

Klasik İslam Dönemi Devletleşmesinde Hiyerarşinin Tiyatral Görünümleri

Theatrical Aspects of Hierarchy in the Classical Islamic Period State Formation

Yücel KARADAŞ*

Öz

Bir farklılaşma biçimi olarak devlet, ortaya çıktığı her toplumda hiyerarşik bir düzen yaratır. Bu hiyerarşik düzenin toplum tarafından genel kabulü için, ona karşılık gelen sembolik bir düzenle var olur. Yani bir toplumdaki devlet anlamında hiyerarşik düzen karmaşıklığı, ona karşılık gelen karmaşık bir sembolik düzene ihtiyaç duyar. İşte, kişilerin, konumların, mekanların gerçek anlamlarıyla değil, sembolik anlamlarıyla var olduğu bu düzen, tiyatral bir alan ortaya çıkarır. Bu tiyatral alanda dekor, kostümler, roller ve senaryo vardır ve bu tiyatral unsurlar, gerçek dünyanın sembolik bir temsilidir. Modern öncesi klasik İslam dönemi devletleşmelerine bakıldığında devletleşme ile sembolik anlatımın düzeyinin beraber geliştiği görülür. Gerçek hiyerarşiye paralel giden, ancak bir bakıma ondan bağımsız sembolik bir dünya yaratan bu düzenin belirgin bir tiyatral işleyişi vardır. Devletleşmelerin sembolik düzenleri, onları birleştiren İslam nedeniyle ortak noktalara sahipken, devletlerin ortaya çıktığı coğrafyayla bağlantılı olarak yerel motifleri de içinde barındırır.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Tiyatro, Hiyerarşi, Lakap, Rol.

Abstract

As a form of differentiation, the state creates a hierarchical order in every society in which it emerges. For the general acceptance of this hierarchical order by the society, there is a symbolic arrangement corresponding to it. That is, the complexity of the hierarchical order in the sense of the state in a society requires a complex symbolic order that corresponds to it. Here, this order, where people, positions, places exist with their symbolic meanings, rather than the real meaning, creates a theatrical space. There are decors, costumes, roles and a scenario in this theatrical space, and these theatrical elements are symbolic representation of the real world. When we look at the pre-modern classical Islamic state orders, it is seen that the level of nationalization and symbolic expression develops together. This order, which runs parallel to the real hierarchy, but in a sense creates a symbolic world independent from it, has a distinct theatrical functioning. The symbolic schemes of state formation have common points because of Islam which unifies them, but also include local motifs in connection with the geography in which states emerged.

Keywords: Symbol, Theater, Hierarchy, Epithet, Role.

Giriş

Devlette yoğunlaşan sermaye türleri içinde belirleyici konumda olanı, sembolik sermayedir. Sembolik sermaye ile devletin hiyerarşik yapılanması sembollerle süslü bir ritüeller alanına dönüşür. Bu ritüeller, Bloch'un ifadesiyle toplumsal tabakalaşma sisteminin kalıcılaşp doğallaşmasına da hizmet eder: "İktidarın ritüelleştirilmesi, ele geçirilen iktidarın ritüeller tarafından ritüel toplumsal tabakaya dönüştürülmesi olsa da bu aynı zamanda ritüelleştirme süreci toplumsal tabakanın kökeninden, yani iktidarın faaliyetlerinden kopuk hale geldiği ve ritüeller sürecinin herhangi bir doğrudan geri beslemeyi olanaksızlaştırdığı anlamına gelmektedir. Bu yolla toplumsal tabaka kaçınılmaz olarak iktidarla bağlantısız hale gelir. İktidar toplumsal tabakayı ritüel aracılığıyla üretse de, bu tabakaya bağımsızlık, daha uzun süreli kalıcılığın yolunu açan 'gerçekçilik' kazandırır. İktidar değişse de, iktidarın ürettiği toplumsal tabaka kalacaktır"(Bloch, 2013, s.121). Ritüelisitik iktidar, Bourdieu'nun teorisinde bir üst aşamaya taşınarak tiyatral bir ifade biçimine kavuşur.

Belki de Bourdieu'nun devlet kuramının en ilgi çekici yanı, devlet hiyerarşisinin işleyişini tanımlarken kullandığı ritüel, oyun ve tiyatro metaforlarında yatar. Ona göre devlet, ne kadar kurumsallaşmış olursa olsun, geleneksel olarak kendini devam ettiren bir ritüel toplamıdır. Hatta ritüellerin kalabalıklığı, o devletin kurumsallaşma düzeyi ile ilgili pozitif bir işaret(Bourdieu, 2016, s.178). Eğer klasik kamusal alan- özel alan ayırımından hareket edilecekse, özel alan, bireylerin kendileri gibi oldukları alandır. Kamusal alan ise, insanların

* Doç. Dr. Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. yucelkaradas@gmail.com.

rollerini icra ettikleri tiyatro sahnesidir. Kamusal alandaki oyunun kuralları vardır ve bireyler buna uymak mecburiyetindedirler (Bourdieu, 2016, s.70-1). “Her oyunun kuralları ve fair play vardır... Toplumların büyük çoğunluğunda mükemmeliyet, oyunun kurallarıyla oynarken, kendi kurallarıyla oynanan bu oyunu, oyuna sunulan saygının en üst düzeydeki ifadesi haline getirme sanatıdır. Kontrollü ihlalcı, sapkınlığın tam karşı kutbunda durur... Egemen grup, oyunun kuralına, kitabına uygun ihlallerde dahi uyulması sanatından mürekkep asgari davranış göstergelerine göre üye kabul eder. Tam, Chumfort’un meşhur cümlesindeki gibi: ‘Rahip tümüyle inanmak zorundadır, başrahibin bazı şüpheleri olabilir, kardinal ise ateist bile olabilir’. Mükemmeliyet hiyerarşisinde ne kadar yükselirseniz, ex officio olmak şartıyla, artık şüphenin bulunmadığı bir noktadan yola çıkarak, oyunun kuralıyla o kadar çok oynayabilirsiniz”(Bourdieu, 2016, s.85-6). Yazar, işin tiyatro boyutuna şu şekilde değinir: “İnsanlar bir tiyatro sahnelemektedirler; biri oyununu oynar, diğeri ise izleyicidir; doğru izleyici ya da yanlış izleyici. Etkileşimlere dair bu teatral anlayışı, en somut biçimde tiyatro dünyası örneğine yani devlet oyununa, resmiyet dünyasına, remi merasimlere uygulayabiliriz...Pascal gibi konuşacak olursak... ‘Dünya bir tiyatrodur ve bu, devlet için de gayet geçerlidir’ der... Şunu söylüyorum: Devlet bir hukuk kurgusudur, dolayısıyla mevcut değildir. Toplumsal dünyaya dair dramaturjik anlayış önemli bir şeyi görür”(Bourdieu, 2016, s.43).

Bourdieu’nun bu kavramsallaştırması İslam dönemi devletlerinin ve toplumdaki hiyerarşik bölümlenme ile farklılaşmanın ortaya çıkışını açıklamak için işlevseldir. Hiyerarşi gelişip kurumsallaştıkça ritüeller, seremoniler ve tiyatrallık o kadar belirginleşir.

Güçlü devletin göstergesi, kostümleriyle, rolleriyle, sahne dekorlarıyla gelişmiş bir tiyatral yapının varlığıdır. Hiyerarşi kendini tiyatral seremoni ve ritüellerle dışa vurur. Hiyerarşinin tiyatrallığı, onun gerçeklikle alakası olmayan bir oyun olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine, gerçek olanın oyunsallaştırılarak ifade edilmesi olarak düşünülmesi gerekir. Örneğin, Müslüman devletlerin İran ve Hind geleneğinden devraldığı hilat olgusu, kostüm üzerinden gerçek olanın ifadesidir. Hükümdar, ödüllendirmek istediği bürokrat, yönetici, elçi, bağımlı ülke hükümdarlarına bir tür kaftan olan hilat giydirir. Hilat alttakinin üsttekine bağımlılığını onayladığı gibi, aynı zamanda hilat giydirilen kişinin hiyerarşi içinde ödüllendirilmesini de ifade eder. Hilat giydirilen kişinin hiyerarşideki konumu, giydirilen hilatin kalitesini de belirler.

Tiyatrallaşmış devlette hiçbir şey olduğu gibi, doğrudan ifade edilmez. Devlet bir semboller toplamıdır ve her şey sembollerle betimlenir. Hiyerarşideki her makam, bir lakapla özdeşleşmiştir ve kişi o makama geldiğinde ismine lakap da eklenmiş olur. Lakapları elde etmek için verilen mücadele, konumları elde etme anlamı taşıdığından oldukça acımasız olabilmektedir. Lakaplar, bürokratik organizasyonun karmaşıklığını gösterdiği gibi bürokrasideki uzmanlık farklılıklarını gösterir. Bir kişi hükümdar olduğunda artık normal adıyla değil, lakabıyla tanınır. Siyasi otoriteyi ifade etmek için lakabın sonuna devle takısı gelir (Seyfüddeve, Aduddeve, Nasıruddeve gibi). Eğer dini bir otoriteyse ve örneğin Abbasi sonrası Halife ile hükümdarın ayrıştığı laik döneme denk gelmişse, dini otoritenin simgesi halifeye lakabın sonuna billah, Allah, din gibi takılar eklenir. Fatımilerde dini otorite ile siyasi otorite ayrılmadığı, devlet başkanı aynı zamanda halife olduğundan kişi lakabı sonrasına billah, Allah, din vb. dini ekler getirilir.

İslam’daki devletleşme süreci, bu tiyatral ritüeller konusunda farkındalığa sahip olmadan anlaşılabilir. Nitekim hiyerarşinin oluşumu ile bu hiyerarşik ayrımların kendilerini sembolik- tiyatral biçimde ifadesi birbirleriyle at başı gitmişlerdir. Ve İslam, yayıldığı, devlet kurma kapasitesine ulaştığı bütün coğrafyalarda, o coğrafyadaki geleneksel devletleşme ritüellerini ya biraz dönüştürerek ya da olduğu gibi sahiplenerek içselleştirmiştir. İran, Hint,

Sind (Pakistan), Türk, Bizans, Mısır, Yunan etkileri devletin kurulduğu bölgeye göre belirginlik kazanmıştır.

Bu tiyatronun vazgeçilmez unsurları dört tanedir: sahne dekoru, kostümler, roller ve bu rolleri icra edenlere takılan lakaplar. Söz konusu dört olgu üzerinden oluşturulan sembolik dünya, gerçek hiyerarşik ilişkiler karmaşıklıkça daha fazla karmaşılaşır; sembolik-soyut anlamlar daha incelikli hale gelir. Yani sembolik dünyanın karmaşıklığı, gerçek devlet hiyerarşisindeki karmaşılaşmanın bir temsilidir. Devletin roller dünyasında çoğu şey olduğu gibi değil, sembollerle ifade edilir.

Hiyerarşide kişiler, insanlara ebeveynleri tarafından verilen isimlerle değil, hiyerarşideki konumlarına karşılık gelen lakaplarıyla bilinirler. Kişi, hiyerarşik konumuna bağlanmış olan lakabıyla sahnede yer alır. Yalnızca din adamlarına, alimlere verilen lakaplar, yalnızca hükümdarlara ya da daha alt konumdaki siyasi-idari aktörlere verilen lakaplar, halifelere özgü lakaplar... İslam devletleşmesinin en belirgin görünümünden biri olan lakaplaşma, kişilerin gerçek adlarıyla değil, sahne adlarıyla yer almaları anlamına da gelebilir. Nitekim İslam'ın geniş coğrafi yayılımında, bazen devletlerin kurulduğu toplumlarla bağlantılı olarak, hiyerarşik örgütlenme ve bu örgütlenmedeki konumlara karşılık gelen lakaplaşma paralel bir seyir izlemiştir. Osmanlı Devleti özelinde: "Antika devlet iki yüzlü değildir. Açık içil bir kesinlikle kendisinin toplum üstü ve insan üstü karakterini herkesin gözüne batırmaktan çekinmez. Onun için, kurduğu hiyerarşiyi, daha ağza alırken, karşısındakine yazılı bir formülle kabul ettirir. Bu formül, her basamak kişisine verilen 'LAKAP' adını alır. Her basamağın lakaplarını bilip yazmak, antika devletin bir çeşit parolasıdır. Onu bilmeyen kendiliğinden dışarıda kalır. Lakapların topuna birden 'ELKAAB' denir. Bunlar, Kanunnamelerde önemle belirtilen ayrı bir bilim sayılır. Bir kişinin ne olduğu, hangi yol (tarık)da olduğu, hangi rütbeyi taşıdığı; daha ona yazılan kağıdın başlangıcında açıkça okunur"(Kıvılcımlı, 2007, s.104). Lakaplaşmaya hakim olmayanın kendiliğinden dışarıda kalması, oyunun kurallarını bilmeyenin dışarıda kalması anlamına gelir. Konumlara dair lakaplaşma, konumların açık sembolik bir ifadesidir, bu sembollerini bilmek ayrı bir eğitim, uzmanlık gerektirir ve söz konusu bilinç, sizin içerde mi, dışarıda mı olacağınızı belirler. Konumlar için verilen mücadele, sembolik anlama sahip lakapları elde etmek için verilen bir mücadeledir de.

Sa'lebi'nin Taht Adabı

İslam'ın devlet geleneğinin daha tam oluşmadığı Arabistan'dan sonra yayılım gösterdiği, devlet geleneğine sahip ülke İran olduğu için hiyerarşik örgütlenme ve bu örgütlenmenin tiyatral temsilinin ilk alındığı ülke de burası olmuştur. Söz konusu sürecin ilk belirginleştiği devlet, Abbasiler olmuştur. Abbasi Devleti yalnızca hiyerarşik bir örgütlenme modelinin değil, aynı zamanda bunun tiyatral temsilinin de ete kemiğe büründüğü bir devlettir. Bu konuda yazılmış çok önemli bir eser, Abbasi Halifesi Mütevekkil'in (822-861) Türk asıllı veziri Hakan oğlu Feth'e sunulan, Muhammed b. Haris Sa'lebi'nin *Taht Adabı*'dir. Bu kitap, İran kökenli devlete dair tiyatral ritüellerin Abbasiler'e geçişini çok çarpıcı biçimde yansıtmaktadır.

İlk kısım, Hükümdarla yemek yemenin kurallarına dairdir. Hükümdar eğer yemek yeme vaktine kadar birinin yanında kalmasına izin verirse, o kişinin uyması gereken kural şudur: "Bu kişi hükümdarın yemeğine ve onun önüne el uzatmamalıdır...Bu el uzatma, kişinin aç gözlü olduğunu gösterir. böyle davranmak kötü ahlakın ve anlayış kıtlığının kurallarıdır. Yine çok hareket edip elini oraya buraya uzatmak hükümdara karşı haddi aşmaktır. Ayrıca hükümdarın yanında fazlaca atıştırmak hiç de övünülecek bir şey değildir... Edepli ve erdemli kişilere yakışan ise, bu sofrada hükümdarın onlar için belirlemiş olduğu statüye ve yakınlığa uygun davranmaktır"(Sa'lebi, 2005, s.29). Eğer aç olsanız bile hükümdarın önünde rolünüzü

icra etmeli, içinizden geldiği gibi yemek yememelisiniz. “Hükümdar, birinin önüne yemek koyduğu vakit, bu adam bilmelidir ki, önündeki sofraya hakkından gelinsin diye konmamıştır. Eğer hükümdar ikram etmek ve onunla hoşça vakit geçirmek için koymamışsa nefisine hakim olup olmadığı yemek yiyişine bakarak anlamak için koymuş olabilir. Eğer hükümdar bir kimse için sofranın üzerine hediye koyarsa, misafir elini hediyenin üstüne koymalıdır. Çünkü bu davranış, o kişinin değerini artırır ve inceliğini gösterir”(Sa’lebi, 2005, s.32). Davetlinin canı çekiyor olsa da önüne konulan yemeği yememesi (rolünü oynaması), onun nefis terbiyesinin bir göstergesidir. Hükümdar için konumlara eleman seçimi yapılacağı zaman, kişilerin sofradaki adabındaki davranışları da eleme kriterlerinden biri olarak işler. Hükümdarın verdiği hediyeyi davetlinin hangi sembolik davranışla kabul ettiğinde makbul olacağına vurgu da önemlidir.

Yazar, hükümdarın sofrasındaki adap konusuna şöyle devam eder: “Onunla (hükümdarla) birlikte yemek yiyen kişi elini yukarıya kaldırmamasın; hükümdarla birlikte tabağa uzatmasın”(sf. 34). “Taç sahibinin önünde bulunan ağır, hafif, sıcak, soğuk her ne ise onun aynısı bulunan bir tabak konmasıdır. Ancak hükümdarın yemeği, arkadaşlarının yemeğinden aşağıda olmamalıdır. Çünkü bu hükümdarın itibarının sarsılmasına neden olabilir ve onun ayrıcalıklı konumunu zedeler”(sf. 34). “Seçkin tabakanın ve hükümdarın çevresinde bulunan insanların bile, hükümdarın yanında ellerini yıkamamaları, hükümdarın hakkıdır. Ancak eğer statü, saygınlık, hanedan ve soy bakımından hükümdara denk kimseler varsa, o zaman başka”(sf. 34). Ritüeller hep hükümdarın ayrıcalıklı konumunu işaret eder.

Hükümdar, ritüelleri işletirken, bu ritüellerin toplum ve devletteki gerçek hiyerarşik tabaklaşmaya karşılık gelmesi gerekir. “Hükümdarın adil olmasının bir anlamıda, onun herkese hak ettiği şeyi, bulunduğu tabakaya uygun biçimde vermesi ve adalet anlayışının; sımsıkı sarılması gereken farzların ve nafilelerin yerine getirilmesi konusundaki tutumu gibi tutarlı olmasıdır. Dolayısıyla hükümdar; asillerden, orta sınıftan ve sıradan halktan olan kimselerin statülerine uygun bir biçimde sofraya oturmalarını sağlamalıdır”(sf. 34). Adalet, herkese eşit biçimde davranmak değil, herkese konumunun hak ettiği şekilde davranmaktır. Hükümdarın sofraya düzenindeki dizilim, toplumdaki hiyerarşik konumların sembolik bir temsili şeklinde olmalıdır. Yazar hükümdarın öteki insanlardan farklılığına vurguya devam eder: “Hükümdarların ahlakı sıradan insanların ahlakı gibi değildir ve onlar hiçbir konuda (hükümdara) benzemezler. Çok yemek, yalnızca dostlar, arkadaşlar ve toplumsal düzeyleri aşağı yukarı eşit olan kimselerin yanında güzeldir. Hükümdarlara gelince, onlar bu ölçütlerden yücedir”(sf.34-5). İnan ancak eşitler arasında olduğunda içinden geldiği davranabilir. Farklı tabakalar ve konumlardan insanların ortak bulunduğu etkinliklerde rol ön plana çıkar. İnsan rolüne uygun olarak yeme ve içme isteğini dizginlemelidir.

Yemekteki diğer ritüelistik kuralların devamında: “O (hükümdar) yemekten el çektiği vakit sofrasında bulunan herkes ayağa kalkmalı ve o bir duvarın ya da bir bölmenin ardında görünmez olana dek oturmamalıdır”(sf. 35). “Hükümdarın sofrada kullandığı mendil, beyazlık ve temizlik bakımından yüzünü silerken kullandığı mendil gibi olmalıdır. Kirlenmesi durumunda ya yenilenmeli ya da yıkanmalıdır”(sf.35). “Hükümdar sofrasında, şaka olsun ciddi olsun konuşulmaması hükümdarın hakkıdır. Hükümdar konuştuğunda ise, ona aynı şekilde karşılık verilmemeli, önüne bakarak konuşulanı dinlemekten başka bir şey yapılmamalıdır. Sasani hükümdarları önlerine sofraları konulduğunda- herhangi bir nedenden dolayı bağırıp çağırarak olduklarında, o kalkıp gidene dek kimseden çıt çıkmazdı. Eğer konuşmak zorunda kalırlarsa, söylemek istedikleri şeyin anlamını işaret ve ima ile anlatırlardı”(sf. 35).

Sa’lebi’nin kitabı yalnızca hükümdar sofrasındaki yeme-içme ritüelleri veya kurallarından bahsetmez. Tiyatronun bir sahnesi sofradır; roller oynanır. Öteki ve asıl sahnesi saray kabul salonudur. “Hükümdarın erkan ve usulü arasında, dostlarını farklı tabakalara ve

statülere koyup, onların kimini daha özel, üstün ve yakın kılarken diğerlerini daha genel, düşük düzeyli ve uzak kılmak da vardır. Çünkü insanlar bölüm bölüm olup herbirinin hükümdar için yapacağı şey farklıdır. Biz görüyoruz ki, hükümdar kimi zaman oyun ve eğlence için maskaralara ihtiyaç duyduğu gibi savaşmak için yiğitlere; hikaye anlatması için komedyenlere, kendisini uyaracak danışmanlara; şakalaşacak kimselere, ciddi ve akıllı kimselere; ileri görüşlü bilginlere; çalgıcılara ve şarkıcılara ihtiyaç duyar...her tabakadan insanları yanında bulundurmamak hükümdarın hakkıdır”(sf. 37). Sa’lebi, hükümdar huzurundaki sıralamanın nasıl olacağı konusunda, İslam öncesi İran hükümdarı Ardeşir bin Babek’ten örnek verir. Örnekte kimin hükümdara ne kadar mesafede duracağı da belirlenmiştir. “Hükümdarın yakınları ve oğulları birinci tabakada yer alırlar ve bu tabakanın oturduğu yer, hükümdarın bulunduğu bölmeden on zira (yaklaşık 6,5 m) ileride bulunur. Sonra ikinci tabaka gelir ve bunların bulunduğu yer birinci tabakadan on zira geridedir. Bu tabaka hükümdarın maiyetinden, dostlarından, ünlü bilginlerden ve eşraftan oluşur. Sonra üçüncü tabaka gelir. Bunların buldukları yer de ikinci tabakadan on zira geridedir. Bunlar komedyenler, şakacılar ve kahramanlardan oluşur. Şu kadar var ki, bunlar arasında asaleti bozuk, bayağı, organları eksik, çok uzun ya da çok kısa boylu, kambur, homoseksüel, ana babası belli olmayan kimseler ile, dokumacılık ya da kan alma (hacamatçılık) gibi bayağı işleri yapanlar, isterse gaipden haber veriyor olsun, bulunmamalıdır. Ardeşir der ki: Hükümdar için, aptallarla düşüp kalkmaktan ve bayağı kimselerle muhattap olmaktan daha zararlı hiç bir şey yoktur”(sf. 39-40). Ardeşir’e göre toplumsal tabaka düzeninin sarsılması, devletin çöküşünün en önemli emaresidir(sf. 40-1).

Saraydaki bu protokol düzeninin dışında, İran geleneğinden İslam’a aktarılan en önemli tiyatral sahne unsuru, hükümdar ile diğer insanları birbirinden ayıran perde usulüdür. Perdenin iki tarafındaki kişilerin arasındaki ölçüm mesafeleri, kimin nasıl davranacağı ayrıntılı belirtilmiştir. Sa’lebi’ye göre perde usulünü üreten Ardeşir’dir. “Ardeşir’den Yezdigerd’e gelene dek bütün Acem kralları ile nedimlerinin arası bir perde ile ayrılıyordu ve yirmi zira (14,5 m)mesafedeydi. Çünkü perde ile hükümdarın arası on zira, nedimlerin arası da yine on ziraydı. Perdeyi korumakla görevli kişi, hanedana mensup ‘khurem baş’ adında bir adamdı. Bu adam öldüğü zaman, yerine yine hanedandan biri getirilir ve ona da aynı ad verilirdi. Khurem Baş, hükümdar nedimleri ile birlikte oturup onlarla ilgilenmeye başladığında, bir adama hükümdarın bulunduğu völmeye yüksek bir yere çıkmasını emreder; bu adam orada bulunan herkesin duyabileceği bir sesle ‘Ey dil! Başını koru. Çünkü sen bugün hükümdarların hükümdarı ile birlikte oturuyorsun’ der ve sonra inerdi”(sf. 43). Perdeli sistemde hükümdarla ilişki kurmanın kuralları vardı: “Hükümdarın eğlence meclisindeki adetler bunlardı. Artık, Allah’ın yarattıklarından hiç kimse ağzının içerisinde dilini, ister bir iyilik için isterse başka bir şey için, oyatamazdı. Ta ki, perde hareketlenip perdeciyi başlatacak olan şu emri verene dek: Ey filan! Sen şunu yap, sen de şarkı söyle. E filan! Sen de şunları şunları yap”(sf. 45).

Perde, İslam sarayına Emeviler’de girmiştir. “Muaviye, Mervan, Velid, Süleyman, Hişam ve Mervan bin Muhammed zamanında halife ile nedimleri arasında bir perde bulunurdu. Halife kendinden geçip yürüdüğünde, omuzlarını oynatıp raksetmeye başladığında ve soyduğunda seçkin cariyelerinden başka hiç kimsenin göremeyeceği bir konumda olurdu. Perde arkasından, ölçüyü aşan bir biçimde, bir ses ya da sevinç narası, raks veya inleme duyulduğunda perdeciyi şöyle derdi: Yeter cariyeye! Bitir artık! Kısa kes! Böyle diyerek nedimleri bu sesin cariyelerden birinden geldiğine inandırır”(sf. 45). Ebu Cafer el Mansur ve Harun Reşid de dahil olmak üzere Abbasi halifeleri de İran’daki hükümdar ile diğer görevliler arasında perde çekme; görevlilerin tabaka-statü ayırımına göre sarayda dizilişlerini sahiplenmişlerdir(sf. 46-54). Harun Reşid, yalnızca görevlileri ayrı tabakalar halinde dizmekle yetinmemiş; tabaka içi bölünmeler yaparak farklı ayrıcalık grupları oluşturmuştur. Kitap bu

konuda müzisyenleri örnek verir: “Er-Reşid, şarkıcıları farklı düzeylere ayırma ve yerleştirme konusunda Ardeşir ve Anuşirevan’ın yaptıklarını yapan halifeler arasındaydı. İbrahim, İbn Cami’ ve Zelzel birinci tabakadaydılar...İkinci tabakada Süleym bin Selam ve Amr el-Ğazzal gibi sanatçılar bulunurdu. Üçüncü tabakada ise, telli ve nefesli çalgıları çalanlar ile tamburcular bulunuyordu”(sf. 51). Protokoldaki bu hiyerarşik düzen ve en nihayetinde hükümdarın bir perdeyle mayetinden ayrılması, devlette bürokratik oluşumun, hükümdarda simgeleşmiş kişisel iktidardan bürokratik iktidara geçişin sembolik bir temsilidir. Yani söz konusu protokol diziliş düzeni yalnızca gerçek hayattaki hiyerarşik örgütlenmenin değil, aynı zamanda bürokratikleşmiş iktidarın sembolik bir anlatımıdır. Nitekim perde düzeni hükümdarı ötekilerden ayırırken, ona bir görünmezlik ve nihayetinde kutsiyet atfetmiştir. Hükümdarın kutslaştırılması ise, onun iktidarının sembolikleştirilip yetkilerinin bürokrasiye aktarılması anlamına da gelmektedir. Kıvılcımlı, Osmanlı özelinde hükümdarın göz önünden uzak tutulması bağlamındaki bu kutsallaştırma sürecine çarpıcı biçimde değinir: “Padişah adlı tabu kişiyi savunan örgütlü devletleşme aracına, Fatih ‘Has Oda’ diyor. Ancak özel ve genel amaç o tabu-kışı değildir. Kışı insanüstüleştirerek, egemen sosyal sınıfların çıkarlarına ve eğilimlerine en uygun, en sürekli biçimde üretilen kullanıma yarayacak olan araç, asıl amaçtır. Bu araç sarayın kendisi olan tabu ortamdır. Osmanlı ağızda tabu ortamı, sarayın kendisini temsil eden başlıca yaman araç, ‘Enderun’ adını alır. Demek sarayda iki kurum vardır: 1-Tabu kişisi kurumu: Has Oda; 2- Tabu ortam kurumu: Enderun”(Kıvılcımlı, 2007, s.166). Kıvılcımlı’nın alıntısındaki ‘egemen sınıflar’ kavramı yerine ‘bürokrasi’ konduğunda taşlar yerli yerine oturur.

Sa’lebi sahnedeki aktörlerin kostümlerine dair de birşeyler yazmıştır: “Hükümdar ahlakından biri de, kullandığı parfüm ve tüsüleri maiyeti ve nedimleri ile paylaşmamaktır. Çünkü bu gibi şeyler, hükümdarın üstünlüğüne gölge düşürür”(sf. 58). Hükümdar, -koku da dahil olmak üzere- hiç bir konuda toplumun herhaengi bir üyesiyle eşit bir konumda görülmemelidir. Hükümdara mahsus olan şeyler, yalnızca hükümdara mahsustur. “Hükümdarın ahlakı ile ilgili olarak en uygun olanı, eğer suyun ve havanın kullanımında bile tek başına olabiliyorsa, bunlara başkalarını ortak etmemektir. Çünkü ağırlığın, saygınlığın ve görkemin kaynağı, bir şeye tek başına sahip olmaktır”(sf. 59). Kostüm olarak kıyafet konusunda ise: “Ebu Ehiha Said bin el’s de böyleydi. O Mekke’de sarığı başına koyduğunda, bu onun başındayken, kimse sarık kullanmazdı. El Haccac bin Yusuf da böyleydi. O takkesini başına giydiğinde, Allah’ın kullarından hiç kimse onun bir benzerini başına koyamazdı. Abdulmelik bin Mervan da böyleydi. Sarı çizmelerini ayağına geçirdiğinde, onları ayağından çıkarana dek kimse sarı çizme giymezdi. Aynı şekilde, İbrahim bin el-Mehdi bi’l Ems, İbn Ebi Davud’un yanına varmıştı. Üzerinde dünyanın en güzel kumaşlarından yapılmış bir kaftan bulunuyordu. Başına halifelere özgü olduğu bilinen, siyah ipekten yapılmış, bir ucu arkasına ve diğeri de önüne salınmış iki uçlu bir sarık sarmıştı. Ayaklarında bir çift sarı çizme, elinde abanoz ağacından yapılmış altın kaplama bir asa bulunuyordu. Parmağına taktığı ykut taşı yüzük elini parlatıyordu. (İbn ebi Davut) Onun ihtişamına öyle bir baktı ve dedi ki: Ey İbrahim! Benim yanıma öyle bir kıyafet ile geldin ki, onu yaratılanlar arasında yalnızca bir kişinin giymesi doğrudur. Bunun üzerine İbrahim oradan ayrıldı ve ölene dek bir daha uğramadı”(sf. 60).

Yazar şöyle anekdotlar aktarmaya devam eder: “Hükümdar ahlakından biri de; nedimlerden biri içerken sınıra ulaştığında ve artık daha fazla içmesi bedene ve organlara zarar verebilecek hale geldiğinde, onun çekilmesini emretmek ve ondan gücünün üstünde bir şey yapmasını istememektir”(sf. 61). “Bir nedimin hükümdardan önce söze girmesini engellemek ya da bir dileğini arz etmek üzere konuşmasına izin vermemek hükümdarın hakkıdır. Konuşmayı başlatan hükümdar olmalıdır”(sf. 61). “Hükümdar geçmişte yaptığı bir iyiliği, bir kimse kendine iyilik yapana boyun eğdiği ve dostça davrandığı sürece başa

kakmamalıdır. Ama eğer boyun eğmeyi bırakıp asi olursa, önce ona yaptığı iyilikleri sayıp dökmeli, ondan çektiği sıkıntıları dile getirmeli, onun nankör ve vefasız olduğunu belirtmeli ve sonra, ağırlık ve hafiflik bakımından bu kişinin işlediği suç neyi gerektiriyorsa öyle cezalandırılmalıdır”(sf. 62-3). “Hükümdarın huzurunda işlenen bir suç, başka yerde işlenebilen bir suç gibi değildir. Çünkü hükümdar Allah ile kulları arasındadır”(sf. 64). “Hükümdar ayağa kalkmak için hareketliğinde, maiyet ve ileri gelenler ondan önce davranıp ayağa kalkmalıdırlar. Eğer onlara oldukları yerde kalmalarını işaret ederse, o gözden kayboluncaya kadar kimse oturmamalıdır. Hükümdar çıkarken herkesi ayakta görmek onun hakkıdır. Aynı şekilde, o tahtına oturduğunda da herkesi ayakta görmelidir. Oturmaları için onlara baktığında, herkes aynı anda oturmamalıdır. Önce birinci tabakadakiler otururlar. Hepsini oturunca bunları ikinci tabakadakiler izler. Bunların hepsini oturduktan sonra üçüncü tabakada bulunanlar otururlar. Aynı şekilde, her tabakanın bir başı ve bir sonu vardır. Önce baştakiler, sonra sırayla birer birer diğerleri oturmalıdır”(sf. 64). “Hem ana hem baba tarafından soylu, iyi tanınan ve önemli ailelere mensup olanlar dışında, büyük küçük hiç kimse giysileri ona dokunacak kadar hükümdara yaklaşmamalıdır”(sf. 64). “Hükümdar herhangi bir şeyden söz ettiği vakit, huzurda bulunanlar tüm dikkatlerini toplayarak dinlemelidirler. Dinleyen kişi hükümdarın anlattığı olayı bilen biri olsa yine de olayı hiç duymamış ve bilmiyormuş gibi dinleeli, hükümdarı dinlediği için mutlu olmalı ve sevincini ortaya koymalıdır”(sf. 65). “Hükümdarın haklarından biri odur ki, onun özel adamlarından ve maiyetinde bulunan hiç kimse, haremde bulunanlara, ister büyük olsun ister küçük olsun, başını kaldırıp bakmamalıdır”(sf. 77). “Hükümdarın haklarından biri odur ki, eğer hükümdar, bir kimse ile yakınlık kurar, onunla şakalaşır, ona sırlarını açar ve onu diğer yakınları arasında seçkin bir konuma getirirse, hükümdarın yanına başka biri geldiğinde ona saygı östermek için derlenip toparlanmalıdır”(sf. 78). “Acem hükümdarları şöyle derlerdi: Hükümdar yerinde değilken onun makamında, sanki o oradaymış gibi saygı göstermek gerekir...işareti, hareketinin az ya da çok oluşu, güzel konuşması ve edebi hatta nefes alış verişleri sanki hükümdar oradaymış gibi olduğunda bu kişi tek yüzlü (ya da önemli ve değerli) biri sayılırdı”(sf. 80). “Hükümdarın ahlaklarından biri de, ister kendi özel işlerinden sayılsın isterse hükümdarlığını güçlendirme bakımından, kendini sevindiren bir kimseyi kaftan giydirerek ödüllendirmektir. Eğer yapılan iyilik hükümdara yönelik ve onunla sınırlı olursa, saray ölçülerine göre ve özel adamları ve maiyetinin önünde, yapılan işe uygun bir kaftan giydirilmelidir. Eğer onun hükümdarlığını güçlendiren bir iş yapılmışsa, halkın huzurunda kaftan giydirilmelidir”(Sa’lebi, 2005, s.80).

Bu alıntıda görüldüğü gibi söz konusu tiyatro, kurgusal bir senaryonun oynanmasından ibaret değildir; gerçeklikle doğrudan bağı vardır. Yani gerçekliğin sembolik ifadesini içerir. Özellikle son alıntıda görülen hükümdarın kaftan giydirme hakkı dikkat çekicidir. İslam devletleşmesinde görülen hilat (kaftan) giydirme meselesi yalnızca hükümdarın altındakilere hediye vermesi anlamına gelmemekte, aynı zamanda alttakinin üsttekine itaatini onamakta ve söz konusu hediyeyi alan kişide o hediyeye karşılık gelen konuma bir bağlılık yaratmaktadır.

Abbasi ve Sonrasına Dair Diğer Kaynaklar

Protokol kuralları diye de tanımlanabilecek Abbasi sarayındaki tiyatral ritüellerin İraniliğine vurgu yapan diğer bir Abbasi dönemi yazarı Mesudi’dir. Mesudi’ye göre de bunların temeli İran Kırsası Erdeşir bin Babek’e dayanır. O saraydaki dizilişi huzurdakileri üç gruba bölerek yaptı: “1-Gilan melikleri ve hükümdarın çocukları. Bu gruptakiler, hükümdarın sağından başlayarak on zira mesafede oturabilirlerdi. Hükümdarın has adamları, nedimleri, ilim adamları ve ileri gelen kişiler bu gruba dahildi. 2-İkinci gruptakiler ise birinci gruptakilerden itibaren on zira mesafede otururlardı. Bunlar merzubanlar (din adamları), Erdeşir’in sarayında kalan bölge melikleri ve onun zamanında kendine ait bölgesi bulunan

sipahsalardan ibaretti. 3-Bu gruptakiler de önceki gruptan on zira mesafede oturabilirlerdi. Bunlar meddahlar, avareler ve komedyenlerdi”(Mesudi, 2014, s.214). Bu diziliş, devletteki farklı konumlanmanın bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim bu farklılaşma sıradan insan ile hükümdar arasındaki ilişkiyi tümünden koparmıştır (Mesudi, 2014, s.214). Sa’lebi de olduğu gibi Mesudi de hükümdarı diğerlerinden ayırmak için geliştirilen perde usulünün Erdeşir’den itibaren Kısralar tarafından uygulandığını ve İslam’la beraber bu adetin Emeviler ve Abbasiler’de devam ettiğini yazar(sf. 216-7).

10.yy. coğrafyacılarından el-Mukaddesi, “genelde siyah yünden yuvarlak veya yarı oval şekilde dikilen ve daha çok havas tabakasının giyindiği omuzlardan itibaren bırakılan kolsuz, dikişsiz, sade görünümlü ve cübbeye benzer kıyafet” olan taylesanın elitlerin yanında ayak takımı, cahil ve sarhoşlar tarafından giyilmeye başlandığından yakındır. Ona göre elitliğin (havaslığın) sembolü olan taylesanın sıradan insanlar tarafından kullanımı, toplumsal hiyerarşik düzene zarar vermektedir(el-Mukaddesi, 2015: 25). Bunun yanında, İran’ın Nişabur kentinde devlet düzenin göstergesi, teylesanın gerektiği gibi kullanımınıdır. “(Devlet meclisinde) hüküm kürsüsünde turanların üç çeşit giysileri vardır. Fakihler ve şehir ileri gelenleri taylesan giyerler ve ancak meclise başkanlık eden kişi taylesanın pilesini aşağı sarkıtabilir. Yalnızca kış aylarında giydikleri özel bir giysileri vardır ve sarık üzerine bir taylesan giyerler. Bazen de elbisenin üzerine öne açık bir cübbe giyerek sarık üzerine giydikleri taylesanın pilesini aşağı doğru sarkıtırlar. Tus, Ebiverd ve Herat’ta bu şekilde giyenleri gördüm. Sicistan halkı sarığını taç gibi sarar. Mavireünnehir’de yalnızca çok yaşlı kişiler taylesan ve öne açık cübbe giyerler. Merv’de orta yaşlı fakihler taylesanın ucunu omuzların bir kenarına atarlar ve başlarına bir fakih seçmek istediklerinde ona taylesan giymesini söylerler”(El-Mukaddesi, 2015: 338).

11.yy. İran odaklı devletleşmenin sözcülerinden olan Nizamulmülk de saray merasimlerine özel vurgu yapan bir düşünürdür. Onun yazdıklarında da hiyerarşi sembollerle, tiyatral ritüellerle açığa çıkar. Örneğin hükümdarın o gün kabul yapacağı doğrudan bir duyuruyla değil, sembolle –perdenin kaldırılmasıyla- aktarılır. “Kabul merasiminin bir tertibi olmalıdır. Merasimde önce akrabalar, sonra meşhurlar ve mevki sahipleri, en sonra da diğer kişiler girerler... Perde kaldırılınca devlet ileri gelenleri ve ordu kumandanları kabul resmi olduğuna anlarlar... Çağrımayan bir kişi merasime katılırsa, o kimse gelirken saray perdesi indirilerek merasime iştirak etmeyeceği bildirilir”(Nizamulmülk, 2009, s.140). Yalnızca kabul gününün olacağı değil, kabul merasimine katılmayacağı da sembolle –perde indirilerek- belirtilmektedir.

Nizamulmülk, şarap meclisinin kurulması adı altına sofraya düzenine de değinir. Sofra düzeni kuralları ve ritüelleriyle herkese rolüne uygun davranmasını; rolünün dayandığı konuma rıza göstermesini gerektirir. “İşret meclisi kurulduğu hafta, bir veya iki gün, alışkanlık peyda etmiş kişilerin gelmesi için izin vermek gerekir. Gelmesi mahzurlu olmayan kişilere gelecekleri gün bildirilir. Özel işret olduğu günler, şahıslar bu toplulukta yerlerinin bulunmadığını bilmelidirler... Özel meclise layık olanlar buraya gelmeye izinlidirler. Buraya gelenlerin, yanlarında bir köle hariç, saki ve sürahi getirmeleri asla adet değildir. Padişah sarayından evlerine yiyecek, çerez ve şarap götürmeleri, evlerinden saraya getirmeleri hiç bir zaman hoş karşılanmamıştır. Çünkü sultan dünyanın kethüdası sayıldığından, insanlar onun aile efradı ve kullarıdır. Aile fertlerinden birinin efendiye ekmek parçası, şarap ve yiyecek getirmesi vacip değildir”(sf. 142). Bu ayrıntılı kurallar hükümdarın ayrıcalığını onar. O dünyanın kethüdasıdır; yani asıl efendi olan Allah’ın yeryüzü temsilcisidir; asıl efendi ile sıradan insan arasındaki aracıdır. Bu üstün konumu nedeniyle, üst bürokrasi mensubu olsa bile hiç kimseyle fazla vakit geçirmemelidir. Bu onun kutsal imgesine zarar verir. “Padişah, liyakatli vezirleri hariç, hizmet edecek kulları ile bir arada çok oturursa, şikayetler ortaya atacaklarından, haşmetine zarar vererek, ona olan sevgiyi azaltacakları gibi ona karşı da

gevşek olurlar. Büyüer, sipahsalar, amidlerle gerektiğinden fazla bir arada bulunursa, padişahlığının büyüklüğüne zarar getirir. Bu kişiler padişahın fermanlarını icrada gevşeklik gösterirler, cesaretlenerek yüzlerindeki tebessümleri kaldırırlar...Bir iki nefeslik bir andan fazla nedimleri hariç bu taife ile şaka ve laubalilik yapmasına memleket işleri ve padişahlık içgüdüğü müsaade etmez”(sf. 142-3).

Devletlerde egemenliğin sembolik anlatımının bir boyutu amblem, nesne kullanımı ve bayraklarda görülür. İbn-i Haldun’un belirttiği gibi Abbasiler siyah bayrak kullanırdı, Alevi ve Şiiiler onlara isyan edince bayrak olarak beyaz renk kullanıldı. Abbasi halifesi Me’mun siyah renkten vazgeçip yeşil renk kullandı. Fatımi Halifesi Aziz Nizai Suriye’yi fethetmeye yöneldiğinde beş yüz zurna ve beşyüz trampet kullandı. Mağripteeki Berberi hükümdarların kendilerine has renkleri olmamasına rağmen ipekten bayraklarını yıldızlarla süslerdi. Türk devletlerinde şaliş veya çetr denilen büyük bayraklar kullanılır; ayrıca Türk hakanlarının başları üstünde taşınan ‘İsabe’ veya ‘şatfa’ denen büyük bir bayrak vardı ve bu bayrak hakanın alameti idi; vezirler için kullanılması yasaktı(İbn-i Haldun, 2016, s.511). Abbasilerde hükümdarlık emaresi olan şey hırka ve asa idi; Fatımiler’de şemsiye idi(İbn-i Haldun, 2016: 520). Burada bahsedilen nesnelere, sembolik anlamda hükümdarın diğerlerinden farklılığının bir göstergesiydi. İbn-i Haldun’a göre hükümdar kıyafet anlamında da benzersizdir; Tıraz denilen bu kıyafet yalnızca hükümdara özgüdür: “Mülk, saltanat ve hanedanlıklarla ilgili geleneklerde görülen ihtişam ve debdebelere biri de, hükümdarların isimlerini veya kendilerine has bir takım alametleri, giymeleri için hazırlanmış ipekten, dibadan veya ibrişimden elbiselerinin ve kaftanlarının tırazına dokuyarak resmetmeleridir. Dokunan kumaştaki yazı, tamamen altınla yaldızlanmış ipliklerden veya elbisenin rengine uymayan ve yaldızlı olmayan ipeklerden olmasın dikkat edilirdi... Hükümdara mahsus elbiselere, söz konusu tıraz bir alamet ve nişan olarak konulmuştur”(İbn-i Haldun, 2016, s.520).

Osmanlı özelinde sofranın düzeninin dönüşümü ve kostümler ile devletleşme arasındaki ilişkiye Kıvılcımlı değinir. “Divan-ı Humayun’da taam: Bir çeşit divan sayılabilir. Divan toplantıları ‘SOFA’da, Divan ‘taam’ (yemek toplantısı), ‘SOFRA’da yapılır. Barbar geleneğidir. Ama Divan-ı Humayun Sofrası’nı, Fatih tam Bizans veya Firavun-Nemrut törenlerine çevirmiştir. ‘Taam’da veziriazam, baş defterdar, vezirler, defterdarlar, nişancı, kazaskerler ilk elden yemek hakkına sahiplerdir. İkinci el ‘taam’ sırası, çavuşbaşıya, reisülkütuba, kapucular kethüdasına düşer. Bu yiyecekler, ilk elden yiyenlerin önlerinden arta kalmış bulunurlar”(Kıvılcımlı, 2007, s.102). “Fatih, yeme şölen-töreninde, besbelli Bizans’tan pek özentiyle alıp benimsediği kuralları koyar. ‘Taam’ törenlerinde kimlerin nasıl ve ne yiyecekleri ayrılır... Veziriazam: Hükümet gibi ‘taam’ın başıdır. Besbelli onun yediklerinden artanlar herkese kıyışılmaz. Önünden kalkan taam, çavuşbaşına, yoldaşları ile yisün(Kanunname). ‘Dergah-ı Ali’de’ (17.y.başları) 324 çavuşan sayılır. Bir veziriazamın önüne neler koyulmalı ve bunun ne kadarı artmalı ki, yüzlerce çavuş ‘yisün’... Veziriazamdan sonra vezirlerle defterdar geliyor. Fatih diyor ki: ‘ol vüzera önünden kalkan taam Reisülkkütuba. Neferleriyle yisün’. Üçüncü ve belki dördüncü şölen basamağı, defterdarlar, Nişancı ve Kadzaskerler oluyor. Fatih buyuruyor: ‘Defterdarlar, Nişancı yiyeler ve Kadzeskerler başka yirler... Kadzaskerler önünden kalkan taam Kapucular kethüdasına virilsün’(Kanunname)(Kıvılcımlı, 2007, s.180). Sofradaki diziliş, kişinin devlet hiyerarşisi açısından kıymetini yansıtır. Devlet üst bürokrasisi, aynı sofrada yemek bile yememektedir. Üst bürokrasi de daha üstte olanlar ie aşağısında olanlar diye ayrılmıştır. Önce üst bürokrasinin üst kısmı önüne yemek konur; onlar doyduktan sonra, önlerinden kaldırılan yemekler bir alttaki kesimin önüne konulurdu.

Kıvılcımlı, kostüm meselesini külâh-börk üzerinden anlatır: “Bizans’la iç içe girme, artık Osmanlı topluluğu için farklılaşmayı gerektirmiştir. Bu ayırtlanma, silahlıları silahsızlardan, askeri sivilden ayırmak biçimine girmiştir. Biçim ayrılığının sembolü, o zaman

için Börk denilen bir külahtan öteye geçmez gibiydi. Ancak börk büyük önem taşıdı. Toplumun öz yapısında olan değişiklikleri, elle tutulur biçim ve renklerle göze batırdı. Börk'te en ufak değişiklik, toplumun en derin altüstlüklerine belge oldu...Orhan Gazi çağında Osmanlı ordusu, yahut ordu devleti kurulurken, gene başta börk gelmek üzere, sosyal ayırtlanmayı hep kılık kıyafet biçimleri yüzüne çıkardı. 'Külahları değişme' sözcüğü, Osmanlılık ve Türkiye için, zaman zaman politik ve sosyal, ileri-geri ihtilal anlamına geldi"(Kıvılcımlı, 2007, s.144-5). Kılık kıyafet kostümlerinin hiyerarşik düzenin sembolik ifadesi olması durumunu Kıvılcımlı iyi yansıtmıştır. Ayrıca alıntıda dikkat çeken nokta, Osmanlı'da hem hiyerarşik düzen hem de bunun sembolik-tiyatral anlatımında Bizans etkisine yapılan vurgudur. Nitekim Osmanlı'da kurulduğu coğrafya bağlamında devlet organizasyonunun oluşumunda Bizans etkisinin belirginleşmesidir.

Osmanlı'da kostüm- kıyafetin yalnızca vücudu örten bir giyim nesnesi olmadığı, yalnızca siyasal alanda değil, sosyal-sivil alanda da toplumsal ayrışmanın kendini kostümler üzerinden sergilemesine yol açar. Örneğin 18.yy.dan kalma bir nizamnamede zenginleşen esnafın giyim-kuşamına dikkat etmemesinin yöneticiler ile esnaf arasındaki ayrımı belirsizleştirdiğine ve esnafın kıyafetine dikkat etmesine değinilir: "Uşak, hademe takımı, esnaf ve zanaat erbabı bir zamandan beri devlet ricaline mahsus çeşitli kürkler, çiçekli kaftan ve entariler giymeye başlamışlardır. Esnaf ve zanaat erbabı, kazandıkları para süslerine yetmediğinden işlerinde hile ve ihtikar yollarına sapsmışlardır. Uşak ve hademe makulesi de para için hizmetinde buldukları kimseleri taciz eder olmuşlardır. Bundan böyle o makulelerin samur, kakum, vaşak kürkler, Hint malı çiçekli kumaşlardan entariler giymesi, Hint malı kuşak kuşanması yasaktır. O makuleler İstanbul şalisi, Ankara şalisi, Bursa kutnusu ve Şam alacası kumaşlardan esvap giyecekler ve Hama kuşaü saracaklardır"(Koçu, 2002, s.25). 1803 tarihli nizamnamede "Bir müddetten beri yine sefahat düşkünlüğü başladı, giyim kuşamda herkes haddini tecavüz etti. Bundan böyle esnaftan ve avamdan olan kimseler, kendileri için tespit edilmiş kuşamlardan gayri kumaştan esvap yaptırmayacaklardır. Herkes kadimden beri sınıfının kıyafeti ne ise o kılıkta olacaktır. Bir kimsenin esnaftan ve avamdan olduğu kıyafetinden derhal anlaşılacaktır"(Koçu, 2002, s.25). Bu iki nizamnamede hem uşak hem de esnafta zenginleşmeyle ortaya çıkan tüketim alışkanlıkları eleştirilse de, asıl vurgulanan nokta, bu tüketim alışkanlıklarının sınıf ayrımlarını belirsizleştirdiği ve bu belirsizleşmenin en çok kıyafet alanında görülmesi üzerine önlem alınması gerekliliğidir.

Kıyafet aynı zamanda sınıf ayrımlarını da temsil etmelidir. Örneğin Aba kıyafeti, Osmanlı dönemi Antep'te "zengin gösteriş meraklıları ile, fakir halk arasındaki sınıf ayrımının, giysi ile vurgulanması açısından... adeta üniforma niteliği taşımıştır"(Bayram, 2000, s.354). Ayntab sivil toplumu özelinde kıyafetlerin sembolik anlamı aba ile sınırlı değildir. Örneğin 18.yy. ile ilgili yazılmış bir kitapta: "Görüldüğü gibi kürk sahipleri askeri sınıfa mensup kişilerdir"(Özlü, 2004: 123). "(Biniş) Eski milli kıyafetimizde yüksek tabakadan ve bilhassa ulema efendilerin giydiği bir çeşit cübbedir"(sf. 124). "(Cübbe) Genellikle eski ulema sınıfı giyer"(sf. 125). "(Cepken) Zamanımızın ceketi yerinde askere, esnafa, rençbere mahsus eski bir üstlüğün adıdır"(sf. 125). "Görüldüğü gibi ferace sahibi kişiler askeri sınıfa mensup kişilerdir"(sf.127).

İslam devletleri içinde devlet vasfına en çok uyan devletlerden biri olan Memluk Devleti'nin karmaşık bürokrasisine karşılık gelen bir sembolik anlatım sistemi mevcuttur. Öyle ki devlette çoğu şey gerçek anlamıyla değil, sembolik anlamıyla ifade edilirdi. Örneğin sultanın savaşa gideceği savaş davullarının çalınmasıyla duyurulur(İbn Tagrıberdi, 2013, s.358). Bunun yanında sürekliliğe sahip bir protokol düzeni geliştirildi. "Mihrapta sultan Sadreddin'in yan tarafına oturdu. Sağında Atabek Emir Tagrıberdi min Başbuga, onun altında ise diğer emirler vardı. Sultanın sol tarafında ise Şeyh İbrahim bin Zuckaa ve el-Karaki oturuyordu. Sonra kadılar geldiler. Başkadı Celaleddin el-Bulkini sultanın sol tarafında emir-i

kebirin üzerinde oturmaya cesaret edemedi ve ilerleyip sultanın sol taraafında İbn Zukka ve el-Karaki'nin altına oturdu. Çünkü bu ikisinin Sultan Berkuk zamanından beri kaadıların üst tarafında oturma adetleri vardı. Ben dedim: Bu adet, Şeyh el-Ömeri'den itibaren günümüze kadar böyle devam etmiştir”(İbn Tagrıberdi, 2013, s.386). Ayrıca hükümdarın diğer insanlardan farklılığının sembolik bir ifadesi olan ‘çetr’ denen bir gölgelik vardır. Tagrıberdi'nin kitabına sözlük hazırlayan çevirmen, çetri şöyle tanımlar: demir süslemeli sarı kumaştan yapılmış bir gölgeliktir. Tepesinde altın kaplama gümüş bir kuş bulunur. Bu kuş yalnızca iki dini bayramda takılır. Fatımilerden kalma bir adettir”(İbn Tagrıberdi, 2013, s.583).

İbn-i Battuta'nın Seyahatname'i

Klasik dönem İslam devletleşmesinin değişik görünümünün anlaşılması açısından bir hazine niteliği taşıyan İbn-i Battuta'nın Seyahatnamesi'nde değişik devletlerdeki tiyatral saray ritüellerine geniş yer ayrılmıştır. İbn-i Battuta'nın yazdıklarında, karmaşıklaşmış devlet organizasyonu ile sembolik boyutu artan fazlaşmış ritüeller arasındaki bağ açıkça görülür. Nitekim devlet organizasyonunun basit olduğu toplumlarda ritüeller ve semboller azdır; organizasyonun kurumsal düzeyi arttıkça, ritüeller fazlaşıp sembolik anlatım da artar. Güçlü kurumsal organizasyona örnek olarak, Karadeniz'in kuzeyinde, hükümdarı Muhammed Uzbek Han olan güçlü bir Türk devleti, öteki ise Hint Müslüman devleti. Türkistan ile Maverannehir'in hükümdarı olarak tanıttığı Sultan Uzbek Han'ın devleti, Çin, Hind, Irak ve Mısır-Şam ile birlikte devlet olarak en güçlü devletler arasında sıralanır(İbn-i Battuta, 2016, s.319). Bu iki örnek, İslam'ın yayılımında yalnızca İslam öncesi kurumsal anlayışın değil, aynı zamanda devlete dair ritüellerin de İslam dönemine aktarıldığının iyi örnekleridir. Nitekim söz konusu Türk devleti Müslümanlar tarafından yönetilse de baskın Türk karakterine sahiptir ve bu ritüellerde de açıkça görülür. Aynı şekilde Hint devleti de hem kurumsal hem de ritüelistik anlamda aslında geleneksel Hint anlayışını yansıtır.

Türk devletinde İbn-i Battuta'nın en çok ilgisini çeken şey, kadınların yüzlerinin açık olması ve hem toplum içinde hem de protokolde önemidir. Dah önce ve sonra gezdiği Müslüman devletlerde hiç karşılaşmadığı bir durumdur bu(İbn-i Battuta, 2016, s.317). Tören ve seremonilerde kadınlar eşit şekilde temsil edilir. “Sultan Uzbek bir yere seyahat etmek isteyince beraberinde sadece devlet erkanı ve kapıkulları yer alır. Kadınların her biri ayrı bir halayık tayfasıyla yolculuk yapar. Sultan bunlardan birinin yanına gitmeyi arzularsa teşrif edeceğini önceden haber verir. Hatun ona göre hazırlıklarda bulunarak hükümdarı karşılamak için bekler. Sultanın seyahati, bir menzilde konaklaması, herhangi bir işe koyulması; bunların hepsi kendine özgü adetler içinde cerayan eder”(sf. 319). İbn-i Battuta'nın adetlere verdiği bir örnek, Han'ın Cuma günleri namazdan sonra altın kubbede oturmasıdır. Buradaki seremoni, İslam ile geleneksel Türk devlet kültürünün uyuşmasının iyi bir örneğini verir. Zira ritüeller, Cuma günü namazdan sonra icra edilmektedir yani İslami bir zaman dilimi tercih edilmiştir, ancak içerik çoğunlukla Türk'tür. “Burası (tahtın bulunduğu mekan) mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir ve altın levhalarla kaplı ahşap direkler üzerinde kuruludur. Orta yerde yine altınla süslenmiş, gümüş kaplamalı ahşap bir taht vardır. Tahtın ayakları halis gümüştendir, başları da gümüşle bezenmiştir. Sultan tören esnasında bu tahta oturunca sağ yanında Taytuğlu Hatun (hükümdarın en yaşlı ve en muteber karısı) oturur. Onun yanında Kebek Hatun (diğer bir karısı) bulunur. Sol tarafta sırasıyla Beylun Hatun ve Urduca hatun (diğer eşler) otururlar. Tahtın sağ alt kenarında hükümdarın oğlu Tin Bek, solunda ise öteki oğlu Canik Bek ayakta bekler. Ön tarafta sultanın kızı İt Kücücük oturur. Bu kadınlardan biri içeri girince sultan ayağa kalkar, onu elinden tutar, tahta kadar gidip yerine oturtur. Ama Taytuğlu Hatun teşrif ettikte; melike olduğu ve en beğenilen hatun olma niteliğini kazandığı için sultan onu köşkün ta kapısında karşılar. Oracıkta elinden tutarak içeri getirir. Tahtın olduğu yere kadar onunla yavaş yavaş ilerler, kibarca yerine oturtur ve kendi makamına geçip oturur.

Kadınların hiçbiri kaç-göç yapmadıkları için bu tören halkın önünde cereyan eder”(sf. 320). Diğer devlet görevlilerin dizilişi sonra gelir: “Merasimin bundan sonraki bölümünde saygın ve nüfuzlu emirler içeri girerler. Tahtın her iki yanına konmuş iskemlelere otururlar. Sultanın otağına giren her ziyaretçi iskemlesini kölesiyle beraber getirmek zorundadır. Hükümdarın yakın akrabaları, amca ve kardeş çocukları ön tarafta yerlerini alırlar. Onların tam karşısında, köşk kapısının yanında büyük kumandanların çocukları durur. Onların arka tarafına sağlı sollu, yüksek rütbeli subaylar dizilir. Sonra derecelerine göre halktan bazı kimseler üçer üçer içeri girerek sultanı selamlar ve dönüp uzağa otururlar”(sf. 320). Sahne dekoru, sultanın şanına yakışacak biçimde altın ve gümüşle dizayn edilmiştir; her kişi, gerçek dünyadaki konumuna bağlı biçimde sahnede rol alır. Kadınların sahnedeki merkezi konumu, sosyal hayattaki önemlerinin bir göstergesidir. Merasim şöyle biter: İkinci namazı kılındıkta önce başhatun kalkar. Kumaları, otağına kadar ona refakat ederler. Başhatun kendi çadırına girinceye dek orada beklerler. Sonra her biri kendi arabasına binerek kaldığı çadıra yönelir. Her hatunun yanında elli kadar atlı cariye bulunur. Arabaların önünde yirmi civarında yaşlı kadın yer alır. Onlar da ata binmektedirler. Bunlar ‘fityan’ denilen yiğit hizmetkarlar ile araba arasındadırlar. Hepsinin arkasında yüz kadar genç köle bulunur. Fityan denilen hizmetkarların önünde yüze yakın yüksek rütbeli kapıkulu bulunur. Onlar da ata binmişlerdir. Yüz kadar da yaya köle vardır. Yayalar bellerinde kılıç, ellerinde değnek, atlılarla genç hizmetkarlar arasında yer alırlar. Bütün hatunların geliş ve dönüş tertipleri böyledir”(sf. 320). Yalnızca hatunların haftalık icra edilen bir törene bu kadar farklı işlevlere sahip bir görevli ordusuyla getirilip götürülmesi, devletteki karmaşık organizasyon ve işleyiş hakkında fikir vermektedir.

Başka bir örnek Hint devletidir. Bu devletin hükümdarı ve çoğu yöneticisi de Türk’tür. Bu devletin tiyatral ritüelleri de Hind’e özgüdür. “Sultanın Dihli’deki konağına Dar-ı Sera denir. Bunun kapıları çoktur. İlk kapıda bir grup muhafız dikilir. Burada davul, zurna ve boru çalanlara da yer ayrılmıştır. Soylu, nüfuzlu bir emir geldiğinde davulara vurulur, borular çalınır ve bu görevliler; ‘Falanca adam geldi’ diye iki defa bağırlarlar. İkinci ve üçüncü kapıdadaki aynı düzen vardır. İlk kapının hemen dışında uzun oturaklar vardır; üzerinde cellatlar bekler! Sultan birinin idamını emredince adamı kabul dairesinin kapısında katlederler... Birinci kapıyla ikinci kapı arasında büyük bir koridor vardır. İki tarafta uzanan oturaklara nevbet ehli (vakit bildirici) kapıcılar oturur. İkinci kapıda özel bekçiler dikilmektedir. İkinci kapı ile üçüncü kapı arasındaki büyük peykede Nakibü’n-nükeba makamında bulunan adam oturur. Adamın elinde altın bir asa vardır. Başında mücevherlerle süslü, üç yanına tavus tüyü dikilmiş muazzam bir külah bulunur. Çevresinde, başlarında süslü bir külah, bellerinde kemer, ellerinde sapı altın veya gümüşten yapılmış birer kamçı bulunan nakipler birikmiştir. İkinci kapı, ahalinin girip oturduğu geniş mi geniş muhteşem bir daireye açılır. Üçüncü kapının yanında bulunan peykelere küttabü’l-bab (kapı yazıcıları) oturur. Sultan tarafından özel emir çıkmadıkça kimse bu kapıdan giremez”(sf. 427). Her kapı sarayın dışındaki kişiler ile merkezdeki hükümdarı ayıran ayrı bir engeldir. Muazzam sarayın kapılarındaki kalabalık görevli ordusu hükümdar ile sıradan halk arasındaki farklılaşmayı katmerleştirir. Bunun yanında, sarayın dış çemberinden merkeze yaklaştıkça kostümlerin ve sahne dekoru işlevi gören yapıların muhteşemliği artar. Oraya dışarıdan gelen biri, görevlileri, kapıları, kostüm-kayefetleri ve binaların güzelliği, yani tiyatro sahnelerinin dekoru, oyuncularını ve kostümleri karşısında büyülenmemesi kaçınılmazdır.

Saray seromonileri ve mekan ciddi bir bürokrasi ve yazılı kültür yaratmıştır. Küttabü’l-bab yazılı kültürün aktörüdür. “Herkesin, kendisi ile beraber girecek dostlarının ve hizmetçilerinin sayısı sıkı sıkı belirlenir. Bir kimse bu kapıya yaklaşıncaya orada görevli yazıcılar; ‘falanca adam saat birde a da ikide geldi’ diye kaydederler. Bu yazma işlemi akşama kadar sürer. Sultan, yazılanların bulunduğu listeyi yatsıdan sonra gözden geçirir. Kapıda meydana gelen her olay katipler tarafından tek tek not edilir. Şehzadelerden bazıları

yazıcı taifesinin evraklarını sultana götürme görevini üstlenmiştir. Buranın adetlerinden biri şudur: Kişi, hükümdar sarayından bahaneli yahut bahanesiz üç gün ayrılırsa hükümdardan izin çıkmadıkça bir daha giremez”(sf. 427). Buraya kadarki kısım, hükümdara ulaşmadan önceki durumu ifade eder.

Hükümdar yanındaki kabul töreni, tiyatral açıdan oldukça renklidir. İbn-i Battuta sahne, dekor, aktör, roller ve kostümleri canlı biçimde betimler: “Hükümdar çoğu kez ikindiden sonra, bazen de sabahleyin kabule geçer. O, beyaz kumaşla döşenmiş ve üzerine minder yerleştirilmiş bir peykeye oturur. Arkasında büyük bir yastık, iki tarafında da (kollarını dayadığı) dayanaklar bulunmaktadır. Hükümdar orada namazdaymış gibi oturur. Hind halkının hapsi böyle oturur. Sultan çöktüğü zaman vezir ayakta dikilir. Ardından yazıcılar, onların da ardında hacibler yer almaktadır. Haciblerin başı, sultanın amca oğlu ve Naibi Firuz Melik’tir. O haciplerin hepsinden daha yakındır sultana. Bundan sonra sırayla Has Hacib, Naib-i Has Hacib, Vekilü’-d-dar (sarayın baş hizmetkari), mabeyncilerin şerifi, son olarak da mabeyncilerin seyyidi yanlarında adamlarıyla beraber yerlerini alırlar”(sf. 428). Seremonideki Hind öğelerinden biri hükümdarın oturuşudur. Ayrıca hükümdar merkezde olmak üzere bürokrasinin dalga dalga nasıl dışa doğru yayıldığı da görülmektedir. Hacib, hükümdar ve ötekiler arasındaki ilişkiyi kuran, kimin hükümdarın yanına gidip gitmeyeceği, hangi sorunun aktarılıp aktarılmayacağına karar verir. Hacib kadrosunun kalabalıklığı, hükümdarın huzuruna kabulün nasıl karmaşık bir işleme dönüştüğü, aynı zamanda kabule çıkmak isteyenlerin de kalabalıklaştığı ve sistemi düzenlemenin ince bir biçimde kurallaştırıldığını gösterir.

Devamında: “Bu mabeynciler topluluğunun ardından sayıları yüzü bulan nakipler gelir. Hükümdar oturunca hacib ve nakipler yüksek sesle ‘Bismillah’ derler. Daha sonra ‘Melik-i Kebir Kabula, sultanın yanbaşıyla yerini arı, elindeki yelpaze ile sinek kovalar. Hükümdarın sağına ve soluna silahdar taifesinden yüz cengaver dikilir. Bunların ellerinde kalkan, kılıç ve yay bulunmaktadır. Salon boyunca sağ ve sol kanatlara sırayla başkadı, onun yanında başhatip, sonra diğer kadılar, ileri gelen şeyhler, alimler, hocalar, sonra hükümdarın kardeşleri ve yakınları, sonra büyük emirler, sonra muhterem yabancılar ve nihayet kumandanlar dizilir”(sf. 428). Bini aşan insan kalabalığının kabul salonunda yarattığı cümbüşü hayal edin.

Bu kalabalığa hayvanlar da eklenir. “Sonra eğer ve dizginleri padişahi tarzda kıymetli malzemeye yapılmış altmış küheylan getirilir. Bunların bir kısmı hilafet işareti taşımaktadır. Hilafet işareti, atın gem ve kolanının sırmalı siyah ipekten mamul olmasıdır. Bazen de bu bölümler sırmalı beyz ipektendir. Küheylanlara sultandan başka kimse binemez! Atlar sultanın rahatça görebileceği şekilde yarısı sağda, yarısı solda bekletilir. Daha sonra atlas ve sırmalı kumaşlarla güzelce süslenmiş elli fil getirilir. Bu hayvanların sivri dişleri idamlık suçlular için demirle kaplanmıştı! Her filin tam boynuna bir sürücü oturmaktadır. Elindeki ‘taberzinle’ hayvanı istediği yöne sürer...Filler başlarını eğerek hükümdarı selamlamak üzere eğitilmişlerdir. Bu hayvanlar selam işaretini yapınca hacibler hep bir ağızdan yüksek sesle ‘Bismillah’ demektedirler. Onların hançerlerinden çıkan ses, selam veren adamın mevki ve nüfuzuna göre olur. Adam selamdan sonra sağdan veya soldan hiç sınırı aşmadan yerine döner. Selama gelen Hindu ise hacibler: ‘Hedakellah! Diye seslenirler(Allah seni hidayete eriştirsin)’”(sf. 429). Atlar, atların koşumları, filler hep hükümdarın arıcılığına vurgu yapar. Bütün dekor, hayvanlar ve aktörlerin dizilişi hükümdarın yüceliği hissini güçlendirir.

İbn-i Battuta, Hind hükümdarının üç tane merasim töreninden bahsetmiştir. İlki, yabancıların ve hediye vereceklerin kabul merasimidir: “Bir kimse hükümdara hediye sunmak üzere kapıya geldiği zaman hacibler rütbe sırasına göre huzura girerler. Önce Emir Hacib makamında bulunan kişi, arkasından onun naibi, onun arkasından Vekilü’-d-dar ve onun

yardımcısı, onun arkasından haciblerin seyyidi ve en son haciblerin şerifi girer. Bunlar sultana üç defa selam verir, kapıda bekleyeni bildirirler. Eğer hükümdar o adamın içeri alınmasını emrederse getirdiği hediye oradaki görevlilerin eline verilir. Bu görevliler, ellerindeki hediyeyi sultanın göreceği şekilde tutarak halkın önünde dikilirler. Sultan hediye sahibini çağırır. Bu adam hükümdarın huzuruna varmadan önce üç defa eğilip selam verir. Bir kez de haciblerin dikildiği yerde selam merasimini yapar. Eğer saygın ve nüfuzlu biriye hemen Emir Hacib'in safında durur. Böyle değilse onun arkasında yer alır”(sf. 429).

Hükümdarın bayram namaz merasimleri ise: “Bayram sabahı filler ipek örtülerle, inci ve altınla bezenir. Bunların on altısı sultana aittir, hiç kimse binemez onlara! Bu fillerin üzerine inci bezeli atlastan on altı şatur (gölgeli, çadır) kurulur. Her şaturun ana direği som altındandır. Ayrıca her fil üzerinde mücevher ile süslenmiş ipek bir minder bulunur. Sultan bu fillerden birine çıkar. Önünde paha biçilmez incilerle süslenmiş eyer perdesi vardır. O filin önünde hizmetçi köleler ve memluk erler dizilir. Hepsinin başında altın bir külâh, bellerinde altın bir kemer bulunur. Bir kısmının kemeri mücevherle bezelidir. Yine başta altın külâh, belde altın kemer, elde altın saplı kamçı taşıyan üçyüz civarında nakip de sultanın önünde yürürler... Hükümdar saray kapısından bu düzen içinde çıkar...Yürüyüş esnasında müezzinler art arda tekbir getirmektedirler. Sultanın hemen ardında meratibi yer alır. Meratib; davul, boru, nefir ve zurna çalan; bayrak taşıyan gruba denir... (Üst bürokrat ve kumandanların) her birinin kendine ait birliği ve bando takımı vardır”(sf.430-1). İbn-i Battuta'nın bu merasimi anlatımı uzayıp gitmektedir. Buraya almadığımız bir çok anekdot da dahil olmak üzere yazılanlar devletin zenginliğini ve bu zenginliğin dekorun dizaynındaki kullanımını gösterir.

Son olarak sefer dönüşü merasime değinilecek olursa: “Hükümdar seferden döndüğü zaman filler güzelce süslenir. Bunların on altısının on altı şatur konulur. Şaturların bir kısmı sırma ile işlenmiş, bir kısmı mücevherle süslenmiştir. Fillerin önüne mücevherle seslenmiş ‘gaşiye’ tabir edilen perdeler asılır. Birkaç katlı ahşap kubbeler inşa edilerek üzerleri ipekle örtülür. Her katta gayet çekici giysi ve takılarla süslenmiş şarkıcı cariyeler oturmaktadır. Bunların bir kısmı dans etmeyi de iyi bilir. Her kubbenin ortasında hayvan derisinden mamul, şerbet dolu kocaman bir havuz bulunur. Yerli, yabancı, gelen giden herkes bu şerbetten içebilir...Ayrıca sultanın bineği geçecek diye kubbeler arasına ipek örtüler serilir. Hükümdarın geçtiği caddenin kenarındaki duvarlar şehir kapısından köşk kapısına kadar ipekle bezenmiştir. Onun önü sıra sayıları binleri bulan köleler yürür. Grup grup halk ve ordu arkadan gelir... Ra'de denilen küçük topların üç dört tanesi fillere yülettilerek halkın üstüne altın serpilmekteydi”(sf. 433). İbn-i Battuta, saraydaki sofraya düzeninden, hükümdara özgü altından tahteravanın altından büyük buhurdanlığın kullanımlarından bahseder. İbn-i Battuta'nın anlatımı, Hind özelinde Hind devlet geleneği ile İslam'ın nasıl sentezlendiğini göstermektedir. Taht, filler, oturuş gibi Hint gelenek öğeleri, bayram namazı, bürokratik konumların Arapça adlandırması, at koşumlarındaki halife arması gibi İslami öğelerle birleştirilmiştir.

Lakaplar: Konumlar ve Roller

İslam devletleşmelerine dair var olan yazında lakaplaşmaya özel önem verilir. Devlete dair farklılaşma ile lakap üretiminin paralelliği bu süreçte açık biçimde ortaya çıkar. Aynı zamanda, lakaplaşmada yaşanan ciddi sancıkların izi, hükümdara verilecek lakapların üretiminde görülür. Devlet adındaki farklılaşma biçimini topluma kabul ettirmek nasıl ki zor olmuşsa, yalnızca kendine özgü lakabı olan, toplumun diğer bütün üyelerinden ayrı bir hükümdar profiline uygun, yalnızca onun kullanabileceği, biricik bir lakap üretimi de odenli zor olmuştur. Hükümdar için ilk kullanılan lakap Halifedir ve yalnızca Peygamberden sonra gelen yönetici olma vasfına karşılık gelmektedir. Devletleşme, halifenin anlam içeriğini de dönüştürür. “(Hz. Muhammed ve ilk halifeler) Bunların hepsi de mülkten geri, onun yol ve yöntemlerine tevessül etmekten uzak durmuşlardır. Üzerinde buldukları İslam'ın tazeliği ve

Arap bedeviliği hali de onların bu tutumunu pekiştirmişti. Araplar sadece kendilerini maddi nimetlere karşı sırt çevirmeye davet eden dinleri itibariyle değil, aynı zamanda bedevilikleri ve yurtları, alışmış oldukları zor, sert ve çetin hayat şartları icabı olarak da dünya ahvalinden ve refahından en uzak kalmış olan bir millet idi”(İbn-i Haldun, 2016, s.441). Ancak devletleşme ve onun sonucu olarak ortaya çıkan zenginleşme durumu değiştirmiştir. Arap bedevi etkisi ve İlam’daki eşitlikçi vurgu, İslam’da devletin oluşumundan uzun yıllar sonra bile devlete dair hiyerarşinin ve bunun sembolik ifadesi olan lakaplaşmanın kabulünü zorlaştırmıştır. Emeviler döneminde lakap ve unvan kullanımından uzak durulmuştur(İbn-i Haldun, 2016, s.473). Abbasiler’de ise devletleşmenin üst boyuta çıkmasına ve büyük ekonomik zenginleşmeye rağmen Harun Reşid sonrasına kadar lakaplar kullanılmamıştır. “Abdumelik’in ahfadında ve Harun Reşid’den sonra gelen Abbasoğullarında durum budur. Arap asabiyesi baki olduğu için onlarda hilafet ismi baki kalmıştır,iki tavırda hilafet ve mülk birbirine girmiş ve karışmış haldedir. Sonra hilafetin izi ve emaresi ortadan kalktı. Çünkü Arap asabiyeti silinmiş, nesilleri bitmiş ve ahvali dağılmıştı. Artık iktidar ve hükümet etme, şarkta Arap olmayan hükümdarlarda olduğu gibi halis hükümdarlık ve saltanat şeklinde varlığını sürdürmüştü. Bu sultanlar sadece teberrüken halifeye itaat etme yolunu tutmuşlardı. Mülk ise bütün ünvanları ve icapları ile kendilerine aitti.. halifenin bunda hiçbir tesiri yoktu”(sf. 446). İbn-i Haldun’un burada dikkat çektiği nokta çok önemlidir. Zira hükümdara dair lakaplaşmanın (ünvanın) , İslam devletleşmesinin ortaya çıkmasından en azından iki yüz elli yıl sonra üretilebildiğini yazar. Bu, hiyerarşi ortaya çıkmış olsa bile, İslam’daki eşitlikçi damar ve Arap bedevi asabiyesi nedeniyle hiyerarşinin toplumdaki kabulünün geçliğini gösterir.

İbn-i Haldun’un alıntısından çıkan başka bir sonuç, lakaplaşmanın Abbasi’nin siyasi iktidarının çöküşüyle başladığıdır. Bağdat ve doğusunda Abbasi’nin siyasi çöküşü, burada halifeliği siyasi ayaktan soyutlanmış dini bir otoriteye dönüştürmüştür. Günümüzde laik diye tanımladığımız, ortaçağ Avrupasındaki kral-papa ayrımını da hatırlatan bu dönem, aslında İslam’ın entelektüel, ekonomik, dini ve siyasi altınçağıdır. “Selçukiler zamanında Bağdad’da, kölemenler zamanında Mısır’da, ümmetin riyasetiyle milletin riyaseti tabiatıyla birbirinden ayrılmıştı. Bu devride halife, yalnızca ümmete ait dini vazifelerle iştigal ederdi. Velayet-i Ammeye taalluk eden bütün siyasi işleri de Bağdad’da Selçuki, Mısır’da Kölemen sultanları icra ederdi. İslam tarihinin gerek diyanet ve gerek siyasetçe en yüksekte bulunduğu devirleri de ancak bu zamanlardır”(Gökalp, 1982, s.146). Ziya Gökalp’ın yazdıkları bir gerçeği yansıtmaktadır. Ancak Selçukilerin yanında Gazneli, Büveyhi ve Samanlileri de eklemek lazımdır. Dini bir otorite olarak halife, Ortaçağ Avrupasında papanın krala siyasi otorite bahşetmesi ve onu meşrulaştırması gibi, hükümdarlıklarını onaylayan, onlara meşruluk kazandıran bir üst makam işlevi görmüştür. Dolayısıyla hükümdarların egemenliği ancak halife tarafından onandığında meşru olabiliyordu.

Dini otorite ile siyasi otoritenin ayrışımı, Hint ve İran etkisi, İslam’da lakaplaşmanın üst boyutlara ulaşmasına yol açtı. Siyasi ve idari konular için ayrı, dini konular için ayrı lakaplaşmalar ortaya çıktı. Sembolik anlama sahip olan lakaplaşma, aslında hiyerarşinin toplum nezdindeki kabulünü de yansıtıyordu.

Abbasi dönemi yazarı İbn-i Mukaffa kitabında hükümdar için emirülmüminin ve imam ünvanlarını kullanmıştır ki, iki ünvanın da hem dini hem de siyasi bir anlamı vardır(İbn-i Mukaffa, 2016). İbn-i Haldun’un ifadesiyle emirülminin lakabı, halifelere miras yoluyla geçiyordu ve bütün halifeler için ortak bir kullanımı vardı ve sokaktaki sıradan insandan halifeyi ayırtmak için üretilmişti(İbn-i Haldun, 2016, s.472-3). Abbasilerin siyasi otoritesinin çöktüğü dönemde yazarı Maverdi (ölümü 1058), bir kitabında halife kavramını kullanmış(Maverdi, 2015, s.29-62), imamlığı namaz önderliği şeklinde tanımlamıştır(sf. 194-207). Başka bir kitabında ise (Türkçe çevirmen doğru çevirmişse), hükümdarın karşılığı

olarak melik ünvanını kullanmıştır(Maverdi, 2004). Melik ünvanı, devlet kurumsallaşması ve mülk olgusunun belirginleşmesinin de göstergesidir. 10.yy. yazarı Mesudi, Müslüman olan ya da olmayan değişik hükümdarlar için melik kelimesini kullanır(Mesudi, 2014, s.140; 146; 154 vb). Yaşadığı dönem Hindistan'daki hükümdar ünvanının Zünbil olduğunu(sf.180); İran'da hükümdarın yereldeki temsilcilerine melik ünvanı verildiğini (sf.215); Abbasi hükümdarlarını anlatmak için halife (sf. 395) ünvanlarını kullandıklarını belirtmiştir.

Abbasi'deki lakaplaşmaya eleştirel bakanlardan biri de El-Biruni'dir ona göre "Abbasoğulları, dost düşman demeden kendilerine yardımcı olanlara çeşitli sahte ünvanlar tevdi edip, hepsine 'devle' kelimesi içeren lakaplar dağıtınca kendi devletleri erimeye başladı. Hatta bu konuda öyle aşırıya gittiler ki, saraya ait olanlarla diğerlerini birbirinden ayırt etmek için çift ünvanlar tevdi etmek zorunda kaldılar. Bunun üzerine diğerleri de çift ünvanlı lakaplar istediler ve bunu elde etmek amacıyla araçlar için kesenin ağzını açtılar. Bu def da bu insanlarla halifeye yakın olanları birbirinden ayırt etme ihtiyacı doğdu. Böylece üç unsurlu ünvanlar icat edildi ve hatta şahansah ünvanı bile ilave edildi. Sonunda iş öylesine çığrından çıktı ki, bu şahıslara ünvanlarını harklamaya çalışanlar bıkkınlık getirmeye, katipler ünvanları yazmakla zaman kaybeye, onlara hitap edenler uzun hitaplar yüzünden namaz vaktini geçirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaya başladılar"(El-Biruni, 2011: 166). El-Biruni'nin negatif anlamda tanımladığı lakapların oluşması, birden ikiye, ikiden üçe çıkması meselesi, aslında bürokratik hiyerarşideki karmaşılaşmanın ve kalaabaalılılaşmanın iyi bir göstergesidir.

İbn-i Haldun, Abbasiler döneminde halifelerin lakap olarak değil de isim olarak kendilerine özgü sembolik bir alan yarattıklarından bahseder. Bu dönemde Seffah, Mansur, Mehdi, Hadi ve Reşid gibi isimlerin hükümdara ve onun oğullarına özgü olduğunu yazar(sf. 473). Abbasilerde halifenin siyasi otoritenin ayrılıp yalnızca dini bir ünvan olarak işlev görmesiyle, halife kişilerin isimlerinde illah, Allah, din taklilı lakaplar türetilmeye başlanmıştır. İbn-i Haldun'a göre böylesi bir takıyı ilk kullanan, 912 yılında halife olan Nasır b. Muhammed b. Emir Abdullah Muhammed b. Abdurrahman Evsat'tır. Aldığı lakap Nasır Li-dinillah'tır(sf. 473). Siyasi otoritenin cisimleştiği hükümdarlarda lakaplaşma, devletin işlevini ya da gücü temsil eden bir ön kelimeye 'devle' takısının eklenmesiyle oluşturulmuştur. İslam devletleşme tarihinde din ile devletin ayrışmasıyla siyasi yönetimin başını betimleyen lakaplar çoğunlukla 'devle' takısıyla biterdi. "bu durum, (devle) ve din arasında henüz tam olarak gelişmemiş bir fark ortaya çıkmasına yol açtı. Gaznelilerin İranlı bir bakanına göre bu iki güç ayrıydı"(Black, 2010: 88). Büveyhiler döneminde yaygınlık kazanan takı, bir yandan hükümdar-halife ayrımı üzerine yerleşmişti, ancak halifenin hükümdarın iktidarına meşruiyet sağlaması hasebiyle dini otoritenin üstünlüğü de kabul edilmişti. Nitekim Black, Büveyhiler siyasi otoritenin kazanılması, zaferler gibi olgularda talihe ve Allah yardımına inanan bir yönetim anlayışına sahipti. "Devle kozmik güçlerin açıklanamaz sonucudur. Büveyhiler rüyaların, mucizelerin ve kehanetlerin tanrısal bir seçimi ortaya koyduğunu düşündürten bir krallık mistisizmi geliştirdiler... Allah devleyi zaferle belli ediyordu. Hükümdarın iyi bir Müslüman olarak tanınması, şeriata uyması ve diğerlerini de uymaya teşvik etmesi gerekiyordu"(Black, 2010, s.89). 950-983 tarihleri arasında hüküm süren ve Abbasi Halifesi tarafından Adud'u-devle lakabı verilen Büveyhi hükümdarının lakap anlamı, adil emir, adil kral anlamına gelmekteydi(Black, 2010, s.88).

İbn-i Haldun, Doğu hükümdarları dediği Bağdat ve doğusu ile Mısır'daki Fatimi ve Endülüs'teki lakapları ayrı ayrı sıralar. Bağdat ve ötesindeki lakaplaşmanın mülkün Arapların elinden Arap olmayanlara geçişle artış yaşadığını yazar. Abbasi halifelerinin siyasi hükümdarlara verdikleri lakapları şöyle sıralar: "Şerefuddevle, Adududdevle, Rükuddevle, Muizuddevle, Nasiruddevle, Bahauddevle, Nizamülmülk, Zahiretülümülk... Fatimiler de Sinhace emirlerine bu gibi ünvanlar tahsis etmekte idiler"(İbn-i Haldun, 2016: 474). Kendileri

de halifelik iddiası taşıyan Fatımi hükümdarlarında hiçbir zaman din ve devlet otoritesi birbirinden ayrılmadığından hükümdarlar, Allah, illah takılı lakaplar kullanmaya devam ettiler. Siyasi otoriteye özgü lakapları kendilerine bağlı Sinhace yerel hükümdarlarına verdiler. İbn-i Haldun, Abbasi halifelerinin dini otoritelerinin zayıfladığı geç dönemlerde Arap olmayan hükümdarların siyasi iktidar gücünün artmasının yeni türden bir lakaplaşma yarattığını yazar. Artık devle, mülk gibi takılar yerine Nasır ve Mansur gibi mülke özgü ünvanlar kullanmaya başlamışlardır(sf. 474). Nasiruddin, Salahuddin, Esedüddin ve Nuruddin gibi ‘Din’ takılı isimler de hilafetten bağımsızlaşmanın sembolik anlatımını ifade ediyordu(sf.474). “Şerefuddevle ve Bahauddevle gibi ünvanlar ise yarı istiklali ve muhtariyeti ifade ediyordu”(sf.474). Endülüs’te ise mülük-ü tavaif dönemi hükümdarları nasır, mansur, mu’temid, muzaffer, ve benzeri ünvanlar kullanmışlardır(sf. 474). Endülüs’te lakap kullanımının yaygınlığını eleştiren İbn-i ebu Eşref ismindeki birinin sözlerini İbn-i Haldun aktarır. “Beni Endülüs’ten soğutan, orada mu’tasım, ve mu’tadid gibi isimlerin kullanılmasıdır. Bunlar mülk ve hakimiyetle ilgili ünvanlardır, ama yerinde kullanılmamaktadır. Bunlar, kedinin, aslanın kükreme şeklini taklit etmesine benzemektedir”(sf.474). Yani Endülüs’te lakaplaşmanın çokluğu, onun kıymetini düşürmektedir. Hakketmeyen insana hak etmediği lakabı vermek, kediden aslan gibi kükremesini talep etmektir.

Bu ünvanlarda ifade edilen her takı ve ön isim, gerçekte var olan hiyerarşik ayrımların sembolik bir anlatımını ifade etmektedir. Hükümdar ile halife birbirinden ayrılmışsa, ancak halifenin konumsal önceliği varsa devle veya mülk takıları, eğer hilafet dini anlamda zayıflamışsa ve siyasi iktidarların bağımsızlığı artmışsa ‘din’ takısı; eğer hilafet hem dini hem siyasi otoriteyi birleştirmişse emirülmüminin, imam ya da halife gibi ünvanlar kullanılmaktaydı.

Nizamulmülk’ün Siyasetname’si, söz konusu laik dönemde yaşanan lakaplaşmanın, lakaplar için verilen mücadelenin canlı bir anlatımını sunar. Kitap’ta lakaplara dair ayrı bir başlık vardır. Ona göre lakaplar, toplumdaki farklılaşmayı görünür kılmak için gereklidir. “Ünvanlar çoğalınca, çok olan şeyin kıymeti olmayacağı gibi tehlikesi de olmaz...Taşındığı lakap kişinin makamını ve değerini bildirmelidir. Mesela bazari ile dingan aynı manadadır. Marufi ile amidi arasında hiç bir fark yoktur. Her ikisinin rütbesi ve makamı aynıdır. Yine müinü’-d-din lakabı imam ve kadı olarak kullanılırdı. Şakird-i Türk veya Kethüda-yı Türk, şeriat ilminden hiç haberi olmayanların lakabı idi. O halde herkes aynı ünvanı kullanırsa alim ile cahil, kadı ile çömezleri arasında ne fark olur?”(Nizamulmülk, 2009, s.174). Nizamulmülk, yaşadığı dönemde lakaplaşma konusunda var olan sancılardan, lakaplarla konumlar arasındaki ilişkinin belirsizleşmesinden yakınmaktadır. Burada çözüm, yaşadığı dönemin laik havasının da etkisiyle, dini konumlarla siyasi konumlara ayrı ayrı, konumların gücünü yansıtan lakapların kullanılmasıdır. Siyasi anlamda: “...Türk sipahilerin kumandanları daima Husamü’-d-devle, Seyfud-devle ve bunlara benzer ünvanlar kullanmışlardır. Hacegan, Amidan ve Mutasarrıfan, Amidü’l-mülk, Zahirü’l-mülk, Kıvamü’l-mülk, Nizamü’l-mülk ve benzeri ünvanlar almışlardır. Şimdi aynı ayırım ortadan kalktığından, Türkler Arap ünvanlar kullanmada bir kusur görmeyerek... cömertlik bildiren lakaplar kullanmışlardır”(sf. 174-5). Nizamulmülk döneminde din ve devlet otoritesi birbirinden ayrılmıştır, ancak daha önce değinildiği gibi dine devletin üzerinde bir vasıf yüklenmiştir. Nitekim yazarın da ifade ettiği gibi Türkler kumandanların aldığı ‘devle’, ‘mülk’ takılı isimler bir hükümdarlık sembolüydü ancak bu hükümdarlık Arap devlet egemenliğine-baskınlığına bağlı bir hükümdarlıktı. Ve aşağı bir konumu temsil etmekteydi. Buradan hareketle, Arap hükümdarların- ya da çökmüş olsa da siyasi anlamda varlığı tam yok olmamış Abbasi halifeleri, dini-siyasi birlikteliğini ifade eden lakaplar kullanabilmekteydiler. Zaten yukarıda İbn-i Haldun’dan yapılan alıntıda

görüldüğü gibi, Doğulu hükümdarlar (Türk, İran, Hint), Abbasi'nin her türlü egemenliğinden bağımsızlık kazandıkça, 'devle' takılı lakaplar değil, 'din' takılı lakaplar kullanmışlardır.

Nizamulmülk'e göre ideal lakaplaşma şöyle olmalıdır: "Peygamberimiz Mustafa'nın dininin alimlerinin, kadılarının, imamlarının Mecdü'din, Şerefü'l-İslam, Seyfü's-Sünne, Zeyyinü's-şeria, Fahrü'l-ulema ve benzeri ünvanları kullanmaları gerekir. İlimle ilgili olmayan kişilerin kendilerine böyle ünvanlar vermelerine padişah, temyiz ve marifet sahipleri izin vermemeli, herkesin kendi ölçü ve mevkisini bilmesi için böyleleri cezalandırılmalıdır. Devlet adına iş gören sipahsalara, emirlere, mukattilere, memurlara Seyfü'd-devle, Cemalu'd-devle, Zayyırü'd-devle, Şemsü'd-devle ve benzeri ünvanlar; devlete bağlı amidlere, has kölelere ve mutasarrıflara Amidü'l-mülk, Nizamü'l-mülk, Kemalü'l-mülk, Şerefü'l-mülk, Şemsü'l-mülk gibi ünvanlar verilmelidir. Türk emirlerinin kendilerine Hacegan sınıfı ünvanları koymaları adet olmadığı için, İslam dini ve alimleri, devlet ve milletin efendileri kendileri haricindekilerin ünvan kullanmalarına izin vermeyip diğerlerinin ibret almaları için bu tip adamları cezalandırılmalıdır"(sf. 182). Nizamulmülk'ün çizdiği lakap şeması, hem İslam'a hem de İslam'ın özgün bir yorumu olan din-devlet işlerinin ayrıldığı, buna rağmen dinin öncelikli rolünün korunduğu bir anlayışı sergilemektedir. Şema ayrıca, toplumdaki sınıflaşma ve devletteki hiyerarşileşmeyi de iyi biçimde yansıtmaktadır.

Lakap almanın, dolayısıyla halife tarafından onaylanmanın ne kadar önemli ve zor bir süreç olduğu, Gazneli Mahmud'un deneyiminden anlaşılır. "Sultan Mahmud tahta oturduğu zaman Bağdat halifesi Kadir Billah'tan lakap isteyince, halife ona Yeminü'd-devle ismini verip gönderdi. Sultan Nimruz, Horasan ve Hindistan'da birçok şehir ve vilayetler alarak Kuhistan-ı Irak'a gelip Rey, Isfahan ve Hamedan'ı aldı, Taberistan kendisine tabi olduğunu bildirince Bağdat'a Emirü'l-müminin Kadir Billah'a pek çok hediyelerle birlikte elçi göndererek, saygılarını bildirdi ve ünvanlarının arttırılmasını istedi, fakat bu isteği uygun görülmedi. İki defadan fazla, hediyelerle elçiler gönderdi ise de fayda etmedi. Semerkant emirine Zahirü'd-devle, Muin-i Halifetillah, Meliku's-şark ve's-sin gibi üç ünvan verilmişti"(sf. 175). Sultanın ısrarcı mektupları karşısında Halifenin cevaben yazdığı mektupta şu ifadeler geçmektedir: "Lakap, bir adama şeref vermesiyle, o onun şerefini arttırmaya, yine o lakap ile dünyanın onu tanımaya yarar. İsim anne ve babanın bizzat koydukları künyedir. Lakap, padişahın verdiği ünvanıdır, üçten fazla olursa boş ve söz olur. Akıllı hiç kimse muhal ve boş sözü kendisine layık görmez"(sf. 175). Sultan ile halife arasında lakap merkezli haberleşme uzun süre devam eder; Mahmud'dan hediyelerle elçiler gidip ısrarlarını devam ettirirler. Yoğun ısrar ve karşılıklı pazarlıklar, aracılar sayesinde halife, Mahmud'a *Emirü'l-mille* lakabı verir(sf. 181).

Osmanlı Devleti açısından bakıldığında, askeri demokratik kabile-aşiret ortamından farklılaşmış devlet olgusuna geçişin takip ettiği yol benzerdir. Kıvılcımlı'nın anlattığı gibi Osmanlı'da devlete dair farklılaşma ve konumlar için lakap üretimi paralel giden süreçlerdir. Lakaplar yalnızca devletteki dikey farklılaşmayı değil, devlet organizasyonu içindeki yatay işbölümü farklılaşmasını da yansıtmaktadır. Ona göre hiyerarşi-üstü konumdaki padişah ve hükümdarlara özgü lakaplar; ayrıca devleti yatay düzlemde dört sınıfa bölen kalemiye, seyfiye, ilmiye mülkiyeye özgü lakaplar vardı. Her bir sınıfın birçok lakabı içerdiği düşünüldüğünde, tüm bu lakaplara ve lakapların karşılık geldiği konumlara hakim olmak, ciddi bir uzmanlık, Kıvılcımlı'nın değişimiyle bir 'bilim' işiydi. Hanedan kadınları için hatun, sultan denir. Bir örnekte: "*iffetpenah'ı sütret ve gayret cah'i devlet* (görünüşü iffet-haram işlemezlilik)". Padişah dölünden olan, gulam veya şahzade diye tanımlanan oğlanlar örnek: "*Edimellahu Ömürühü* (Tanrı ömrünü sürdürsün)" veya *Füruzend-i Ercümend Es'ad* (en mutluların saygıdeğer parlak ışığı). Osmanlı'ya bağlı hükümdarlar için lakaplar da vardır. Bu lakaplarda temel ayırım para bastırılmış olma veya olmamadır. Para bastırılmış olanların rütbesi padişahın yanında yüksektir ve kardeşlik hukuku uygulanır. Örneğin "*Uhuvet me'ab*

(kardeşlik sığınağı)”. Para bastırmamış kendi adına hutbe okutmayan hükümdarın konumu düşüktür. Bu düşüklük lakaba da yansır: *emaret me’ab* (beylik sığınağı) gibi lakap. İlmiye sınıfına özgü lakaplar: 500 akça gelirlı taht kadılarına *Akdza Kudzetu’l Müslimiyn* (Müslümanların hükmedicilerinin en hükmedicisi) veya *Evla Vülat’ül Müvahhidiyn* (Tanrı birdir diğen yakınların yakını); Sahn Kadılarına: *İftihar’ül Ulema’il Mekarim* (Doğruyu izleyen bilginlerin övüncü); Seyfiye sınıfının lakapları: “*İftihar’ül Emacid ve Ekarim* (Yenici ve Kerem edicilerin öğüncü), *Cami’ül Mehamid ve Mekarim* (hamdedilen ve kerem edilenlerin toplayıcısı), *El muhtass bimezid’ü inayet’i Milk’ed dayım* (ihtisas sahibi ve inayetli); Mülkiye sınıfı için: Beylerbeyine örnek lakap ‘*Emiyrü’l Umera’il Kiram*’ (Büyük komutanların komutanı); Sancak beylerine örnek: ‘*Kudret’ül Umera’il Kiram*’ (keremli komutanların uyduğı); Çavuşlara lakap örneği: ‘*Kudret’ül emasil vel akran*’ (benzerlerinin ve eşitdaşlarının uyduğı). Kalemıye lakapları: Defterdar örnek: ‘*İftihar’ül umerı vel kebir*’ (komutanların ve uluların öğüncü); Şehremini-Reisülküttap örnek: ‘*El muhtass bimezid inayet’el Milk’üd dayım* (inayetli ve ihtisaslı, mülkün daimi sahibi) (Kıvılcımlı, 2007, s.105-8). Kıvılcımlı’nın kitabından sınırlandırarak alınan bu lakaplar, karşılık geldikleri konumların sembolik bir anlamlandırmasıydı. Dikkat çeken nokta, bazı yerlerde lakabın karşılık geldiğı konumun uzmanlığıyla alakasız oluşudur. Bu alakasızlık hangi lakabın hangi konuma ya da meslek grubuna tekabül ettiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla lakaplarla ilgili uzmanlık eğitimi daha önemli bir hale gelmektedir.

İslam devletleşmesindeki yerel unsurların etkisi arttıkça hükümdarlık lakaplarının çeşitlendiğı görülür. İlk başta yalnızca halife, imam ya da emirülmüminin diye çağrılan hükümdar, 10. Ve 11.yy.larda yerel ünvanlar almaya başladılar. Örneğın Samanı padişahlarından Nuh’a Şehinşah denmiştir (Nizamulmülk, 2009, s.181). Black, İslam öncesi İran hükümdar ünvanlarından olup şahların şahı anlamına gelen Şehinşah lakabını ilk olarak Büveyhi hükümdarı Adud’u-Devle’nin kullandığını yazar(Black, 2010: 89). Sultan ünvanını ilk kullanan Gazne hükümdarı Mahmud’dur(Nizamulmülk, 2009, s.65). Türkler İslam’a geçtikten çok sonra bile Hakan, Han, Bey gibi ünvanlar kullanmaya devam etmişlerdir(Örneğın: İbn-i Battuta zamanı Alaya sultanı Karamanoğlu Yusuf Bek (İbn-i Battuta, 2016, s.274); Antalya sultanı Yunus Bek oğlu Hıdır Bek(sf. 277); Bergama sultanı Yahşi Han, Balıkesir Sultanı Demurhan (sf. 295); Kastamunya Sultanı Süleyman Badişah’tır(sf. 305). Yukarıda değinilen Kırım taraflarındaki büyük Türk devletinin hükümdarı Ulu Sultan Muhammed Uzbek Han. “Han onların dilinde hükümar, sultan anlamındadır’(sf. 319). Mesudi, yaşadığı dönemde Müslüman olan Hazarlarda hükümdara hakan dendiğini yazar (Mesudi, 2014, s.140.).

Nasıl ki devletin gelişiminin göstergesi, hiyerarşik konumlara karşılık gelen lakapların üretimiye, devlet çöküşünün göstergesi de konumlar ile lakaplar arasındaki bağın belirsizleşmesidir. Süreç, Lakapların karşılık geldikleri konumlardan daha aşağı konumlar için kullanılmaları ya da halihazırda karşılık geldikleri konumların itibarsızlaşması şeklinde gerçekleşebilir. Zaten devletin çöküşü, konumların da çöküşü anlamına geldiğinden çöken konumlara karşılık gelen lakaplar ‘ayağı düşer’. Bunun yakın tarih örneği, Osmanlı’da 19.yy.da vezirlik, paşalık gibi rütbe ünvanlarının para ile satılmaya başlanması ve ‘sıradanlaşması’dır. Klasik İslam devletleşmesinin çöküş sürecinde lakapların ‘ayağı düşmesini’ iyi şekilde İbn-i Cubeyr anlatır. Endülüslü seyyah, 12.yy.da geldiğı Irak-Suriye’de devletin çöküşünün lakaplardaki yansımasını şöyle anlatır: “Bu bölgenin tümü, Endülüslü’nün mülk-ü tavaifine benzer çeşitli sultanların yönetimindedir. Her biri, din kelimesi ile biten büyük lakaplar ve gereksiz niteliklerle anılırlar. Sultanlarla sokaktaki insan aynıdır. Zengini ile fakiri eşittir. Kimse taşıdığı ada veya niteliğindeki sığfata layık değildir. Tabii ki Şam (Suriye), Mısır, Hicaz ve Yemen’in sahibi Salahattin müstesna. Onun dışındakiler, rüzgar gibi gelip geçici, yalancı birer şahit, dini derinden yaralayan birer lakaptan ibarettirler: *Memlekette*

lakaplar layık olmayanlarda/ Kasılıp aslana benzemeye çalışan kediler gibi”(İbn-i Cubeyr, 2008, s.187). Merkezi devletin çöküşü, yerel, tavaif-i müluk tarzı devletçiklerin oluşmasına yol açmıştır. Bunun sonucu olarak da lakaplar de kıymetsizleşmiş, devlet hiyerarşisini anlatan sembolik anlamlarını kaybetmişlerdir.

Bu konuda diğer bir önemli örnek 12.yy.da yaşamış İbn-i Munkız’ın anılarından görülebilir. Yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla lakapların kıymeti o kadar düşmüşki, hükümdarlık göstergesi lakapları köleler ya da yerel beylerin çocukları kullanmaktaydı. Fatımi halifesi Zafir Biemrillah, veziri Salar’a el-Melikü’l-Adil lakabını veriyor(İbn-i Munkız, 2005: 22). “(Busra hakimi) Nureddin, otuz süvarinin başında Aynuddevle Yaruki’yi benimle yolladı”(sf. 32). (burada devle takısı, hükümdardan daha düşük bir rütbe için kullanılmış. Yerel şehir hakiminin isim takısı din); “Askalan valisi Nasıruddevle Yakut..”(sf. 33). “Benimle beraber Askalan’a gelenler arasında kardeşim İzzüddeve Ebu’l,hasan Ali ve arkadaşları da vardı”(sf.34). (Burada Şayzer kalesinin hakiminin oğlunda devle takısı var). “İbn-i Salar, Bilbeys’e saldırmak üzere bir ordu hazırlamıştı. Ordunun başına karısının oğlu Rükneddin Abbas Ebi’l-fütuh İbn Temim ibn Badis’i komutan tayin etti. Rükneddin’in beraberinde, oğlu Nasuriddin ibn Abbas vardı”(sf. 37). Fatımi veziri İbn-i Salar, karısının Abbas ismindeki oğluna (kendi öz oğlu değil) iki lakap –Rükneddin ve Ebi’l-fütuh- onun da oğluna tek bir lakap –Nureddin- verdimişti. Abbas’a sonradan Fatımi halifesi Zafir Efdal lakabını da verecektir(sf. 39). Halife Zafir Biemrillah’ın sevip yanından ayırmadığı, halife öldüğünde beraberinde ölen kölesinin lakabı Saidüddeve’dir(sf. 41). Fatımiler’de saray kabul salonunu açma görevlisinin lakabı Eminü’l-mülk(sf. 44). Az önce bahsettiğimiz Abbas’ın diğer oğlunun lakabı Hüsamülmüluk; İbn-i Munkız’ın kardeşinin ise Necmüddeve(sf. 53). Salhad’da hakim kişi, Eminüddeve Tuğtekin Atabek’tir(58). Kitap’ta çevirmenin yazdığı bir dipnotta 6. Fatımi halifesi Aziz’den sonra Mısır halifeleri için aziz ünvanı kullanılmaya başlandığı ifade edilmektedir(sf.59). Bu, Fatımiler devrinde devletin Mısırlılaştığının bir göstergesi olabilir. Nitekim aziz, Mısır firavunları döneminde Hazineden sorumlu kişidir (Hz. Yusuf bir azizdi). Nasıl ki İran’da İslam öncesi hükümdar lakaplarını kullanmak yaygınlaşmışsa, benzer durumun Mısır için de geçerli olduğu görülebilir. Lakaplara devam edersek; Malik, bir düello sonucunda ‘el-Eşter’ lakabını aldı(sf. 68). ‘Amcamın oğlu Leysuddevle...(sf. 7). “Arap olmayan adamlarımızdan Hüsamüddeve Müsafir’i yanıma alarak...”(sf. 78). “Emir Muiniddin”(sf. 79). Din lakaplı takılar yalnızca halifeden bağımsızlık kazanmış gerçek nitelikteki hükümdarlara verilirken burada lakap, bir şehir hakimine verilmiş. “o gün amcam İzzeddin Ebu’l Asakir Sultan’ın göremediği müthiş bir mızrak darbesi, kendisini ona siper eden bir köleye isabet etti. Muvaffakuddevle Şem’un adındaki bu köle, diğer amcam İzzuddevle Ebu’l Murhef Nasr’ın kölesiydi”(sf. 93). Humus’ta, Asi Nehri kenarındaki orta düzey önemdeki bir kalenin hakiminin üç lakabı var: İzzeddin, Ebu’l Asakir (askerlerin babası), Sultan. “Rıdvan’ın Şem’un’dan anlatmasını istediği, babası Tacuddevle zamanında vuku bulan olay ise şöyleydi: Dedem Sedidu’lMülk Ebu’l-Hasan Ali İbn Mukalled İbn Nasır İbn Munkız, oğlu İzzüddeve Nasr’ı Halep yakınlarında konaklamakta olan Tacuddevle’nin hizmetine gönderdi”(sf. 94-5). “Amcamın oğlu Zahiruddevle Ebu’l Kana Hıttam...”(sf. 103). “Cesur bir adam olan devşirmelerimizden Şucauddevle Madi ile...”(sf. 108). “Tura, (Fatımi halifesi) Hafız Lidinillah’ın sürgün etmek istediği emirleri vali tayin ettiği bir bölgedir”(sf. 134). Kitapta ünvaanlar, lakaplar görüldüğü gibi bol bol bulunur. Yerel devletçiklerin hakimleri, bağımsız güçlü bir devlet hükümdarının lakabı olan din takısını alabiliyorken; daha düşük düzeydeki ama yine de güçlü bir hükümdarlığın takısı olan devle yerel derebeylere, onların çocukları ve kölelerine verilen sıradan bir lakap takısı haline gelmiştir.

Devletler katındaki bu tiyatralaşmanın yerel yansımalarının olması kaçınılmazdır. Konu ile ilgili verilebilecek güzel örnek, Osmanlı dönemi Ayıntab mahkeme işleyişi ve bu

mahkemede kişilerin yer alış ve tanımlanış biçimidir. Mahkeme tutanaklarındaki anlatım doğrudan değil simgeseldi. “Buradaki önemli nokta, kadıyla katibin mahkemede konuşulanları tutanağa geçirirken kullandıkları bir dizi simgeleme yöntemidir. Bir başka deyişle mahkeme, halkın kendisi ve başkalarıyla ilişkileri konusunda yöre ağzıyla verdiği ifade ve kanıtları hukuk kurallarına uygun yazıya dökerken ‘bir simgeleme kuralları dizgesi’ kullanıyordu. Az güçlülerin, toplumun köklü üyelerine göre daha sıklıkla duygusal a da etkileyici konuşmalar yapıyor olmaları, bunun sancak toplumu içinde –kadınla erkek, köylüyle kentli, sıradan kişilerle seçkinler arasında- güç eşitsizliklerini dengelemenin bir yolu olduğunu anırtıyor”(Pierce, 2005, s.140). Ayıntab ahali, hiyerarşik anlamda sınıflara bölünmüştü ve servet ya da siyasi-toplumsal nüfuzla bağlantılı bu bölünme, sembolik ünvanlar düzleminde temsil edilmekteydi. Konu ile ilgili Canbakal’ın tespitleri ilginçtir. 17.yy. “Ayıntab mahkemesinde karşılaştığımız şahıtlardan bazılarının itibarı su götürmez. Bu kişiler içinde pek çok önemli şahıs, devlet görevlisi, ileri gelen ailelerin mensupları derhal göze çarpıyor”(Canbakal, 2009, s. 166). “Ayıntab sicillerinde en sık karşılaşılan iki ünvan çelebi ve el-hac tamamen gayri resmi ünvanlardı. Bu ünvanlar genellikle askeri statüye işaret eden belli bir nitelik, şecere ya da hizmet ilişkisi belirtmemekle birlikte askeriler tarafından kullanıldığı da olurdu, hatta kimi zaman askerilere özgü bir ünvan olmadan da kullanılırdı...Ayıntab sakinlerinin ünvanlarına bakacak olursak yüksek ahlak, ilim, irfan, soyluluk ve zenginlik gösteren *çelebi* ile ulema ve din görevlilerini belirten *efendi* ünvanlarının gözden düşerek, dini ve en yüce soyluluğu yansıtan *seyyid* ünvanının *çelebi* ve *efendinin* düşüşüne koşut bir şekilde yükseldiğini görürüz”(Canbakal, 2009, s.167). Alıntidan da anlaşıldığı gibi toplumsal hayatta yaşanan dönüşüm, sembolik alana da yansımış, geçmişin itibar ünvanlarından bazılarının gözden düşüşü, bazılarının da yükselişi söz konusu olmaktadır. Pierce’nin yukarıdaki tespitinin benzerini Canbakal da yapmaktadır: “...ünvan kullanımının da yansıttığı üzere servet ve saygınlık arasında bir karşılıklık söz konusuydu... Öncelikle muteber Ayıntablılar davacı konumunda olduklarında sıradan insanlara göre daha başarılıydılar. 1656-60 dönemine katipler muhtelif davalarda davacı taraf olarak 429 isim kaydetmişlerdi, bu davacıardan 132 tanesi ünvan sahibiydi. Bu saygın Ayıntablıların dörtte üçü iddialarını kanıtlarken, sıradan davacıların ancak yarısı, yani 297 kişiden 140 tanesi bunu başarabilmişti”(Canbakal, 2009, s. 170-1). 17.yy. sonu Ayıntab mahkeme kayıtlarında ilgi çeken bir diğer konu, İslam devletleşmesinin başlangıç dönemlerinde hükümdara ait bir ünvan olan *halifenin* 17.yy. Ayıntabında cami imamı ünvanına dönüşmesidir. 40 numaralı sicilde kaydedilmiş cami imamı isimleri arasında üç caminin imamı olarak Mehmed Halife (aynı isim ve lakabı paylaşan üç farklı kişi olmalıdır) ile başka bir caminin imamı olarak Mustafa halifenin ismi geçmektedir(Ateş, 2014, s. 237-8).

Lakaplar dünyası, gerçek dünya ile bağı olan ama ondan ayrı olan bir dünyadır. Devletin tiyatral görünümünün diğer ayakları olan saray, sofr düzeni ve kostümler gibi özelliklere benzerdir. Nasıl ki devlet hiyerarşisi kurumsal bir nitelik kazandıkça, hiyerarşinin sembolik- tiyatral anlatımı da o kadar netlik kazanmaktadır. Bu tiyatral arenada aktörler, gerçek isimleriyle değil, sahne isimleriyle –lakaplarıyla- yer almaktadır. Lakaplar karşılık geldikleri konumların gücünü yansıtabiliyorsa bu, devletin gücünü; konum ile lakap arasındaki bağ koştukça bu da devletin çöküşünün belirtisi olduğu söylenebilir.

Sonuç

Klasik İslam dönemi diye tabir ettiğimiz modern öncesi İslam devletleşmesine bakıldığında bürokratik örgütlenmesi oldukça güçlü, hatta iktidarın (mülk) hanedan ve hükümdarın kişisel kullanımından bürokratik iktidara doğru bir eğilim göstermiştir. Devlet bürokrasisinde işbölümü bağlamında ortaya çıkan karmaşıklıkla, hiyerarşik organizasyonun temel ifade biçimlerinden biri, tiyatral tekniklerdir. Dolayısıyla, klasik İslam devletlerine

bakıldığında, devletin hiyerarşik örgütlenmesi, kostümler, sahne, roller gibi tiyatral bir temsile sahip olmuştur.

Değişik devletlerdeki bu tiyatral temsil biçimlerinin İslam'dan kaynaklanan ortak yanları varken, devletin ortaya çıktığı coğrafyayla bağlı olarak yerel unsurları içermekteydi. İslam döneminin devleti, İran'da kurulmuşsa İrani, Bizans topraklarında kurulmuşsa Roma-Bizans, Hint toplumunda kurulmuşsa Hindi, Türk toplumunda Türki ritüellere ve tiyatral karaktere sahip olmuştur.

Burada tiyatral kavramıyla kastedilen şey, hiyerarşik rütbelerin, konumların, düzende sembolik anlatımın ön planda olmasıdır. Bourdieu'nun ifade ettiği gibi sembolik anlatımın düzeyi ve inceliği, onun karşılık geldiği hiyerarşik organizasyonun gelişmişlik düzeyiyle bağlantılıdır.

Nitekim Bourdieu'nun devlet organizasyonlarına dair evrensel teorisi, modern öncesi İslam devletleşmesi için de geçerlidir. Ortaya çıkan güçlü devletlerin gücü, hiyerarşik karmaşıklığının görünümleri, tiyatral yöntemlerin kullanımında saklıdır.

Kaynakça

- Ateş, Y. D. (2014). 40 Numaralı Ayntab Şer'iyye sicilinin transkripsiyonu ve değerlendirilmesi H. 1103-1104/M. 1692-1693 (S.110-220), (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gaziantep üniversitesi SBE tarih ABD, Gaziantep.
- İbn Battuta Tanci, Ebu Abdullah Muhammed (2016) *İbn Battuta seyahatnamesi*, Çev. S. Aykut. YKY, İstanbul.
- Bayram, E. (2000). "Osmanlı'dan günümüze Gaziantep'te giyim kuşam örneklerinden aba" *Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu-22 Ekim 1999* içinde. Yay.Haz. Y. Küçükdağ, Sf. 351-62. Arsan basım yayın dağıtım, Gaziantep.
- El-Biruni, Ebu Reyhan (2011). *Maziden Kalanlar- El-Asar el-Bakiye*, Çev. A. Batur. Selenge yay., İstanbul.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam düşüncesi tarihi: Peygamberden bugüne*, Çev. S.Çalışkan, H. Çalışkan. Dost kitabevi, Ankara.
- Bloch, M. (2013). *Ritüel, tarih, iktidar*, Çev. Ü.H.Yolsal, Dipnot yayınları, Ankara.
- Bourdieu, P. (2016). *Devlet üzerine- Collège de France dersleri (1989-1992)*, Çev. A. Sümer. İletişim yay., İstanbul.
- Canbakal, H. (2009). *17. Yüzyılda Ayntab- Osmanlı kentinde toplum ve siyaset*, İletişim yay., İstanbul.
- İbni Cubeyr (2008). *Endülüsten kutsal topraklara- seyahatname*, çev. İ. Güler. Selenge yay., İstanbul.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII*, Yay. Haz. A. Çay. Kültür bakanlığı yay., Ankara.
- İbn Haldun (2016). *Mukaddime*, Çev. Ve Yay.Haz. S. Uludağ. Dergay yay., İstanbul.
- Kıvılcımlı, H. (2007). *Osmanlı tarihinin maddesi*, Sosyal insan yay., İstanbul.
- Koçu, Reşad Ekrem (2002) *Tarihte İstanbul esnafı*, Doğan kitap, İstanbul.
- Maverdi (2004). *Siyaset sanatı- Kitabı'l Nasihatı'l Müluk*, Çev. M. Sarıbiyık. Ark yay., İstanbul.
- Mesudi (2014). *Muruc Ez-Zeheb (Altın bozkırlar)*, Çev. A.Batur. Selenge yay., İstanbul.
- El-Mukaddesi, Muhammed b. Ahmed (2015). *İslam Coğrafyası- Ahsenü't-Takasim*, Çev. A.Batur. Selenge yay., İstanbul.
- Nizamülmülk (2009). *Siyasetname*, Dergah yay., Ankara.
- İbnü'l-Mukaffa (2016). *İslam siyaset üslubu*, Çev. V. Akyüz. Dergay yay., İstanbul.
- İbn-i Munkız, U. (2005). *İbn-i Munkız Haçlılara karşı*, Çev. S. Hacıoğlu, Bordo siyah yayınları, İstanbul.
- Özlü, Z. (2004). *XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Gaziantep*, Gaziantep Büyükşehir belediyesi eğitim kültür serisi, Gaziantep.

-
- Pierce, L. (2005). *Ahlak Oyunları- 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab mahkemesi ve toplumsal cinsiyet*, Çev. Ü.Tansel. Tarih vakfı yay., İstanbul.
- Sa'lebi, Muhammed B. Haris (2005). *Taht adabı*, Çev. M.H.Özev. Bordo siyah yayınları, İstanbul.
- İbni Tagrıberdi (2013). *En-Nücumu'z-Zahire (Parlayan yıldızlar)*, Çev. A. Batur. Selenge yay., İstanbul.
-