî unsur şimdi hususi bir surette tebarüz ettirildi. Allah'ın vekili kavramı - eski islâmi kavrayışta

[*1] 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.

[1] 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.

[2] Bakınız: C. A. Nallino, appunti sulla natura del «califato» in genere e sul peresunto del «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 (sperkation) ile ve Kuran'a istinat ile dirki vekil mânasına almıştır (kuran, sure 28, 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 asl mânası olarak «Allah tarafından tasvibedilen (peygamberlerin) halef'i kabul etmek istiyor. Buna karşı Wittik, sosyal ili mve sosyal politik arşivinde, cilt 23 (Tubingen 1925), sahife 389 not 32, İslâm ve hilâfet yazısında haklı olarak bu mânanın bazı ilâhiyatçı hukukçular için varit olabileceğini, fakat unvanın umumiliği içinde şüphesiz ancak nasıl kastedilmiş ise hakkaitte öyle anlaşılabilceği yolunda itiraz etmektedir.

sabit kalan ilâhiyatçılar çevresinin muhalefeti altında - dinî muhteva aldı, halifenin bizzat şahsi dinî renge büründü [1]. İlâhî saltanat ve hükümdarın ilâhi aslı hakkındaki İranî tasavvura uygun olarak parlak bir saray debdebesi inkişaf etti ve halifenin mukaddes şahsı, kavmin gözünden saklandı. Halife gittikçe daha ziyade devletin siyasi idaresinden uzak kaldı ve bu idareyi vezirlerine ve askerî emirlerine bıraktı. Aynı zamanda halife muhtelif suretlerle dinî meselelerde karar almak dâvasına kalkıştı, hattâ - islâmın esas kavrayışlarına aykırı olarak - şeriat hukukunu kendi kanunlariyle ikmal etti [2]. Bundan başka İranî etki altında lejitimist fikir cereyanları önem kazandı. Halifelik, artık kavmin iradesinden alınmıyordu. Bilâkis meşruiyetini ilâhî kudrete (dem göttlichen Charisma) borçlu olan Allah'ın lûtfiyle (von Gottes Gnaden) bir hükümdarlık oluyordu [3]. Ancak bu kudrete (charisma) sahip olan hükümdar meşrudur: bu, hükümdardan kalkarsa hükümdar meşruiyeti (Legitimität) ile beraber memuriyeti üzerindeki iddiayı da kaybeder ve halledilebilir. Bu kavrayış halifenin muayyen şartları haiz olması lâzım geldiği hakkındaki devlet hukuku kuramı ile, bundan halifenin hal'i kabil olabileceği hükümü de 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 [4].

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 başeğmiyordu; gerçek Uzak batıda, İspanya'da, Emevi'lerden gelme biri müstakil bir islâm devleti kurmuş idi. Hali-

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

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

[3] İrani telâkkiler şiiliğe burada yalnızca tetkik edilecek olan sünni islâmiyetten daha kuvvetli olarak nüfuz etmiştir. Burada imam dünyevi hükümdar değil, bilâkis peygamberlik memuriyetinin varisidir. Her hangi bir zamandaki imamın nefsinde mukadder nur ile tecelli eden imamlık Alinin ferilerine intikal 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, ilâhi seyyaliyet (gottliches fludium) halinde meşru hükümdarda yaşayan «kavischen Herrscherglanz» (kavi hükümdar şaşaası) hakkındaki telâkkinin ve Saosyant, müstakbel dünya kurtarıcısı (Weltheiland), telâkkisinin tesiri açıktır. Bu hussta şimdi H. S. Nyberg in die Religion des alten Iran bakınız. H. H. Schaefer tarafından Almancaya tercüme edilmiştir (Leipzig 1938) sahife 71 ve sonrakilere, 245 ve sonrasına ve sahife 30, 230 ve sonrakilere bakınız.

[4] Santillana, aynı eser, sahife 20.

fenin, gitgide hükümetten kendini çekmesini ve hükümeti kendi organlarına 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 teşekkül etti. Bunların halifelere karşı istiklâli, kendilerine emîr sıfatı ile islâm hükümdarının hükümranlık haklarının, para kesme hakkının ve hutbenin, yani cuma namazlarında devletin en büyük reisine duanın, tanınmış olmasında ifadesini buldu. Fakat nazari olarak valiler kuvvetlerini halifeden alırlardı, ve halife bunu tevcih (Investitur) suretiyle meşrulaştırırdı [*]. Böylece islâmî ümmenin birimi filen bozulmuş idi; islâm âlemi biribiriyle harbeden müstakil münferit devletlere ayrılmış idi. Mahiyetlerine göre işbu devletler, ümmenin kopyaları (Abbilder) idiler (yani islâmî tüm devlet, ümmet, bütününde ne ise küçük halde islâmî münferit bir devlet te o idi); bunlar her ne kadar bir tüm islâmî din cemiyeti değilsede aynı zamanda dinî cemiyetler halinde idiler, ve bu itibarla din devleti karakterini taşıyorlardı. İslâmî bir tüm devlet (Gesamtstaat) artık ancak idelerde yaşadı, gerçekte yoktu. Fakat umma 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 bütün islâm âlemi üzerinde bundan böyle de meşru hükümdar gibi sayılan halifenin şahsında bulmakta devam etti. Ve fiili kudretin hâmiline 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 tanındı.

Şimdiye kadar halifelere siyasi kudretten arta bir şey kalmış idise bu da milâdın 935 inci senesinde halife tarafından emirülümera, yani emîrlerin emîri tâyin edilen vali Muhammet bin Raik [*¹] bütün idareyi merkezde ele aldığı vakit ortadan kalktı. Halife şimdi, fiilen hükümet eden adamının (Hausmeier) yanibaşında yalnız adıyla 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

[*] 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 327—308; Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt 2, sahife 130 ve sahife 159 a bakınız.

[*²] Medeniyeti İslâmiye Tarihi, cilt 1, sahife 132 ve sonrakilere bakınız.

unvanı da hususi bir anlam aldı; islâmi devlet fikrinin bütün sonraki inkişafı halife ve sultan kavramları arasındaki ilişik ile ifadelendi. 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 anlamda olarak daha vaktiyle Mısırdaki bulunmuş olan Arap Papiruslarında valiyi göstermek için kullanılmıştır [2]. Unvan, vilâyet valileri istiklâl elde edince onlara kaldı, ve Emirülümra onu kabul edince yeni bir muhteva aldı. Şimdi bu unvan, mevkiini, fiili kudrete istinat ettiren ve halifenin hilâfına olarak dinî değil, ancak sırf siyasî fonksiyonlar icra eden hükümdarı göstermektedir [*]. 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 iltida etmesi caiz olabilirdi. 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 uğrıyan herkes bunun gölgesinde himaye bulacaktı. Bu anlamda olarak sultana, «Sultanın gölgesi Allah'ın gölgesi gibidir» darbu meseline ve «Sultan yer yüzünde Allah'ın vekilidir ve bir kedere uğrıyan onda bir sığınak bulur» ananesine uygun olarak «Allah'ın zilli» denildi [3].

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 nci asırda yıkılmasından sonra halifeler siyasî kudretini kilise devletiyle 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 kesmiye baş-

[1] Mir İslâma Mecmuasında Chalif-i-Sultan, cilt 1 (sen Petresburg 1912) s. 203—226, 345—400. Bu tetkikin büyük kısmı C. H. Becker tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.

[2] C. F. Seybold in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 26 (1908), s. '63 sonr., 714 sonr., ve Band 63 (1909) s. 329 ve sonr.; C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem İslâm, 2 Heft (Strasburg 1903) s. 90.

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

[3] 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 İslâm'da s. 358 ve sonr; Wittek s. 395.

ladığı zaman bunlar üzerinde kendisini «Katolikler Emîri» ve Papayı da «Hıristiyan kilisesinin imamı» diye gösterdi, ve Markopolo 13 üncü asırda Bağdat hakkında, Roma'da dünyanın bütün hıristiyanlarının reisi nasıl yaşıyorsa burada da dünyanın bütün Sarazen [*¹] lérinin halifesi öyle yaşıyor diye yazdı. Müslümanlar tarafından da böyle karşılaştırmalar yapılmıştı. 13 üncü asırda Arap coğrafyacısı Jaqut, Papanın Roma'da Franklar arasında bir imamın durumunu aldığını söyler. Hattâ bu kabil kavrayışlarla uygun olarak halifenin siyasi kudret üzerindeki iddiasını bu kudretin onun imametüyle uzlaşması kabil olmadığından bahisle çürütmeye kadar ilerigidilmiştir [¹]. 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. Islâmi 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.

Halifelîğin tekrar mahdut bir siyasi otorite elde ettiği devre, yüzyıldan ancak pek az uzun sürdü. Sonra Bağdattaki halifelîğe bütün ön Asya üzerine boşanıp gelen Moğol istilâsiyle kâtî bir son hazırlandı. Moğol helâkû 1258 yılında Bağdadı zaptetti ve son Abbasî halifesini öldürttü. Gerçi Kahirede bundan sonra Eyubî hanedanına mensup Mısır sultanlarının himayesi altında Abbasîlerin sanki veya gerçekten Furuu halife adıyla oturuyorlardı, fakat önemleri Bağdattaki Gölge halifelerin öneminden daha azdı [²]. Bunların artık hilâfet makamının alâmetleri — peygamber hırkası, kılıç, asa [*²] — yoktu ve dış hükümlerlik hakları da kendilerinden alınmıştı [*³]: halifenin adı paralardan kalktı ve islâmın mukaddes yerlerinde cuma namazlarında yalnız Mısır sultanının adı okundu. Halifelîğin islâm doğuda genel bir değerinden artık bahis yoktu. Yalnız kendi koruyucu askerleri yani memluklar tarafından çıkarılıp indirilen Mısır sultanlarına bir nevi meşrûluk verdiği nispette bir anlamı vardı [³]. Bu, bir zamanlar o kadar önemi bulunan halife kudretinden son artıktı.

[*¹] Arapça şaraka, şarklı, Muhammedî olacak. Kaytano - Hüseyin Cahit, İslâm Tarihi, cilt 10 s. 217 bakınız.

[¹] Barthold s. 221 ve sonra; Becker s. 359 ve sonra.

[²] Becker, Der, türkische Staatsgedanke, s. 339; bunları kendilerini memluklar telâkki eden «dinî saray memuru» olarak göstermektedir.

[³] Barthold s. 350 ve sonr., Becker s. 369 ve sonr.

[*²] Medeniyeti İslâmiye Tarihi hilâfet alâmetleri hırka, mühür, asadan ibaret olarak gösterilmiş. cilt 1, sahife 110 ve sonrakiler.

[*³] Medeniyeti İslâmiye tarihi hilâfete mahsus alâmattan olarak daha üç şey vardır ki bunlar da hutbe sikke, ve tirazdır diyor, cilt 1, sahife 114 ve sonrakiler.

Fakat bu arada — hele (bilhassa) Mısır dışı doğuda — meşrû hükümdar kudreti hakkında başka bir ideal yer aldı. Yani Moğol imparatorluğunda hanların, Cengiz Hanın fürüu olmak üzere kendi mirasçılık haklarına dayanarak, hükümlerliklerini meşrûlaştırmaya çalışmaları suretiyle senyörlük (Seniorat) [*] prensipine göre hükümdarlığın irsiliği gelişti. Buna karşı islâmi tarafta, önce Hindistanda, sonra bütün ön Asyada olmak üzere itiraz baş gösterdi. Hükümdarlığın irsiliğine karşı Allahın iradesine dayanma, doğumun verdiği haktan çıkarılan hükümdarlığa karşı Allahın inayetiyle hükümdarlık kondu. Buna göre hükümdar kudreti, doğrudan doğruya Allah tarafından verilir (Charismatisch), ve bu suretle meşruluğunu Abbasî halifelerinin elinden alan salt müştak bir hükümdar kudretinden de ayrılır. Şimdi hükümetini Allahın iradesine uygun surette irca eden ve bu suretle Allah tarafından memuriyetine ehil görülmüş olduğunu haklı gösteren dindar islâm hükümdarı ideal olarak görünmektedir. Şimdi o bu anlamda Allahın yer yüzünde vekili, yani halifedir [1]. Bu suretle halife kavramı büsbütün başka bir muhteva almıştır. Halife, artık kavmin iradesiyle meşrûlaşan Kureyş neslinden gelme değil de doğrudan doğruya Allah tarafından ehil görülen ve onun tarafından, muktazi kudret ve karakterle techiz edilmiş ve böylece islâmın koruyucusu olmaya memur edilmiş olan hükümdardır. Daha başka sözlerle: Ümmenin siyasi başı bu sıfatla artık halife değildir, bilâkis kendisini halife olarak meşrûlaştıran sultan, Ümmenin idaresini iddiaya haklıdır. Halifelik artık saltanattan ayrılamaz, halifelik saltanatın kendine mahsus bir vasfı (Attribut) olmuştur. Böylece halife, kelimenin yeni anlamıyla eski halifenin kaybetmiş olduğu siyasi kuvveti yeniden elde etmiştir. Siyasi ve dinî fonksiyonlar tekrar bir elde birleşmiştir. Bu, hükümdarın sultan olarak siyasi, halife olarak dinî fonksiyonlar ifa ettiği tarzında bir anlam vermez, bilâkis halifelikte her ikisi de dâhildir. Halife sultan olmadığı takdirde, ancak bütün islâm içinde tanınmasını iddia edemeksizin ve dinî bir meşrûluğu olmaksızın dünyevi bir hükümdar olarak tecelli eder; halife olarak ise sultan, siyasi, dinî fonksiyonlarıyla bütün ümmenin dince meşrû hükümdarıdır. Bu sıfatla sultan, öbür müslüman Emîrlere (Fürsten) üzerinde yüksek hâkimiyet iddiasını haizdir.

Bu yeni anlamda kimin halife sayılacağı, halifelik iddiasında bulunanın fiilî kudretine ve temin edebildiği tanınma derecesine bağ-

[1] Barthold s. 356 sonr., Becker s. 374 sonr.

[*] Seniorat kuramı Avrupada aile malları gibi mallara tevatüste bir nevi yaş rüchanı ifade eden nizamdır. Buna göre ailenin en yaşlı uzvu akrabalık hattına ve derecesine bakmaksızın halef olur.

lıydı. Bu babda islâmın mukaddes yerleri olan Mekke ve Medine üzerine hâkimiyet — ki sahibinin islâm hamisi olduğuna sembol oluyordu — ayrıca önemli bir rol oynuyordu. Böylece Suriye ve Mısır zaptetmiş ve Mekke ve Medine'nin sahibi olarak tanınmış olan Türk sultanı 1 inci Selim ,ve hele Abbasîlerin sözde son halifesi olan şahsı Kahirede ele geçirdiği ve birlikte İstanbula getirdiği vakit halifelik unvanı üzerinde haklı olarak iddiada bulundu. Türk tasvirine göre bu Abbasî halifesi Sultan Selime halifeliği sarîh surette devretmiş olacaktır [*], fakat bu, bilindiği üzere, Osmanoğlu sultanlarının halifelîğe dinî kanun bakımından meşruluk vermek için ancak sonradan yapılmış bir teşebbüstür [1], gerçek daha eski kaynaklar bu hususta hiçbir haber vermemektedir [2] ve hele Osmanlı sultanları Kureyş neslinden gelmediklerinden bu nafîle bir uğraşmadır [3]. Fakat 1 inci Sultan Selim bundan böyle fiili olarak halife tanındı: adı mukaddes yerlerdeki cuma hutbelerine alındı; Mekke şerifinin oğlu, Sultan Selim'in önünde biati yaptı; Sultan Selim Arabistanda dahi halife olarak gösterildi [4]. Sünnî islâm âleminin büyük kesiminde o tarihten beri Osmanlı sultanları halife sayıldı. Halifelik Osman hanedanının erkek neslinden senyörlük prensipine göre tevarüs edilen saltanatla birleşti [5].

Osmanlı sultanları bu suretle en büyük islâm imparatorluğunun halifeleri ve hükümdarları olarak bütün islâm dünyasına hâkimiyet iddiasında bulunabildiler. Bununla beraber onlar bu iddiayı yürütemediler. Bilâkis Osmanlı imparatorluğunun ardı ardına vukua gelen sukutu ile otoriteleri oldukça ziyaa uğradı. Müslümanların oturdukları yerler imparatorluktan ayrıldı ve hıristiyan hâkimiyeti altına geçti, meselâ Türkiyenin Rusyaya bırakmak zorunda kaldığı arazi gibi. Bu, görünüşte, halifelîğin mahiyeti hakkında Abbasî halifelîğinin sukutu zamanındaki telâkkiye benzeyen [6], fakat ilk islâmî düşünüş dünyasıyla hiçbir

[*] Ahmet Rasim - Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi cilt 1, sahife 110 faide 84; Hamer - Ahmet Ata cilt 4 sahife 196, 228 ve 229, Mehmet Ali Aynî, Milliyetçilik, 1943 sahife 387.

[1] İlk önce Moradgea, d'Ohsson da, Tableau général de l'Empire Ottoman, cilt 1 (Paris 1788) s. 232, 270, zikredilmiştir.

[2] Barthold, s. 384 sonr; Becker s. 399 sonr.

[3] Osmanlı sultanlarının halifelîğinin meşruiyeti de çok ihtilâflı idi. Bu bapta başlıca Nallino s. 14 ve sonrakilere bakınız.

[4] Barthold s. 387 sonra; Becker s. 402 sonr.

[5] Bu prensip daha sonra 23 birincikânun 1876 tarihli Osmanlı Kanunu Esasinde sarîh surette tespit edilmiştir. Madde 3 şöyle der: «Saltanatı Seniyei Osmaniye Hilâfeti Kübrayı İslâmiyeti haiz olarak sülâlei Âli Osmandan usuli kadimesi vechile ekberi evlâda aittir» ve «4 üncü maddesi: Zati hazreti padişahi hasbelhilâfe dini islâmın hâmisi ve bilcümle tebai Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır.»

[6] S. 12 bakınız.

İlgisi olmıyan ve ihtimal hıristiyan taraftan islâma sokulmuş olan yeni bir kavrayışın doğmasına sebeb oldu. 1772 senesinde Rusya, ilk Rus - Türk muharebesinin bitmesinden sonra Türkiyeden Kırım Hanlığının istiklâlini istediği vakit Türkiye, halifenin islâm toprağı üzerindeki hâkimiyetten şeriat hukukuna göre vazgeçemeyeceğini söyledi. Snunda Türkiyenin Kırım Hanının kavim tarafından seçilmesine razı olması ve halife haklarının ruhani bir hâkimiyete münhasır kalması yolunda bir tesviyeye varıldı. 21 temmuz 1774 tarihli küçük Kaynarca muahedesinin 3 üncü maddesi müslüman olmak itibariyle Kırım Tatarlarının, «Muhammedî kanunun baş halifesi olmak üzere sultan hakkındaki» [*] hareketlerini, kanunla kendilerine emredilmiş olan kurallara göre, içinde tanzim edecekleri «ruhani merasim» [*¹] den bahseder [*¹]. 1779 tarihli bir izah tahririnde «Muhammedî dininde bulunanların başhalifesinin sultanın şahsında tanındığı» [*²] söylendi ve halifenin hanı tasdik için istediği hak yerine, bir «ruhani takdîs» [*³] istar etmesi mahfuz tutuldu [*³]. Burada Türkiye tarafından aktedilen bir devlet muahedesinde ilk olarak halifenin ruhani bir hâkimiyete sahip olduğu fikri — açıkça görüldüğü üzere dünyevî ve ruhanî kudret arasındaki hıristiyan tefrikine dayanır surette — meydana çıkmaktadır. Bu fikri daha sonra, İsveç hizmetinde bulunan Ermeni Muradgea d'Ohsson [*⁴] Tableau général de l'Empire Ottoman adlı tanınmış eserinde halifenin ruhani düzende hükümranlığını «suprématie dans l'ordre spirituel» dünya düzeninde saltanatını «suzeraineté dans l'ordre

[¹] Muahedenin fransızca, italyanca ve türkçeye çevrilen metinlerinin biraz başkalıkları hakkında Nallino'ya s. 16 not 2 ye bakınız.

[*] Muharrir burada şu rusça ibareyi kullanıyor: (v razsundeniji Jego Sultanskago Velicestva jako Verchovnago Kalifa Magometanskago zakona.)

[*¹] Metinde ayrıca gösterilen rusçası: (duchovnyje obrjady)

[*²] Priznanijen v osobje Sultanskoj Verchovnago Kalifejstva Magometanskoj vjery.

[*³] Becker, Der Islâm s. 412.

[*⁴] Bütün burada muharririn rusça metni esas tuttuğu anlaşılıyor. Bu türkçe metinden başka görünüyor. Cevdet Paşa Tarihi cilt 1 sahife 357 ve sonrakiler. Cevdet Paşa Tarihi birinci cildi sahife 246, 247 de de tekrar edildiği üzere muahede de «Kavmi Tatarın umuri mezhebelerini şeriatı islâmiye iktizasınca Padişahi islâm hakkında tanzim etmeleri...» münderiç olup ibarei mezkûre hutba ve sikkelerin Âli Osman namına olmasıyla tefsir edilmiş ve buna Rusya tarafından dahi muvafakat gösterilmiş ise de.....

İzah tahriri yine Cevdet Paşa Tarihinin ikinci cildinin 302 ve 303 üncü sahifeerinde yazılır. Ne muahede de ve ne de bu tahrirde «ruhani takdis» sözü yoktur. Yine Cevdet Paşa Tarihi cilt 2 sahife 324 ve sonrakiler.

[*⁴] Cilt 1 sahife 261. Yukarıda sahife 17 not 1 bakınız.

temporel» biribiri karşısına koyarak terviç ve müdafaa etmiştir. İslâmın mahiyetine yabancı olan bu fark [1], o vakitten beri yalnız Avrupa'da değil, doğuda da âdet oldu [2]. Bundan sonraki zamanlarda Türkiye'nin Avrupa devletleriyle yaptığı mukavelelerde bu devletlerin arazisinde sakin müslümanların Cuma namazlarında sultanın ve halifenin adının okunmasına muvafakat edilmesinin sebebi bu dur [3]; burada halifeye, halifenin islâmi kavramına uygun olacak şekilde dünyevi değilde bir ruhani kuvvet tanımak isteniyordu.

Halifenin ruhani kuvveti kuramı Babiali, Avrupa Büyük Devletlerinin baskısı altında Adliye ve idare alanında islahat yapmaya koyulduğu vakit uğursuz neticeler verdi. Bu, bütün devlet örgesini (teşkilâtını = Staatsapparat) meşum surette kaplıyan ikiliğin asıl sebebi oldu. Ruhani hukuk olmak üzere İslâm Hukukuna karşı devletin koyduğu dünyevi hukuk yer aldı. Hukukdaki bu bölüme uygun olmak üzere mahkeme örgesi ikilendi: ruhani mahkemeler olan şeriat mahkemelerinin yanına dünyevi mahkemeler olarak ticaret ve nizamiye mahkemeleri denilen mahkemeler geldi. Bunlar yeni kurulan Adliye nezaretine verildi, şeriat mahkemeleri ise şeyhislâma bağlı kaldı. İlkinde müftülerin reisi olan ve müruru zamanla dine mütaallik bütün idare şubelerinin şefi bulunan bu şeyhislâm şimdi aynı hukuku haiz olarak veziri âzâmın karşısına geçti; Sadrazam nazırların reisi olarak «dünyevi» işler için olduğu gibi şeyhislâm da «ruhani» maslahatlar için en yüksek idare makamı idi. Kısaca sadrazam saltanatın «dünyevi» kuvvetinin organı olarak, şeyhislâm da hilâfetin mânevi kuvvetinin organı olarak görüldü.

Halifenin ruhani kuvveti kuramına ve bundan doğan bütün devlet idaresindeki ikiliğe karşı, dünya savaşı sırasında Türk, ilk defa olarak kendi kavmiyetine şuurlandığı ve temeli dünya görüşlü bir milliyetçilik (Türkizm, pantürkizm, turanizm) islâmi ve millî devlet kavrayışından çıkan meseleleri esaslı surette münakaşaya giriştiği vakit bir tepki oldu. Yanyana başka başka kavim ve kabîleleriyle Osmanlı Milliyetler Devletine karşı şimdi bir Türk Millî devleti ideali kondu; kendine şuur için uyanan Türk bir yeni büyük, bütün Türk kavimlerini kaplıyan imparatorluk içinde devlet fikrinin hamili olacaktı. Bu suretle şu mesele ortaya çıktı: böyle bir millî devletin islâmi devlet fikrine karşı durumu nedir? Millî ilke, dinî ilke ile birleşebilir mi? Bu meseleye ancak müspet cevap verildiği takdirde Türk millî devleti islâmi damgayı haiz olabilirdi, menfi cevap

[1] Bu hususta Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford 1924) s. 179 ve sonra., de Toplanmış olan yazılara bakınız.

[2] Barthold s. 394 ve sonra.; Becker s. 408 ve sonr.

[3] Becker s. 412; Nallino aynı eser s. 16 ve sonr.; Arnold aynı eser s. 177 ve sonr.

verildiği surette ise islâmi kavrayışlarla kökten (radikal) ayrılmak lâzım gelmekte idi. Mescl-ye müspet cevap verildi ve gerekçe olarak da islâmın hakiki mahiyeti henüz karanlığa düşmediği en eski zamanlarda islâm ümmetinin bir arap millî devleti olduğu, ve böylece devleti teşkil eden ilkeler olmak üzere din ve kavmiliğin birbirine engel olmadığı gösterildi. Şimdi Halifeliğin de tekrar yeni bir parlaklık alacağı yeni büyük Türk imparatorluğu içinde ümmenin tekrar kurulması ideal olarak görüldü. Bu mülâhazalarla bir arada olarak ilkindeki arıklığında yeniden kurulmak ve bu suretle aynı zamanda modern medeniyete uydurulmak istenilen islâmi devletin mahiyeti düşünüldü. Ve ruhani ve dünyevi kuvvet arasındaki tefrikin tutunamayacağı tanındı. Şer'îye mahkemelerini şeyhislâm'dan ayıran ve Adliye nezaretine bağlayan 12 mart 1917 tarihli kanun bu tanıma neticesi idi. Parlamento müzakerelerinde - bilhassa ayan meclisinde - halife devletinin mahiyeti hakkında iki aykırı doğrultu arasında, halifenin ruhani fonksiyonları kuramından yürüyen muhafazacılarla halifeliğin siyasi karakteri üzerinde duran uluscular arasında dikkate değer prensip bakımından münakaşalara girişildi.

Vaktiyle Türk ulusculuğunun fikri yedici (föhreri) olan Ziya Gökalp da - ki kanun projesi en önde onun fikir ve isteklerine dayanıyordu - bir sıra makalelerde bu meseleleri ele aldı. Bunlar önce millî düşünen ilâhiyatçılar mahfilinin organı olan islâm mecmuasında Türkçe olarak «islâmiyet ve asri medeniyet» unvanı altında [*], sonra, Fransızca tercüme halinde «La pensée Turque» mecmuasında [1] «L'Etat islamique peut-il être un Etat moderne?» - islâmi devlet modern bir devlet olabilir mi? Unvanı ile yayınlandı.

İslâmi devlet kavrayışını müdafaa için yapılan ve modern hisli bir Türkün islâmi düşünce tarzı hakkında karakteristik olan bu izahların bugün de taşıdıkları esaslı öneminden dolayı başlıca fikrî muhteviyatı kısaca aşağıya geçirilmiştir.

Ziya Gökalp diyor ki: İslâmi devlet modern medeniyet ile uzlaşabilir mi meselesine iki ayrı guruptan başka başka, birinden evet öbüründen hayır diye cevap verilir. İkinci grup tekrar şöyle ayrılır: Avrupa-laşma mutaassıpları olan bir kesimi, doğulu devlet ancak Avrupa medeniyetini kabul ettiği takdirde yaşayabileceğini; bu medeniyet'in islâmlık ile uyuşması kabil olmadığından islâmi devlet islâmlığı bırakmak zorunda olduğunu söylerler. İlâhiyatçı mutaassıplar (yani medrese mutaassıpları olan öbür kesimi doğulu devletin ancak islâmi olarak kalması

[1] Beşinci numaradan (16. Şubat. 1917 den) 9 uncu numaraya (16. Nisan 1917) kadar.

[*] Zannıma göre Tanin gazetesinin 1332 nüshalarında da çıkmıştır.

halinde varlığı olabileceğine inanırlar; fakat islâmi kavrayışlar Avrupa medeniyeti ile uzlaşamayacağından doğulu devlet Avrupa medeniyetine uymaya kalkışmamalıdır. Ziya Gökalp'a göre her iki fikir haksızdır. Gerçekte islâmi kültür modern medeniyet ile uzlaşabilir.

Ziya Gökalp devam ederek diyor ki bu tezi ispat için iki yola başvurulabilir. Ya doğrudan doğruya islâm ilkeleri modern medeniyet ilkeleriyle karşılaştırılabilir (mukayese edilebilir) ve bu karşılaştırma ile, uzlaşma kabiliyeti meydana konabilir, yahut hıristiyanlık ilkelerinin [1], islâm ilkeleriyle uygun olduğu veya onlardan ayrıldığı takdirde modern medeniyet ile uzlaşabilir ve ne dereceye kadar uzlaşabilir olduğu tetkik edilerek ve elde edilen sonuçlardan islâmın modern medeniyete olan ilişkisi (münasebeti) hakkında hükümler çıkarılarak dolaylı yoldan gidilebilir. Ziya Gökalp ikinci yolu seçiyor. O, hıristiyanlık ilkelerinin ancak islâm ilkelerine yakınlaştığı yerlerde modern medeniyet ile uzlaşabilir olduğunu, bilâkis islâm ilkelerinden ayrıldığı yerlerde uzlaşma kabil olmadığını göstermek istiyor. Bu suretle Ziya Gökalp islâmi kavrayışların hıristiyan kavrayışlarından daha yüksek bir derecede modern medeniyete uygun olduğunu ispata kalkışıyor ve şu tarzda yürüyor:

Ziya Gökalp hıristiyanlık ile islâm arasındaki esaslı farkı, hıristiyan cemiyetinin bir kilise ve islâmi cemiyetin bir devlet olmasında görür. Bunu, her iki devletin yetiştikleri çevre izah eder. İslâm siyasetçe müstakil, fakat devlet itibarıyla henüz organize edilmemiş olan bir kavim içinde meydana gelmiştir. Bu kavim, islâm ile yalnız mânevi bakımdan değil, cemiyet düzeninde de daha yüksek bir basamağa yükselmiştir: tek tanrıçılık ile bu kavim aynı zamanda devleti elde etmiştir. Bu itibarla devlet dinin ihsanı olarak kutsiyet damgasını haizdir. Hıristiyanlık ise siyasetçe hür olmıyan, kuvvetli bir devlet varlığına bağlı bulunmakta olan bir cemiyet içinde meydana gelmiştir. Hıristiyanlık, doğumu sırasında Roma devletini ve Roma Hukukunu önünde buldu. Bundan dolayı kendisinin bir devleti cemiyet yapmaya ihtiyacı şöyle dursun daha o vakit devlet kurmayı ve hukuk koymayı din dışında bir şey saymıyordu. Fakat hıristiyanlık her din gibi ancak bir cemiyet içinde gerçekleşebilir olduğundan ve devlet dinî alan dışında kalmak itibarıyla hıristiyanlıkca bu hususta nazara alınmadığından devletten başka bir cemiyet kur-

[1] Ziya Gökalp burada başka yerlerde olduğu gibi —doğu görüş tarzına uygun surette— Avrupanın tamamen hıristiyan fikriyle meşbu bir uluslar arası kültür ile birleşmiş olduğu tasavvurundan hareket eder. Onun nazarında doğu ve batı arasındaki aykırılık islâm ve hıristiyanlık ayrılığıdır. Bu bapta Carl Brockelmann'ın *Das Nationalgefühl der Türken im Licht der Geschichte* (Hallische Universitätsreden No. 10 Halle 1918), S. 19 und Richard Hartmann, *Die Welt des Islâm einst und heute* (Beihefte Znm Alten Orient, Heft 11), 2. Aufl. (Leipzig 1927) S. 5.

mak zorunda kaldı. İncilin «semavi saltanatı» budur. Hıristiyanlık dünyevi devletin karşısı (zıttı) olan ruhani devletten başka bir şey değildir. Böylece hıristiyanlık, islâmın kaçındığı ruhani ve dünyevi devlet, ruhani ve dünyevi kuvvet arasındaki ikiliğe vardı.

Bu ikilik Ziya Gökalp'a göre tehlike doğurur. Gerçi hıristiyanlık tarafından islâm, devleti ve dinî cemiyeti, hukuku ve dinî «ahkâmı kazaiye ile ahkâmı diniyeyi» [*] birbirine karıştırıyor diye yerilmiştir. Fakat asıl bu, Ziya Gökalp diyor, islâmın meziyetidir «bir fazilettir» [*]. Burada din insanın bütün hareketlerini tâyin eder; yalnız sanat ve ilim kanunları «bediû ve fennî kaideler» [*] onun alanı dışındadır. Dinî normlar, diyanet işleri, hukuk «kaza» [*] ve ahlâk normlarına ayrılır, Bunların hepsi fert üstü «fevkalfert» [*] müteal «mukaddes ve beraati = Transcendental» [*] karakteri haizdirler. Bu itibarla islâm, hukuk ve ahlâk normalarının mükellef kılıcılığını intifacılık [*] (Utilitarismus), «tarihî maddecilik» [*], yahut «içtimai mukavele* gibi kuramlarla izaha muhtaç değildir; islâm için bunlar dinî emirler olmak itibariyle yeter (kâfi) derecede kanıtlı (esbabı mucibeli) dir. Bu normlara aykırı gidiş halinin muaheze nevi ve tarzı başka başkadır: hukuk normlarına riayete devlet mahkemeleri, ahlâk normlarına riayete içtimai vicdan nzearet eder; ferdin diyani ödevleri bakımından hareketi, ahretteki hüküm ve takdire tâbidir. Ruhani devleti bu dünyada gerçekleştirmek zorunda bulunan hıristiyanlık ise kendisine dünyevi devlet örneğine göre şekillenmiş olan yeryüzü (irdisch) bir organizasyon meydana getirmiştir. Bu suretle devletin, hukuk normlarına aykırı hareketleri kendilerine göre cezalandırdığı ilkeler de ruhani alana alınmışlardır. Kilise bundan başka âkide ve diyanet işleri hakkındaki hükümlere aykırılıkları da tedibe kalkışmıştır. Bu modern medeniyet ile uzlaşması kabil olmıyan kurum (müessese) ler yaratmaya götürmüştür. Konsiller iman kuralları koymuşlar ve diyani hükümlere aykırı gidişler için cezalar saptamışlardır, bu işlerde hüküm verecek olan ancak Allah'tır. Konsiller yalnız siyasi meselelerin hallinde yakışan çoğunluk ileksine göre karar vermişlerdir. Papa ilâhiyat meselelerinde mecburilik ifade eden kararlar çıkarmıştır. İslâm'da ise bunlar ilâhiyatçıların serbest araştırmasına bırakılmıştır. Engizisyon, vicdan meselelerinde hükümler vermiştir. Halbuki hâkim fikirler üzerine değil, ancak fiiler hakkında hüküm verebilir; bütün bu kurumlar: - Papalık, konsiller, sen sinot, engizisyon, kilise kazası, kanonik hukuk modern medeniyete aykırıdır. İslâmın bunlara ihtiyacı yoktur, çünkü islâm ruhani bir devlet tanımaz; öbür yandan islâm kendisince devlet, hukukve mahkemeler dinî

[*] Bu tâbirler Ziya Gökalp'in kendi tâbirleridir.

kurumlar olduğundan ve bundan dolayı biraz kudsî bulunduğundan siyasi ve içtimai hayatı hıristiyan kültürlü devletten daha ziyade dinî ruh üzerine şekillendirebilmiştir. Bunun için cemiyet hissi, müminler arasında kardeşlik hissi ve otorite ve bütün cemiyet hayatına mahsus kurumlar önünde fedakârlık, saygı islâmda hıristiyan âleminde olduğundan daha çok geniş surette göze çarpar.

Fakat Ziya Gökalp'e göre yalnız ruhani devlet kurumları değil, dünyevi devletin yanbaşında böyle bir devletin bulunması da modern medeniyete aykırıdır, çünkü ruhani ve dünyevi kuvvet arasındaki ilişki tatmin edici surette şekillendirilemez. Burada tarihte dört sistem (Regime-nehc) ortaya konmuştur. Bir yandan dünyevi kudret ruhani kudrete tâbi tutulmak istenmiştir. Bu papalık sistemi «Papismus» dir. Öbür yandan ruhani kuvvet dünyevi kuvvete tâbi kılınmıştır. Bu sezar papalığı sistemi «Césaropapismus» dir. Bundan başka ruhani kudretin dünyevi kudrete ilişkisini mukavelelerle düzenlemeye çalışılmıştır; bu konkordato sistemidir. Nihayet her iki kuvvet birbirinden tamamiyle ayırılmıştır; bu devletin ve kilisenin ayrılığı sistemidir. Bütün bu sistemler meseleyi halledemezler. Papalık devlet kudreti önünde kırılır; Sezar Papalığında din devlete feda edilir; Konkordato sistemi devamlı bir düzen ortaya koyamaz; devlet ve kilisenin ayrılması sisteminde kilise devlet tarafından tanınmaz ve devlet ve kilise için fena sonuçlar doğar. Ziya Gökalp'a göre bütün bu hal çâbalamalarının boşa çıkması meselenin asla halledilemeyeceğini tanıtırlar (ispat eder). Demek oluyor ki Ruhani ve dünyevi kuvvetin ayrılması modern medeniyet ile ahenkli olmayacak sonuçlara götürür. Bundan dolayı modern medeniyete ancak devletî ve dinî cemiyetin birimi hakkındaki islâm ilkesi uygun gelir. Ancak islâmi devlet, gerçek modern devlettir.

Fakat bu hukme karşı Ziya Gökalp, kendisi bir itiraz yapmaktadır. Neden modern devletler istisnasız olarak hıristiyan kültür toprağında yetişmişlerdir? O, buna şöyle cevap vermektedir: çünkü modern devlet protestanlık alanında meydana gelmiştir. İlk meşruti devlet (verfassungstaat) İngilterede, ilk demokrasi Amerikada, ilk kültür devleti Almanya'da hayat bulmuştur. Bütün bu devletler protestan devletlerdir, Protestanlık ruhanî ve dünyevi kuvvetin ayrılmasını ve böylece Papalığı, Konsilleri, Engizisyonu, ruhbanlığı, kısaca islâmın ilkelerine aykırı olan bütün hıristiyan kurumlarını reddeder. Böylece protestanlık islâma yaklaşır ve bazı bakımdan hıristiyanlığın islâmlaşmış bir şekli olarak sayılabilir. Hattâ Ziya Gökalp, islâmla protestanlık arasında tarihî bir bağ tanımak ister: ehli salip seferleri zamanında Avrupaya girmiş olan islâmi

nüfuzların burada islâmi tasavvurların protestanlıkta kabulü için yer hazırlamış olduğu fikrindedir.

Demek oluyor ki Ziya Gökalp'a göre Türk devleti kendi medeniyetinde modern ve kültüründe islâmi olacaktır. Bundan dolayı 19 uncu yüzyıl ıslahatçılarının düştükleri iki temelli yanılma (hata) ortadan kaldırılmalıdır. Yanılmanın biri ruhani ve o biri dünyevi kudreti gösteren Hilâfet ve Saltanatın başka şeyler olduğunun kabul edilmesindedir. Doğrusu ise Halifenin siyasi devlet reisi olduğudur. Su'tan, hükümdar (souverän) oldukça halifeden başka bir şey değildir, çünkü sultan hükümdarı gösterir; demek oluyor ki hükümdar olarak halife sultandır. [1] Bu saltanati ve Hilâfeti bir şahısta birleşmiş iki başka memuriyetler sayan ve bundan dünyevi ve ruhani devlet arasındaki, Veziri azam ile şeyhülislâm arasındaki ikiliği çıkaran kavrayışın müdafaası kabil olmadığını gösterir. Bununla ilişik halde bulunan ikinci yanılma adalet işinin biri dünyevi ve obiri ruhani olarak ayırde limesidir. Devlet kuvveti nasıl ancak bir ise kazası da birim halinde olmak lâzımdır. Bundan dolayı devletin bütün mahkemeleri Adliye nezaretine tâbi tutulmalıdır.

Tarihî inkişâf, Türk nasyonalistlerin, Türk nasyonal devlet fikrini, islâmi din devleti, fikriyle birleştirmek hususundaki teşebbüssü üzerinden ve ümmet fikrini Türk idaresi altında yeniden gerçekleştirmek programı üzerinden aldırılmadan yürüdü. Osmanlı İmparatorluğunun dünya savaşında yıkılmasıyla Türkcülük temelsiz (zeminsiz) kaldı. Onun yerine sınırları belli bir alanda iç ve dış düşmanlara karşı çetin savaş içinde bir Türkiye ulusal devleti kurmaya muvaffak olan Anadoludaki Kemalist hareketi geçti. Bu hareket önemlice bir değişik durum buldu. Memleketin Arap ellerini ve Avrupadaki topraklarının bir kesimini kaybetmek suretiyle Türkiye o vakte kadarki genişliğinin bir parçasına kısılmış bulunuyordu. İslâmın mukaddes yerleri üzerindeki hâkimiyeti daha savaş sırasında elinden çıkmış idi. Böylece halife ve sultan, Hilâfette mündemiç bulunan bütün islâm dünyasına hâkimiyet iddiası, fiilî mutalarla açıktan açığa karşıtlık (tezat) teşkil eder surette kuvvetçe kaybetmişti. Bir büyük Asya'î Türk devleti rüyasından da uyanılmıştı. O bir taraftan şimdi başlıca Anadoluya kalmış olan Türkiye, tam ulusal birim halinde idi. Bundan başka İstanbul'daki Reaksiyoner Sultan hükümetine karşı savaşıyla Kemalist hareket, hanedan aleyhi Cumhuriyetçi bir damğa almış

[1] Eu, Osmanlı İmparatorluğundaki tarihî inkişafa uymaz; bu inkişafa göre bilâkis yukarıda sahife 16 da söylendiği üzere ilk olan «Primär» sultan kudretiydi, halifelik ona sonradan vasfoldu. Ziya Gökalp burada şeriat hukukuna göre halife kavramını göz önünde tutmuş ve bundan dolayı tersine olarak hükümdarlığı (Saltanatı) hilâfetin vasfı telâkki etmiştir. Burada türkçe Saltanat tâbiri sultan kelimesinin soyut halidir ki sultanlık (Sultanswürde) ve Hükümdarlık (souveränität) anlamını ifade edebilir. Burada ikinci anlamda alınmıştır.

idi. Kemalizm devletin Avrupalılaştırma programını büyük harb zamanının ulusculuğundan almıştı. Fakat modernleşmeyi, onun gibi islâmi devlet fikriyle birleştirmeye kalkışmadı; bilâkis radikal bir Avrupalılaştırma politikası takibetti. Ve bununla düzenli (ahenkli) olarak islâmi devlet kavrayışıyla ilgisini kesin surette kırdı. Bu birçok basamaklarda gerçekleşti.

1 ikinciteşrin 1922 tarihli kararla Türkiye Büyük Millet Meclisi saltanatı ilga etti. Hâkimiyet Millet Meclisine geçti. Halifelik ise bundan böyle de Osmanlı hanedanına ait olacaktı. Halifeliğe bu hanedanın bilgi ve karakterde en kuvvetli uzvu [*] Millet Meclisi tarafından seçilecekti. Türkiye devleti Halifeliğin istinatgâhı olacaktı [1]. Sultan kaçtı; onun kaçması halifelikten vaz geçme sayıldı. Ve o vakit ki Veliâht Millet Meclisi tarafından halifeliğe seçildi ve merasimle tevcihi yapıldı. Fakat onun hukuki durumu karanlıktı. Millet Meclisi tarafından seçilmesinin şeriat hukuku ile uzlaştırılmaz bir hal olması bir yana, şimdi tekrar, saltanatın kalkmasından dolayı artık adıyla olduğu üzere hükümdar olmıyan hükümet kuvveti yok bir halife edinilmiş oluyordu. Türkiye devletinin «Halifeliğin istinatgâhı» olacağı cümlesi ancak muhtevassız bir söz idi. Bu durumda Halifenin «ruhani konfisiyonları» hakkındaki gayri islâmi kavramda bir yardım aramaktan başka yapacak bir şey kalmıyordu.

29 birinciteşrin 1923 tarihli kanunda [2] Türkiye devleti resmen Cumhuriyet olarak ilân edildi. Ulusun hâkimiyeti prensipi tasrih ve bir Cumhurreisliği makamı ihdas olundu.

Halifeliğin müdafaası kabil olmıyan hukuki durumundan halifeliğin ilgası hakkındaki 3 mart 1924 tarihli kanun «halifenin halledildiği ve» Cumhuriyetin mâna ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan «Hilâfet makamının mülga olduğu neticesini çıkardı. [3] Şu halde burada halifeliğin siyasi hâkimiyet kuvveti olmak üzere ilkindeki kavramına tekrar dönülmüş oldu. Halifenin hükümranlığı (Souveränität) Türk milletine geçmiş olduğundan halifelik kavramı muhtevassını kaybetmiş i'li, Şeriat hukuku anlamınca bir halifelik artık kalmadı. Böylece Halifeliğin ortadan kaldırılması ancak daha önce gerçekleşmiş bir hukuki durumun şekilce saptanması idi. Islâmi cemiyet halifeliği tesise dince mükellef olduğundan gerçi şerait hukukunca bu caiz değildi. Fakat bu kaldırmadan maksat zaten islâmi din devleti fikrinden ve böylece şerait hukukundan bağı bütün bütün kesmek idi.

[*] «İlmen ve ahlâken erşet ve aslah olanı»

[1] Bolland - Pritsch, Die Türkische Verfassung vom 20 April 1924 (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache zu Berlin, Jahrgang XXVI XXVII Abt. II, Westasiatische Studien, Berlin 1924), S. 185.

[2] Bolland - Pritsch, aynı eser S. 191 (not 1) de gösterilen yazılar.

[3] Bolland - Pritsch, aynı eser S. 194 sonra. ve sahife 197 (not. 1) de gösterilen yazılar.

Halifelik kurumunun ortadan kaldırılması ile dinî devlet idesinden son farkedilebilen mâna alınmış oldu.

Şimdi Türkler için islâm, artık din devleti değildi; fakat hâlâ devlet dini olarak duruyordu. Bir nevi islâm kilisesi de inkişaf etmedi. Bilâkis halkın din bakımı evvelce olduğu gibi şimdi de devlet işi olarak kaldı, din hademeleri bundan sonra da devlet tarafından tâyin edildi, dinî kurumlar şimdiye kadar devlet mülki buldukları nispette devlet mülki kaldılar. Şimdi de devletten ayrı dinî bir cemaat yoktu. Fakat devlet hayatında en büyük bir dinî baş (Primat) ortadan kalkmıştı. Din devleti yerine ulusal devlet geçti. Ancak din bakımı henüz birçok devlet ödevleri arasında bir ödev idi; devlet bunu elden bırakmamakla buna daha sıkı surette nezaret edebiliyordu. Esas itibariyle bakılırsa şimdi kadim devlette olduğu gibi din ve devlet arasında aşağı yukarı aynı ilişki bulunuyordu. 3 mart 1924 tarihli sonraki iki kanun bunu düşündü: biri şeriat hukuku işlerine ve evkafa dair olan vekâleti ilğa etti; diyanet işleri hademelerinin tâyin ve azli bir «Diyanet İşleri Reisliği» ne, evkafın idarcsi bir umum müdürlüğe devredildi; her ikisi doğrudan doğruya Başvekile bağlandı. Bütün mektep işleri Maarif Vekiline verildi. Medreseler kaldırıldı, ve hemen bunun üzerine 8 nisan 1924 tarihli kanunla - şeriat mahkemeleri de kaldırıldı.

20 nisan 1924 tarihli Türkiye Teşkilâtı Esasiye Kanunu da ikinci maddesinde islâmı devlet dini olarak muhafaza etmişti. Hattâ 26 ıncı maddesinde islâmî devlet hukukunda halifenin dinî mükeillefiyeti sayılan şeriat hukuku işlerine ihtimam, şer'i kaza kaldırıldığı halde Büyük Millet Meclisine ait ödevlerden biri olarak gösterildi [1]. Bu hususta 11 nisan 1928 tarihli teşkilâtı esasiye tadili katî bir değişiklik getirdi. Bu tadil, her iki hükmü kaldırdı. Ve Cumhurreisi ve Millet Meclisi âzaları tarafından yapılacak dinî yemin yerine merasimli bir taahhüdü koydu. Bu suretle bugüne kadar ki evrime (Entwicklung) son verildi. Türkiye devleti layik Cumhuriyet oldu. Buna rağmen burada din ve devletin gerçek anlamda bir tefriki yapılmıştır denemez. Devlet dinî meselelere karşı esas'ı surette pasif kalmakta isede [2] yine eskisi gibi din hademelerinin tâyin ve azlini elinde bulundurmaktadır [3] Şu halde devlet bundan böyle din işle-

[1] Şeriat hukukunun henüz kısmen meriyette olması göz önünde tutulduğundan olacak. Bu durum ancak 1926 adli islâhat (11 - Şubat ve 22 Nisan 1926 tarihli İsviçre medeni hukukunun kabulü) ile değişmiştir. [Atatürk'ün nutkunda bu hususta izahlar vardır. Arap harfleriyle tab. s. 435 ve Türk harfleriyle cilt 2 s. 203 ve sonr.; S. Ş. A.].

[2] Böyle iken ibadetlerin türkçeleştirilmesini istihdaf eden bazı gayretler yapılmaktadır. G. Yäschke, Die Religionsfrage in der türkischen Republik, in Die Eiche, 20 Jahrgang No. 3 (1932) S. 3.

[3] Bu aralık evkaf umum müdürlüğüne verilmiştir. Jäschke aynı eser, S. 2. not 6.

rinin yalnız nezaretini değil, muayyen bir şümulde idaresini kendine almaktadır. İslâm, Türkiyede bugün dâhi devletten ayrı bir cemaat teşkil etmez.

Halifeden siyasi otoriteyi nezetmiş olan saltanatın ilğası ve bundan fazla olarak halifelik kurumunun tamamiyle ortadan kaldırılması yalnız Türkiye iç işleri olmayıp bütün islâm dünyasının menfaatlerine pek derin surette dokunuyordu. Böylece şeriat hukukuna aykırı surette gerçekleşen durum süresiye kalacak ise bununla ümmet fikri ve islâm birimi katiyen geçmişe karışmış olmaz mı diye sorulur. Bundan dolayı Türk olmıyan islâmın yeni duruma karşı nasıl hareket edeceğini merak etmek yersiz olmasa gerektir.

Türkiyenin Hilâfet politikasına karşı her tarafta kuvvetli protestolar yapıldı; nasılkı başka türlü de beklenemezdi. Hilâfet meselesi uzun boylu münakaşa edildi. Başka başka teklifler yapıldı; yalnız dinî fonksiyonları haiz olacak, kural hilâfı (irreguläre) bir halifelik ile, muvakkat hal sureti olarak, iktifa etmeye [1] veya ilerisi için bir «ruhani» halifelik kabul etmeye [2] teşvik edildi. Amelî olarak ne olacağı meselesi bakımından büyük güçlükler ortaya çıktı. Gerçek burada yalnız dinî bir mesele değil hallinde ve hal kabiliyetinde görüşlerin tabiatıyla birbirinden pek ayrıldığı ve bundan başka her islâm ilinin durumunun nazara alınması bunda bazı roller oynaması zaruri bulunan yüksek mikyasta bir siyasi meselede bahis konusu idi [3]. Türkler tarafından hal' edilen Halifenin yeniden tâ-yini gerçi müzakerâ edildi, fakat halifeliğin meşruluğuna karşı hayli mü-lâhazalar ileri sürüldü. Ve Türk olmıyan müslümanlarca hiç iyi bir tesir uyandırmadı. Hicaz Kırâlininin halifelik makamını kendisi için iddia teşebbüsü pek kısa bir zaman sonra memleketini İbni Suuda bırakmasıyla boşa çıktı. Halifelik meselesini Kongre yolu ile bir hal suretine bağlamaya da muvaffak olunamadı. Mısır Ulemasının daveti üzerine Kahirede 1926 yılı mayısının 13 ünden 19 zuna kadar bir halifelik kongresi toplandı, fakat bunda bütün islâm memleketleri temsil edilmedi. Bu kongre, halifeliğin şeriat hukuku bakımından zaruriliğini, halifenin şeriat

[1] A. Sanhury, Le Califat. Son Evolutin vers une Societe des Nations orientale, Lyon 1926.

[2] Muh. Bereketullah De Bopal (İndes), Le Khalifat. Paris 1924 aynı eser ingilizce: Muh. Bereketullah of Bopal (India), the Khilafet. London (1924).

[3] 1925 yılında Mısır'da modernleşmiş bir Şeyhin (Ali Abdurazık) in yazısı kayda değer. Bu zat islâm cemaatinin halifelik kurulması hakkındaki dinî kanun icabı mükellefiyetini inkâr etmiştir ki yalnız muharririn bulunduğu kadırlıktan azline değil, bir nazırlar buhranına ve Liberal meşrutiyet partisinin muhalefete geçmesine de sebeb olmuştur. Oriente Moderno, V (Roma 1925) S. 492 ve sonrakiler, 680 ve sonrakiler.

hukuku bakımından kavramını ve gereken vasıfları [1] ve hilâfet akdinin mahiyetini saptadı, fakat halifenin baş ödevini teşkil eden bütün islâm memleketlerinde dini himaye ve şeriat hukukuna mütaallik hükümlerin tenfizini temin işini hüküm süren siyasi ilişkiler altında yerine getiremeyeceğinden islâm dünyasının şimdiki durumu itibariyle bir halife nasbı zamanının henüz gelmediği neticesine vardı ve yalnız bütün müslümanlara halifelik meselesini ihmal etmemeleri ve halifeliğin yeniden kurulması mümkün olacak bir durumun gerçekleşmesine çalışmaları için bir davette bulundu [2]. Bu suretle halifelik meselesi fiilî olarak gömülmüş oldu ve her şey gelecekteki siyasi inkişafa bırakıldı. O vakittenberi halifelik meselesiyle, mesul islâm çevrelerinde müspet bir surette meşgul olmaktan mümkün olduğu kadar sakınıldı. 1931 ilk kânununda Kudüste toplanan bir islâm kongresi bu meselenin müazkeresinden şuurlu olarak kaçındı.

On üç yüzyıllık bir inkişafın kapanmasıyla islâmın siyasi ve böylece aynı zamanda dinî birimi fikri de ebedi olarak mahvolmuş mudur diye sorulacak suale emniyet ile şu yolda cevap verebilir: Türkiye elinde tekrar bir halifelik tesisi artık varit olamaz. Osmanlı sultanlarının halifeliğinin meşruluğu şeriat hukuku bakımından hiç olmazsa şüpheli olması ve Türk dışı islâm âleminde, hele Araplar nezdinde Türklüğe karşı olan zıtlığın oldukça kuvvetli bulunması bir yana, Türkiye islâmi üstün kudret olmak üzere haiz olduğu eski durumu kaybetmiştir; Türkiye artık genel islâmi menfaatlerin ön savaçısı olarak sahnede bulunamaz ve bulunmak istemiyor. Türkiye için halifelik meselesi ve bütün islâmi siyasetce birleştirici din devleti fikri kalmamıştır.

O bir taraftan arap dilini konuşan memleketlerdeki inkişaf dikkate değerlidir. Burada daha yeni zamanlarda gittikçe daha ziyade genel bir arap millî şuuru baş göstermektedir; arap kendini yalnız Mısırlı Suriyeli, vesaire olarak değil de sadece arap olarak duymaktadır. «Arap ittihadı» (alvahda al - arabiya) fikri [3] gittikçe daha ziyade yer almaya ve mesele siyonizme karşı müşterek bir müdafaa durumunda - fiiliyata geçmeye başlamaktadır. Bunun neticesi, islâma mensup olma hissini geri çekilmesidir. Bu suretle iç islâmi anlaşma bakımından - Türk nasyonalizmi tarafından halledilmemiş olan - din ve kavmlük arasındaki ilişki meselesi

[1] Kongre, Halifenin Kureyş neslinden olmasını mutlak surette lüzumlu saymamıştır. Eger bu nesilden münasip bir talip bulunmaz veyahut dış kuvvet bu şarttan vaz geçmek zorunda bırakırsa bu lüzum kalkacaktır.

[2] Oriente Moderno, yıl VI (1926) S. 270 ve sonrakiler.

[3] Enrico Nunè. L. idea dell' Unità araba in recenti dibattiti della stampa del Vicino Oriente. Oriente Moderno yıl XVIII (1938) S. 401 ve sonrakiler.

yeniden ortaya çıkmaktadır. Burada tabii surette bugün de görüşler ayrılmıştır. Muhafazakâr ilâhiyatçı çevreler arap ittihadı (Panarabismus) fikrine karşı düşmanca olmamakla beraber çekingen durma tadındadır. Burada Kahiredeki Camiülezhher islâm üniversitesi rektörünün bir Kahire gazetesine yazdığı şu yazı bahse değer. Bunda şöyle denilmektedir: Arap ittihadının islâm meseleleriyle alış verişi yoktur ve bu iki şeyi birbirine karıştırmak caiz değildir; islâm ırk fikirlerini reddeder ve arap ile arap olmıyanlar arasında bir ayrılık yapmaz, çünkü islâm, ırklar arasında bir kıymet farkı tanımayan islâmî cemiyet kavramından yörür; ulema ve müslümanlar tamamıyla islâm ittihadını gerçekleştirse ve arap ittihadı ile meşgul olmasalar daha iyi ederlerdi [1]. Buna karşı o bir çevreler panarabizm ve panislamizm hareketinin birbirine hiçbir surette aykırı olmadığını müdafaa ederler. Gerekçe olarak şunu ileri sürerler: ancak arap temel üzerine bir islâm ittihadı vücut bulabilir, çünkü islâmın gerçek müdafii araplardır. Arap birimi islâm birliğini tamamlar, halifeliğin yeniden kurulması arap biriminin gerçekleşmesi için biricik yoldur [2]. Panarabizm ve Panislamizm sadece Panislâmizmin Panarabizmden daha geniş bir gaye takibetmesinden ibarettir [3]. Kendilerinde şüphesiz ilk islâm devletinde arap unsurunun rolü hakkındaki hatıra yaşamakta devam eden bu kabil fikirler, 1926 tarihli hilâfet kongresinin görüşüyle, araplığın siyasal birliğinde halifeliğin tekrar tesisi kongrenin telâkkisine göre teminine bağlı olacak olan merkezî kuvvet hakkındaki şartı gördükleri nispette birleşirler.

Böylece her şeye rağmen islâm devlet fikri bugün de hâlâ ölmüş değildir. Bu fikir bugün islâm dünyasının bir birleşmesi ideali olarak birçok müminlerin kalbinde yaşamakta devam etmektedir. Bundan fazla olarak bazı islâm devletlerinde din devletinin alâmeti olan, prensip teşkil eden siyasal ve dinî cemiyet birimi yaşamaktadır [4]. Hattâ ümmе fikrinden tamamıyla ayrılmış olan Türkiyede bile bu fikir burada da din ve devletin tamber ayrılığı yapılmaması noktasında eski göstermektedir. Bu itibarla me-

[1] Nunè S. 411.

[2] Nunè S. 411; Oriente Moderno, aynı yıl S. 451.

[3] Oriente Moderno, aynı yıl S. 420.

[4] «Ümm» sözü araplarda hâlâ bu kabil islâmî devletleri göstermek için kullanılır. İşte meselâ 26 birincikânun 1915 tarihli İngiltere ve Necit arasındaki mukavelede (Oriente Moderno yıl V 1925 S. 124), Hicazla Irak arasındaki 7 nisan 1931 tarihli dostluk mukavelesinde (Oriente Moderno yıl XI. 1931 S. 283). Suudi araplariyle Yemen arasındaki 20 mayıs 1934 tarihli Taif mukavelesinde (Oriente Moderno yıl XIV, 1934 S. 315) ve 8 temmuz 1938 tarihli Kuitte teşrii bir Millet Meclisi hakkındaki kanunda (Oriente Moderno yıl XVIII, 1938 S. 491).

selenin bir nihai halli hiçbir suretle elde edilmiş değildir. Burada, bilhassa doğuda da daima kuvvetlenen kavmî fikir, dinî devlet fikrine tamamiyle galebe edecek midir, yahut her iki fikrin biribiriyle birleşeceği bir şekil bulunabilecek midir keyfiyeti hakkında nasıl bir hüküm verileceğini ancak gelecekte (istikbalden) öğrenebiliriz.