

tün bu dönüşler ve yol açtıkları tabii etkileri esasta Allah'ın görevlendirdiği meleklerin iş başında olmalarına bağlar. Böylece felek dönüşlerinin tabii etkinin gerçek kaynağı olmadığını ve Allah'ın söz konusu etkiyi yaratırken fiiline bu tür sebepleri ortak etmediğini vurgulamak ister (*‘Ükletü'l-müstevîz*, s. 74-85).

Devir kavramını "Fî'l-edvâr ve'l-ekvâr" başlığı altında topyekün kozmoloji ve tabiat tarihi planında ele alan İhvân-ı Safâ'nın yazdıkları da daha sonraki İsmâîlî ve İsrâkî kozmolojilerle paralellik arzeden dikkat çekici fikirlerdir. İhvân-ı Safâ'ya göre feleklerin oluş ve bozuluş âlemi etrafında sayısını yalnızca Allah'ın bildiği birçok devirleri vardır. Devirlerin başlayış ve/veya bitiş noktalarında tamamlanışına **kevîr** (çoğulu ekvâr) adı verilir (İsmâîlî kozmolojide ise kevîr, "çok sayıda devirden oluşan kozmik çağ" anlamında kullanılmaktadır [krş. Corbin, *Cyclical Time*, s. 42]). Gökteki devirler belli zaman aralıklarıyla yıldızları aynı hizada başlangıç noktalarında buluşturur. Bu buluşmalara "kırânât" denir. İhvân-ı Safâ devirleri beşe ayırmaktadır. a) Gezegenlerin felek-i tedvîrlerindeki (episikl) dönüşleri. b) Felek-i tedvîr merkezlerinin felek-i hâmildeki (deferent) dönüşleri. c) Felek-i hâmillerin burçlar feleğindeki dönüşleri. d) Sabit yıldızların burçlar feleğindeki dönüşleri. e) Âlemi topyekün kuşatan feleğin dört unsur âlemi etrafında dönüşü. Binlerle ifade edilen devirler arasında 7000, 12.000, 51.000, 300.000 yıl süreni vardır. Tamamlanışı en uzun süren devir sabit yıldızların burçlar feleğindeki devridir ki otuz altı yıl sürer. Buna karşılık en kısa süren devir, âlemi (kül) kuşatan feleğin dört unsur âlemi etrafındaki dönüşüdür ve 24 saatte tamamlanır. Nitekim İhvân-ı Safâ, "Hepsi (küllün) bir felekte yüzer" (Yâsîn 36/40) âyetindeki "felek"i kuşatıcı felek, "küll"ü ise onun kuşattığı kozmos olarak anlar. Bu devirlerle yıldızlar, 36.000 yılda bir burçlar feleğinin ilk burcu olan Hamel burcunun ilk dakikasında buluştuğunda kırânâtın en uzun dönemi meydana gelir. Bu dönem, Siddhanta denilen astronomi tablosunda "âlemin bir günü" olarak adlandırılır. Ayda bir vuku bulan buluşma ise kırânâtın en kısasıdır ve ayın öteki gezegenlerle tek tek buluşmasından ibarettir. Devir, kevîr ve buluşmalar hakkında uzun izahlara girişen İhvân-ı Safâ, bu dönüşlerin oluş ve bozuluş âlemine etkileri meselesine geçer ve yaygın felsefî kozmo-

lojinin kabullerini tekrarlar (*Resâ'il*, III, 249-253).

İsrâkî ekolünün Doğu İslâm dünyasındaki sistemleştiricisi olan Şehâbeddin es-Sühreverdî de meseleyi bu noktadan ele alır ve sonsuz devirler boyunca oluşların tekrarlandığını, ancak birleşik varlıkların fert olarak süreklilik arz etmediğini belirtip bu devirlerin vahiy yahut ilhamla aydınlanmış bilgilerle peygamberlerden boş kalmayacağını vurgular. Feleklerin dönüşleri ve bunlar arasındaki münasebetler, metafizik âlemdeki nizamın ve nisbetlerin fizikî âleme bir yansımasıdır. Feleklerin birbiri ardınca dönüşleri ve bu dönüşlerden oluşan kozmik kevirlerin yeni bir kozmik çağı başlatması metafizik nurlar âleminin bir izdüşümüdür. Esasen akfî varlık mertebeleri arasındaki nisbetleri gerçekleştirmek üzere merhale merhale seyreden dönüşler yine bu akfî tertibe göre olur. Binlerce yıl sürebilen bu merhaleler sona erince "büyük kıyamet" kopar. Ardından felekler yeni bir devire başlar ve bu akfî münasebetleri gerçekleştirmek merhale merhale sürecek yeni bir çağa girilir. İsrâkîler'e göre akfî âlemdeki varlık hiyerarşisinin cismanî âleme yansıyan sonuçları bu kademeli dönüşlerle gerçekleşir ve her kozmik dönemin sonu yeni bir başlangıçla bitişir; bu böylece sürüp gider (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 176, 239, 255).

Devir kavramını matematiksel astronominin konusu olarak ele alan Bîrûnî gibi bazı bilginler için bu tür spekülasyonlar önem taşımaz. Meselâ gezegenlerin Hamel burcundaki buluşmasının Hint astronomisindeki kozmik gün kavramıyla ilişkisine işaret etmekle birlikte Bîrûnî'yi asıl ilgilendiren, Kelp (Kalpa) ve Caturcûk (Caturyuga) adlı Hint zicleriyle Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî ve Ya'kûb b. Târik gibi İslâm astronomlarının ziclerindeki yıldızların dönüşleriyle ilgili farklı tesbitlerdir. Ona göre Hint astronomisinden faydalanan müslümanlar arasında bu kaynaklardaki bilgileri tasahhîh eden Muhammed b. İshak es-Serâhî gibi âlimlerin çıkmış olması sevindiricidir. Bîrûnî, Hint ve İslâm astronomlarının ziclerini tablolar halinde karşılaştırmış ve yıldızlara ait devir süresi farklılıklarını ayrıntılarıyla tesbit etmiştir (*Tahkîku mâ li'l-Hind*, s. 351-352). Devir kavramını küresel trigonometri açısından ele alıp ziclerde kullanılan metotlara göre feleklerin dönüşlerini (yörüngeler) hesapladığı çalışmaları ise (*Kitâbü Maqâldi 'ilmi'l-hey'e*, s. 226) onun şah-

sında İslâm astronomisinin ulaştığı zirveyi gösterir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "devr" md.; Câbir b. Hayyân, *Muhtârü resâ'il* (nşr. P. Kraus), Kahire 1354, s. 523-526, 551; Fârâbî, *‘Üyûnû'l-me-sâ'il* (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325, s. 69-70, 72; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, II, 7-8; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 249-253; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât I: es-Semâ'ü't-tabî'î* (nşr. Saîd Zâyed), Kahire 1983, s. 98-105; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (2): es-Semâ' ve'l-âlem* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1969, s. 26-36; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (3): el-Kevn ve'l-fesâd* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1969, s. 193-196; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Haydarâbâd 1377/1958, s. 351-352; a.mlf., *Kitâbü Maqâldi 'ilmi'l-hey'e* (nşr. ve trc. M. Th. Debarnot), Dimaşk 1985, s. 226; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Beyrut 1986, s. 173-189; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (Opera metaphysica et mystica içinde, nşr. H. Corbin), Tahran 1953, s. 176, 239, 255; İbnü'l-Arabî, *‘Ükletü'l-müstevîz* (Kleinerer Schriften des Ibn al-Arabî içinde, nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 74-85; H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London 1983, s. 42-80.



İLHAN KUTLUER

DEVLET

(الدولة)

Belli sınırlar içindeki
insan topluluğuna ait siyasi
hâkimiyetin teşkilatlanmış şekli.

Arapça'da devlet veya düllet "değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak" mânalarına gelir. Çoğulu düvelldir. Bazı dilciler, kullanım bakımından iki kelime arasında fark bulunmadığını söylerken bazılarına göre devlet savaşla, düllet ise malla ilgili olarak kullanılır ve ilki zafe-rin taraflar arasında el değiştirmesini, diğeri ise servet ve zenginliğin elden ele dolaşımını ifade eder. Kelimenin Arapça'ya Akad dilindeki "amaçsızca dolaşmak" anlamına gelen dâludan veya Sür-yânîce'de "hareket etmek, harekete geçirmek, canlandırmak ve yerini değiştirmek" anlamındaki dâl kelimesinden geçmiş olabileceği ileri sürülmüşse de (*El'2* [İng.], II, 177) bu kullanımların, kelimenin Arapça'daki anlam zenginliğini tamamiyla aksettirdiğini iddia etmek güçtür.

Kur'an-ı Kerim'de "dvl" kökünden gelen kelimeler, "dönüşümlü olmak" ve "elden ele dolaşan mal" anlamlarına işaret edecek tarzda iki yerde kullanılmaktadır. İlki, Uhud Gazvesi'nde nisbî yenilginin acısını tatmış olan müslümanlara ilâhî bir sünnetin beyanı sırasında geçer ve

müslümanların zaferiyle sonuçlanan Bedir Gazvesi hatırlatılarak şöyle denilir: "Biz o günleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür dururuz" (Âl-i İmrân 3/140). İkincisi ise ganimetlerin çeşitli kesimler arasında taksiminin hikmetini vurgulamak üzere, "Böylece o mallar, içinizden yalnızca zenginler arasında dolaşan bir servet (düle) olmaz" (el-Haşr 59/7) meâlindeki âyettir. Burada sosyal adaleti zedeleyici bir birikime yol açan "sermaye dolaşımı"nın sakıncaları hatırlatılmaktadır. Kelime her iki anlamıyla bazı hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "dvl" md.).

Devlet kelimesinin İslâm'ın erken dönemlerindeki kullanımı ile modern devlet kavramı arasında, ancak belli safhalardaki anlam değişikliklerinin tesbitiyle izlenebilecek farklılıklar vardır. Bu anlam değişikliklerini üç safhada incelemek mümkündür. Devlet kelimesinin siyasî bir kavram haline gelmesinin ilk safhasında kazandığı anlam "zafer, güç" veya "hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi" şeklindedir. Bu açıdan zafer, güç, saltanatın değişimi ve iktidar süresi kavramın ana unsurları olarak kendisini göstermiştir. Meselâ ihtilâl yoluyla zaferin kazanılması ve hâkimiyetin Emevîler'den Abbâsîler'e geçişi bu kelimayle ifade edilmiştir. Nitekim Taberî, o döneme ait bazı diyalogları aktarıırken devlet kelimesinin bu anlamdaki kullanımına örnek teşkil eden "bizim devletimiz", "bu devlet" gibi ifadelere yer vermektedir (*Târîh*, VII, 469). İkinci safhada devlet kelimesi hâkimiyetin değişmesinden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş, nihâî siyasî otorite ve yapı için kullanılmaya başlanmıştır. *Düvelü'l-İslâm* adlı kitabın yazarı olan Zehebî, "Benî Ümeyye Devleti çıktı" (*Târîhu'l-İslâm*, V, 200) veya, "Abbâsî Devleti'nin saadeti her yönden öne geçti" (a.g.e., V, 37) vb. ifadelerde kelimayı bu anlamda kullanmaktadır. Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı dönemlerde de devlet terimi egemen bir hânedanı veya onun siyasî hâkimiyetini ifade etmiştir. Nitekim Büveyhîler döneminde üst düzey yöneticilerine devlete (hânedana) bağlılıklarını gösterecek şekilde Muizzüddeve, İmâdüddeve, Adudüddeve gibi unvanlar verilmiştir. Osmanlı Devleti'ni ifade eden Devlet-i Âl-i Osmân tabiri de bu safhadaki anlam sürekliliğini yansıtmaktadır. Ancak "devlet-i ebed-müddet" şeklindeki kullanımda bir taraftan gücün ve zaferin, diğer taraftan siyasî yapının

sürekliliği vurgulanmıştır. Devlet kelimesinin hem hâkimiyetin el değiştirmesi hem de bu hâkimiyete dayalı siyasî yapı için kullanılmış olması, İslâm düşüncesinde tarihindeki devrî tarih anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir. Nitekim devlet kelimesini süreklilik arzeden siyasî yapı anlamında kullanan İbn Haldûn'un (*Muqaddime*, III, 1295) tarih görüşünün "devletlerin ömrü" fikrine dayandırması bu bakımdan dikkat çekicidir (ayrıca bk. Hâşim Yahyâ el-Mellâh, s. 51-55). Üçüncü safha ise devlet kelimesinin çağdaş siyaset literatüründeki kullanımında kendini gösterir. Bu safhada kavram tamamıyla millet-devlet (nation-state) esasına dayalı "milletlerarası sistemin her bir unsuru" anlamını taşımaktadır.

Devlet kelimesinin geçirdiği bu anlam değişikliğinin son safhası, Batı dillerindeki state, staat, état, stat, stato kavramlarının tercüme karşılığıdır. Devletin siyasî gücün kurumlaşması anlamıyla evrensel bir nitelik taşıdığı açıktır. Bu anlamda devlet, tarihin ilk dönemlerinden bu yana her toplum için hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Fakat bu siyasî gücün mahiyeti, fonksiyonları, yapılanma biçimleri ve ahlâkî sınırları daima kültürel zeminin özellikleriyle bağlantısını korumuştur. Günümüzde bu tercümeyle dayalı kullanımın İslâm toplumlarında oluşturduğu yorum kargaşasının temelinde devletin tarihî açıdan ve kavram olarak taşıdığı anlamın kültüre bağımlı özelliği yatmaktadır. Toplamların devleti algılayış biçimleri, insanoğlunun Allah ve tabiat ile olan ilişkilerini de yansıtan dünya görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Millet-devlet olgusu milletlerarası sistemin bir unsuru olarak evrenselleşse de her milletin siyasî kültür oluşumunun tarihî ve teorik temelleriyle bu yapılanma arasındaki uyum problemi varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda son derece farklı bir siyasî kültür ve ahlâk temeline dayanan İslâmî medeniyet birikimi çerçevesinde devletin gerek teorik gerekse tarihî ve sosyal bir pratik olarak bu tercüme karşılığı içinde anlaşılmalı çalışılması ciddi bir algılama problemi doğurmuştur.

Devletin, dünya görüşü ile sosyopolitik kültür arasındaki teorik konumu ve tarihî gerçeklik içindeki pratik oluşumu siyasî düşünce tarihinin en eski ve en temel meselesidir. Devlet, Eflâtun için filozof-kralın gerçek hakkındaki bilgisi-nin ve insan ruhunun ideal bir form ha-

linde tecessüm etmesi, Aristo için ferdin siyasî bir varlık olarak mensup olduğu organik bütünlük, Hobbes için insanın ontolojik varlığını güvence altına alan siyasî güç yapılanması, Rousseau için toplumun ortak iradesini temsil eden siyasî birlik, Hegel için Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ya da mutlak ruhun (geist) tarih içindeki tecessüm etmiş şeklidir. Zengin bir çeşitlilik arzeden bütün bu tanımlarda tarihî süreç içinde iki ana kutba doğru bir meylin varlığı açık şekilde görülmektedir. Birinci akım, devleti mahiyeti ve özü itibarıyla mutlak değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum olarak görmektedir. Eflâtun'un ideal devletinde ilk özgün ifadesini bulan bu yaklaşım, Hegel'in kapsamlı felsefî sisteminde en keskin formülüne ulaşmıştır. İkincisi ise devleti belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasî üst kurum olarak kabul etmektedir. Pragmatist felsefenin devlete yaklaşımını aksettiren bu görüşte devletin kendisi değer belirleyici değil, sivil toplumun ürettiği değerlerin yaşanır hale getirilmesinde aracı konumundadır.

Tarihî gelişimi bakımından ele alındığında antik dönemdeki şehir devletlerinden günümüzdeki millet-devlet anlayışına gelme sürecinde Batı medeniyeti içinde farklı siyaset anlayışlarının etkili olduğu görülür. Yunan şehir-devletlerindeki devlet anlayışı organik düşüncesinin temel özelliklerini gösterir. Eflâtuncu sistemin de etkisiyle devlet bu dönemde insanın organik yapısıyla özdeşleştirilmiş, ideal devletin insan bedenindeki organik bütünlüğü aksettirdiği kabul edilmiştir. Devlet en yüksek erdem olarak idrak edildiğinden ferdin şehir devleti anlayışında devletten bağımsız olarak var olması ve ahlâkî erdeme ulaşması imkânsız görülmüştür. Aristo'nun insanı siyasî bir mahlûk olarak görmesi de bu anlayışı ortaya koyar.

Şehir devleti anlayışını, Doğu dünyasının kutsal krallıklarıyla mezceden Büyük İskender ile başlayan ve Roma İmparatorluğu ile bütün özelliklerini kazanan imparatorluk devleti anlayışı temel bazı hususlarda şehir devletinden farklılıklar arzeder. Bu anlayışta her şeyden önce devlet düşüncesinin temeli hukuk alanına kaymıştır. Yaygın bir coğrafi alanda siyasî düzeni sağlama kaygısı ile şehir devletindeki devlet-fert aynışması yerini devlet-fert farklılaşmasına terketmiştir. Hukuk ve düzen fikri devlet ol-

gusunun temelini oluşturmaya başlamış, bir yandan devlet daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelirken öte yandan kişinin ferdîyetini kazanma süreci hızlanmıştır. Böylece devlet ahlâkî özelliklerinden çok müessesesevî özellikleriyle ön plana çıkmış, devlet örgütlenmesi hukuk ve bürokrasi düzenlemeleri şeklinde kendini göstermiştir.

Yeni bir evrensellik iddiası getiren Katolik kilisesi ve imparatorluk yapısını küçük birimler halinde parçalayan kavim saldırıları (Tötonik etki), imparatorluk devletinden feodal devlete geçişin köşe taşlarını oluşturmuştur. Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Katolik kilisesinin siyasî yapı içindeki etkisini arttırması, Roma'nın evrensel hâkimiyet anlayışının ruhî bir form halinde tecessüm etmesidir. Fakat bu evrensellik yeni kavim saldırılarıyla gelen siyasî çözülmeyle engellenmemiş, aksine meşrûlaştırmıştır. "Çifte kılıçlar" teorisi siyasî otoritenin dinî ve dünyevî otoriteler halinde bölünmesi yanında Avrupa'nın küçük birimlere ayrılmasının da teorik zeminini oluşturmuştur. Bu feodal devlet yapılanmasında devlet düşünce ve otoritesi zayıflamış, büyük ölçekli ve genel siyasî kurumlara bağlılık yerini feodal birimlerdeki şahıslara bağlılığa bırakmıştır. Karşılıklı hak ve sorumluluklar esasına dayanan bu yapı Ortaçağ siyaset anlayışının temelini teşkil etmiştir.

Millet-devlet kavramı ve yapılanması bu feodal anlayışın çözülmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk izleri XI. yüzyıldan itibaren belirmeye başlayan bu dönüşüm XVII. yüzyılda tamamlanmış ve millet-devlet, 1648 Vestfalya Antlaşması ile Avrupa'daki milletlerarası sistemin temel siyasî birimi haline gelmiştir. Bu dönemden günümüze kadar devlet kavramı siyaset literatüründeki millet kavramı ile birlikte algılanmış ve devlet bir milletin siyasî örgütlenmesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla millet kavramını tanımlamak devlet kavramını tanımlamanın ön şartı olmuştur.

Modern anlamda millet-devletlerin oluşumu, X. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar süren medeniyet dönüşümünün siyasî boyutudur. Avrupa'daki bu yeni devlet sisteminin ahlâkî-dinî temeli Protestanlık, bilimsel-entellektüel temeli Gallile'nin hareket teorisine dayalı evren görüşü, sosyopolitik temeli sınır esasına dayalı hânedan / millet mutlakiyetçiliği, sosyoekonomik temeli ise ticarî kapita-

lizm denilen merkantilizmdir. Bu dönemde millet-devletin iç yapısı ile ilgili siyaset teorisi özellikle Makyavel, Hobbes ve Bodin tarafından geliştirilirken bu devlet yapısına dayalı milletlerarası sistemin teorik öncülüğünü Braun, Vasquez, Suarez, Gentilis ve özellikle Grotius yapmıştır.

Millet-devlet anlayışı XIX. yüzyılda Hegel'in şahsiyetinde en köklü felsefî temelini bulmuş ve bir siyaset sistemi olarak zirve noktasına ulaşmıştır. Hegel, Kant'ın "kendi içinde şuur" anlayışını "devlet şuur" anlayışına dönüştürmüştür. Bu felsefede millî duygu ve şuurun tecessüm etmiş hali olan devlet merkezli hayat mutlak anlamda kuşatıcıdır; çünkü devlet ahlâkî idealin gerçekliğidir (Hegel, VII, 400-402). Organik bir bütünlük olan devletin dışında bir sosyal varlık ve hayat tezahürü mümkün değildir; çünkü devlet Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü ve tezahürüdür.

Bu aşkın devlet anlayışının alternatifi, liberal ve faydacı felsefelerdeki aracı devlet anlayışdır. Fakat her iki devlet anlayışında da devletin ortak özelliğinin belli sınırlar içindeki hâkimiyete dayalı millet-devlet fikri olduğu açıktır. Bu sınırlar her zaman bir milletin bütün unsurlarını barındırmayabilir; aksine birkaç etnik grubun varlığına da dayalı olabilir. Önemli olan, belli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun ortak iradelerini aksettirici hâkimiyetten kaynaklanan siyasî örgütlenmedir. Devletin yargı, yürütme ve yasama fonksiyonları bu ortak irade ve hâkimiyet esaslı ile meşruiyet kazanır. XX. yüzyıldaki Birleşmiş Milletler şeklinde geliştirilen ortak güvenlik sistemi, bu devlet anlayışının evrensel meşruiyet kazanmasını sağlamıştır.

Devlet Örgütlenmesinin İslâm Tarihi İçindeki Seyri. Devlet örgütlenmesinin İslâm tarihi içinde ortaya çıkışı konusunda gerek müslüman düşünürler gerekse şarhiyatçılar tarafından ileri sürülen farklı görüşler iki grup halinde mütalaa edilebilir. Birinci görüş, devlet örgütlenmesinin hicretin ardından ortaya çıktığını ve Medine toplumunun tam ve gerçek anlamda devlet örgütlenmesinin bütün özelliklerine sahip olduğunu kabul ederken ikinci görüş Hz. Peygamber'in siyasî olmaktan çok dinî bir liderlik oluşturduğunu ve onun döneminde bugünkü anlamda devlet örgütlenmesinden çok cemaat örgütlenmesinin ön plana çıktığını ileri sürmektedir. Buradaki temel anlayış farklılığı devlet kavramının tanım-

lanmasından kaynaklanmaktadır. Birinci görüş devleti evrensel anlama sahip bir siyasî güç örgütlenmesi olarak ele alırken ikinci görüş devleti modern millet-devlet yapılanmasından hareket ederek yorumlamakta ve mukayeseyi bu esas üzerinde yapmaktadır.

Siyasî güç örgütlenmesi açısından ele alındığında, İslâm tarihinde devlet oluşumunun Akabe biatları ile birlikte başlayan bir süreç içinde geliştiğinin tarihî bir gerçek olduğu görülür. Hz. Peygamber'in önderliğindeki Medine toplumu siyasî güç örgütlenmesinin bütün fonksiyonlarına sahip bir yapılanma ortaya koymuştur. Fakat bu yapılanma, yukarıda çerçevesi belirlenmeye çalışılan Batı siyasî literatürü içindeki devlet anlayışından tamamıyla farklı özelliklere sahip bir siyasî anlayış ve kültürün eseridir. Hz. Peygamber'in teori ile pratiği, siyasî ideal ile siyasî gerçekliği birleştiren Medine siyasî toplumu, Batı siyasî tarihinde görülen şehir devleti, imparatorluk devleti ve millet devleti anlayışlarından ayrı bir devlet anlayışını ve örgütlenmesini gerçekleştirmiştir. Bu uygulama, kendisine temel aldığı inanca dayalı, her türlü üyeliğe açık toplum anlayışı ve yayıldığı alanın genişliği bakımından şehir devleti örneğinden ayrılmaktadır. Şehir devletlerinde görülen etnik farklılaşmaya dayalı katı üyelik kısıtları ve siyasî katılım kısıtlamaları Medine toplumunda görülmemektedir. Demokrasinin beşiği sayılan Atina şehir devletinde siyasî katılım şehir nüfusunun üçte birinden daha azına dayanmakta iken Medine'de değişik şûra uygulamalarında toplumun her kesimi için açık bir katılım söz konusu olmuştur. Bu devlet uygulaması İskender ve Roma imparator devletlerinden de gerek toplum-fert gerekse siyasî merkez-çevre ilişkileri açısından köklü şekilde ayrılmaktadır. Hegel'in felsefî temelini dokuduğu millet-devlet kavramı ise bu tür bir anlayışa tamamıyla yabancıdır; çünkü İslâm tarihi içinde siyasî yapılara model teşkil eden bu ilk uygulamada devletin toplumdan bağımsız, soyut ve baskın bir varlığa sahip olması gerek anlayış gerekse uygulamada söz konusu değildir. Siyasî güç örgütlenmesi olarak devlet, inanç sisteminin belirlediği ahlâkî ve sosyal idealleri gerçekleştirmek için sadece bir araçtır. Dolayısıyla fert ve toplum devlet adına denetlemeye dayalı siyasî mekanizmaların varlığı söz konusu değildir.

Medine devletinin kendine özgü yapısı, gerek devleti oluşturan fertlerin siyasî üyelik şuurlanmalarına gerek siyasî liderliğin oluşumuna, gerekse devlet-fert ilişkilerine doğrudan aksetmiştir. Medine vesikası (anayasası), kabileyi esas alan üyelik anlayışını temelinden sarsan yeni bir siyasî üyelik tanımına giderken (bk. ANAYASA) Resûlullah'ın hayatın bütün alanlarına yayılan şumullü liderliği, o dönem Arap toplumundaki kabile yapısında ve Ortaçağ Avrupa toplumlarının feodal yapılarında hâkim olan daraltılmış ve ferdileşmiş otorite kalıplarını aşan bir devlet anlayışını beraberinde getirmiştir. Devlet yapısının kısa zamanda siyasî güç olarak örgütlenmesi ve yayılması böylece mümkün olmuştur.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslâm ümmetinin karşılaştığı ilk ve en önemli mesele siyasî liderliğin tesisi olmuştur. Resûl-i Ekrem'in liderliği vahye dayanan bir bilgiden kaynaklanıyordu ve bu anlamda hayatın herhangi bir sahası ile sınırlı değildi. Bu kesin ve tartışmasız liderlikten hilâfet sistemine geçiş, İslâm ümmetinin devlet anlayışının temel dönüm noktasını teşkil etmiştir. Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle başlayan bu yeni dönemde siyaset ve devlet olgusu insanın sorumluluk, kabiliyet ve ehliyet alanı içinde kavranmıştır. Bu örnek uygulama ile devletin teşekkül ve devamında ihtiyaç duyulan bilgi kaynağını ilmi icthadlar sağlarken siyasî liderliğin tesis edilme yöntemi de ümmetin şûra ve biatı şeklinde ortaya konmuş, bu yaklaşım özellikle Ehl-i sünnet'in asırlar boyu temel anlayışını oluşturmıştır. Buna karşılık Şîa, siyasî liderliğin tayin ve tesisinde nassın esas alınması gerektiğini ileri sürmüş ve tevarüs esasına dayalı bir imâmet teorisi geliştirmiştir.

Hız. Ebû Bekir döneminin iki önemli icraatı olan yalancı peygamberlerle savaş ve zekât ödemeyenlerin cezalandırılması, devletin siyasî merkez ve güç olarak müesseseseleşmesinde önemli rol oynamıştır. Yalancı peygamberlerle savaş, Hız. Peygamber'den sonra gaybî bilgiye dayalı hiçbir otorite iddiasının ve güç organizasyonunun mümkün olamayacağını ortaya koyarak Ebû Bekir'in ümmetin seçim ve ittifakı ile şekillenen hilâfetinin yalancı peygamberlerin otoritesinden üstün olduğunu pekiştirmiş ve merkezî siyasî güç örgütlenmesine alternatif olan herhangi bir gücün tanınmayacağını göstermiştir. Zekât vermeyenler-

le savaş ise ilk halifenin siyasî devlet otoritesinin Hız. Peygamber'in otoritesinden bilgi kaynağı bakımından farklı, fakat meşruiyeti ve etki alanı itibarıyla aynı olduğunu tescil etmiştir. Böylece devletin, şûra ve biat esasları etrafında müesseseseleşmesi garanti altına alınmış ve hızla genişleyen İslâm coğrafyası üzerinde dağınıklık ve anarşiyi engelleyecek, adalet ve dengeyi sağlayacak merkezî siyasî güç organizasyonu yani devletin etkinliği mümkün olmuştur. Hız. Ömer, Osman ve Ali dönemlerinde bu yapılanma İslâmî esaslar etrafında gelişmeye devam etmiştir. Üçüncü halifenin vefatı ile birlikte başlayan tartışmalar İslâm ümmeti içinde farklı devlet anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, devlet anlayışı ve müesseseseleşmesi itibarıyla daha sonraki dönemlere ait uygulamaların İslâmîliği konusunda kaynak ve mikyas kabul edilmiştir. İlk dört halifenin belirlenme biçimleri de siyasî liderliğin oluşmasında uygulanabilecek olan genel seçim ve ittifak, aday gösterme ve gösterilen adayı cemaatin onaylaması, ehlü'l-hal' ve'l-akd topluluğu teşkil etme, çoğunluğun biatını alma gibi çeşitli yöntemleri ortaya koymaktadır. Bu dönemdeki farklı uygulamalar, devletin temel siyasî ve ahlâkî hedeflerine sadık kalındığı sürece müesseseseleşme konusunda esnek ve yenileşmeye açık bir anlayış geliştirilebileceğini göstermektedir.

Emevîler'le birlikte başlayan dönemin devlet anlayışı ve yapısı itibarıyla farklılıkları bu temelde ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Ömer b. Abdülazîz dönemi istisna olmak üzere, Emevî uygulamaları dört halife döneminin aksine daha sonraki uygulamalar için bir delil teşkil etmemektedir. Bu dönemle birlikte İslâm coğrafyası içinde kalan İslâm öncesi devlet geleneklerinin müesseseseleşme düzeyinde özümlemesi süreci başlamıştır. Siyasî liderliğin oluşmasında tevarüs ve saltanat sistemine geçiş bu dönüşümün en açık örneğidir. Fakat bu durum, İslâm siyasî müesseseler tarihinin İran ve Bizans geleneklerinin yeknesak bir taklidinden ibaret olduğunu iddia eden şarkiyatçı geleneği haklı gösterecek boyutlarda değildir. İslâm medeniyetinin tarihî seyir içinde oluşan kendine özgü yapısını reddetmeyi hedefleyen şarkiyatçı görüşün düştüğü en büyük hata, siyasî müesseseseleşmeyi ve devlet örgütlenme-

sini sadece siyasî liderlik oluşumundan ibaret görmesidir. Bu basite indirgeyici yorumun aksine, İslâm tarihi içinde devlet anlayış ve yapısının gelişmesi, bazan yargı - yürütme ilişkisinde olduğu gibi kendine özgü ve orijinal müesseselerin ortaya çıkışına, bazan da vezâret gibi başka siyasî geleneklerden tevarüs edilmiş müesseselerin İslâmî esaslar açısından yeniden yorumlanmasına göre şekillenmiştir. Öte yandan Emevîler'le başlayıp devam eden saltanat uygulamalarını bir tek genel çerçevede değerlendirmek mümkün değildir. Siyasî müesseseseleşmenin zihniyet temeli aynı kalmakla birlikte uygulamadaki farklılıkların son derece zengin bir çeşitliliğe yol açtığı muhakkaktır. Emevîler'de siyasî uygulamaları etkileyen kabile anlayışının Abbâsîler'de ve özellikle Osmanlı millet sisteminde devam ettiğini veya İslâm öncesi geleneklerin basmakalıp akisleri olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü aksi bir görüşle, Batı feodal iktisadî yapılarının İslâm tarihinde görülme-yişini ve feodalleşmeye yönelik bozulma temayüllerinin hiçbir şekilde siyasî meşruiyet kazanmayışını açıklamak mümkün görülmemektedir. Temel yaklaşım olarak İslâm tarihi içinde siyasî müesseseseleşme seviyesinde esnek bir tavır takınıldığı, fakat özellikle âlimlerin bu müesseseseleşmenin İslâm toplumuna uyarlanması düzeyinde ayıklayıcı bir görev üstlendikleri söylenebilir. "el-Ahkâmü's-sultânîyye" ve "es-Siyâsetü's-şer'îyye" türündeki eserler bu çabanın ürünleridir. İbn Teymiyye'nin, sadece bir veliahtın tahta oturtulmasını değil sıradan devlet memurluklarına akrabalık dolaşısıyla yapılan tayinleri bile şiddetle tenkit etmesi bu konuda çarpıcı bir misal olarak zikredilebilir (*es-Siyâsetü's-şer'îyye*, s. 14-16).

Hilâfet döneminde devlet kavramı ve örgütlenmesi, millet-devlet tanımlamasına dayalı milletlerarası sistemin anlayışından çok farklıdır. Bu anlamda "dârülslâm" kavramı, siyasî güç örgütlenmesi çerçevesinde ifadesini bulan devlet anlayışının ötesinde bir dünya sistemini veya düzenini aksettirmektedir. Dolayısıyla dârülslâm tek tek devletlerden daha kapsamlı bir siyasî-hukukî alan oluşturmaktadır. Devlet kavramının, merkezî hilâfet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, özellikle Abbâsîler'in son devirlerinde merkezden bağımsız veya özerk otoriteler (sultanlıklar) için kullanılmış ol-

ması bu açıdan son derece anlamlıdır. Bir başka ifadeyle dârüİslâm ve dârül-harp modern anlamda iki ayrı millet-devletin değil iki farklı milletlerarası düzen anlayışının karşılığıdır. Merkezî siyasî otorite olarak hilâfetin gücünü hissettirdiği dönemlerde gerek devlet anlayışında gerekse devlet örgütlenmesinde merkezîleşme temayülü ağırlık kazanırken bu müessesenin gücünü yitirdiği dönemlerde aynı dünya sistemine dayalı farklı devlet örgütlenmeleri ortaya çıkmıştır. Memlûkler'in koruması altındaki Abbâsî hilâfetiyle Osmanlı hilâfeti arasındaki fark bu çerçevede dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

İslâm tarihi içinde devlet anlayışında ki en önemli değişimlerden biri, hilâfetin ortadan kalkışı ve sömürgeci döneminin ardından ortaya çıkan millet-devlet örgütlenmesine geçiştir. Bu dönüşüm, gerek teorik gerekse pratik devlet anlayışında ciddi bir hesaplaşma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Öncelikle devlet, hukukî ve ahlâkî bir hayat anlayışını siyasî anlamda hayata geçiren bir araç olmaktan çok modern milletlerarası sistemin bir unsuru olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Böylece alternatif bir dünya sistemini çağrıştıran dârüİslâm anlayışı yerini, hâkim sömürgeci devletler tarafından oluşturulan milletlerarası sistemin parçası ve elemanı olma anlayışına terketmiştir. Bu milletlerarası sistemin tanımadığı unsurların, kendi içinde siyasî güç örgütlenmesinin bütün gereklerini yerine getirmeleri halinde dahi devlet olarak kabul edilmeleri imkânsız kılınmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan müslüman toplumların bağımsızlık mücadeleleri, müslüman nüfusa dayanan millet-devletlerin ortaya çıkışı ile sonuçlanmıştır. İslâm Konferansı Teşkilâtı, bu yeni dönüşümü yaşayan millet-devletlerin bir araya gelme çabasından doğmuştur. Fakat başka bir siyasî anlayışın esaslarına göre şekillenen bu millet-devletlerin gerçek bir siyasî meşruiyet temeline dayanıp dayanmadıkları müslüman toplumlar nezdinde sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu devletler yeni siyasî kimlikler oluşturmuşlarsa da bu kimlikler tarihî temelden yoksun oldukları ölçüde iç çatışmalara ve çelişiklere yol açmıştır. Bu tarihî-dinî temelin yerine millet-devlet olgusunu ikame etmek isteyenler, devletin İslâmî-ahlâkî idealleri gerçekleştiren bir araç olduğu anlayışını ter-

kederken buna karşı çıkanlar İslâmî devlet kavramını geliştirmişlerdir. Bu dönemde İslâmî devlet, dârüİslâm ve hilâfet anlamında alternatif bir milletlerarası sistem oluşturmaktan çok bir millet-devletin İslâmî esaslara göre düzenlenmesi şeklinde yorumlanmıştır. Pakistan tecrübesi bu açıdan İslâm tarihi içinde millet-devlet fenomeniyle hesaplaşmanın ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Bu millet-devletlerin hukukî anlamda tek tek dârüİslâm olmaları, alternatif bir milletlerarası hukuk ve siyaset sistemi oluşturmalarını sağlayamamıştır. Bu sebeptendir ki bugün İslâm dünyasındaki devlet anlayışı ve yapılanması toplumdaki devlet anlayışı ve yapılanması toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir. Bazan aynı toplum içinde dahi farklı devlet anlayışlarının varlığı kaçınılmaz olmuştur. Yaşanılan geniş çaplı medeniyet çatışmasının sonucu olan bu farklılıklar, günümüz İslâm toplumlarındaki siyasî istikrarsızlığın ve dinamizmin temelini teşkil etmektedir.

İslâm Siyasî Düşünce Tarihi ve Devlet Anlayışı. İslâm siyasî düşünce tarihi içindeki farklı yaklaşımları devlet anlayışları açısından altı ana grupta incelemek mümkündür.

a) **İslâm Hukukunda.** İslâm siyasî düşünce tarihi içinde en önemli kaynakları, İslâm hukukunun metodolojisi çerçevesinde devleti ve siyasî yapılanmaları yorumlayan eserler oluşturmaktadır. "el-Ahkâmü's-sultâniyye" ve "es-Siyâsetü's-şer'iyye" gibi isimler altında toplanan bu eserlerde devlet anlayışı, siyasî gerçekliğin İslâm hukuku açısından yorumlanması ve yönlendirilmesi şeklinde ortaya konmuştur. Mâverî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'si bu türün en tipik örneğidir. Müellif bu eserde bir yandan Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir siyaset teorisi geliştirmeye çalışırken öte yandan İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş müesseseleri İslâmî prensipler ışığında yeniden yorumlamaya ve ahlâkî denetim altına almaya gayret sarfetmektedir. Bu eserlerde ortaya konan devlet anlayışı ve yapısında hukukun belirleyici rolü ağırlık taşımaktadır. Varılan her hüküm ve her sonuç İslâm hukuku çerçevesinde delillendirilmeye çalışılmış, teori bu temel prensip üzerine inşa edilmiştir. İmâmet müessesesinin şeriatın bir gereği olduğu fikri hukuk-devlet ilişkisini açık bir surette ortaya koymaktadır (bk. İMÂMET). Hukukun hayata geçirilmesi için devletin varlığı kaçınılmaz bir zo-

runluluktur. Mâverî'nin, daha eserinin ilk satırlarında bu konuda Mu'tezile âlimi Ebû Bekir el-Esâm hariç bütün ümmetin icmainın varlığını vurgulaması bu ilişkinin yansımasıdır. Mâverî eserin ilerleyen sayfalarında devletin işleyiş şartlarını ve yapısını bu temel üzerine ve İslâm hukuk usulü çerçevesinde tesbit etmektedir. İbn Teymiyye de *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı eserinde devletin hukukî gerekliliğini velâyet kavramı ile toplumun diğer idareci kesimine ve kamuya yaymaktadır. Bu kavramla devlet, Kur'an-ı Kerim'in emaneti ehline teslim etme prensibine dayanmak zorundadır. Bu noktada ahlâkî idealizm ile siyasî gerçekliğin kesiştiği bir siyasî kültür ve mesuliyet alanı oluşmaktadır. Böylece devlet anlayış ve yapısı felsefe geleneğinin aksine (aş. bk.), var olan siyasî gerçeklikten bağımsız ideal bir tasavvur değil gerçeğe aksettirilmesi gereken hukukî bir zorunluluktur. Fakat bu zorunluluk katı yapılara dayalı bir siyasî gerçekliği beraberinde getirmez. Aksine yapıların ahlâkî ve hukukî idealleri yaşatmak için var olduğu esas kabul edilir. Bu eserleri, Avrupa'da millî devletlerin müesseseleştiği XIX. yüzyılda yaygınlaşan ve devleti katı formel-legal çerçeveler içinde inceleyen eserlerden ayıran husus da bu özelliktir. Bazan siyasî gerçekliğin hukukî idealizmi gölgelediği meşrûlaştırmalar söz konusu ise de bu durum bu tür eserlerin usule dair özelliği olmaktan çok uzaktır ve fer'î hükümler şeklindedir. Söz konusu eserlerde devlet temel müesseseleriyle tanımlanıp belli bir hukukî yaklaşım içinde ele alınmakta ve adı geçen her müessese hukukun öngördüğü ahlâkî prensiplerle yorumlanmaktadır.

b) **Kelâmda.** Kelâm ilmi çerçevesinde imâmet meselesi üzerinde odaklaşan tartışmalar İslâm siyasî düşünce geleneğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Fakat bu tartışmalar bir devlet modeli ve yaygın bir devlet anlayışı oluşturmaktan çok akîde ile siyasî liderlik arasında teorik bir ilişki kurmaya yöneliktir. Klasik dönemde imâmet bahsinin ilahiyât ve tabîyyât konuları ile birlikte ele alınmış olması bu yüzdendir. İmâmet veya hilâfet başlığı altında ele alınan tartışma konuları, özellikle Hulefâ-yi Râşidîn dönemini kapsayan İslâm riyaset tarihinin belli bir açıdan temellendirilmesi, yorumlanması ve meşrûlaştırılmasına yöneliktir. Söz konusu tartışmaların yönlendirici fikri ise devlet başkanının se-

çimle mi yoksa nasla mı belirleneceğidir. Şîa'nın nasla belirleme şeklindeki telakkisi, Hz. Ali'yi öteki sahâbî topluluğu aleyhine yücelten ve devlet başkanlığını yalnızca onun nesline inhisar ettiren telakki ile birleştirilmiş ve ortaya diğer üç halifenin iktidarını meşruiyet açısından sorgulayan bir imâmet doktrini çıkmıştır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâm geleneğinde imâmete dair görüşlerin Şîa doktrininin temel iddialarına karşı geliştirilmesi bundan dolayıdır.

Eş'arî, dört halifenin iktidara geliş sırasıyla onların efdaliyeti arasında paralellik görmüş, müslümanların toplu biatını siyasî meşruiyetin temeli saymış ve sahâbîler arasındaki siyasî münakaşaları tabii icihad farklılıklarına dayandırmıştır (*el-İbâne*, s. 251-261). Aynı geleneğe bağlı Bâkîllânî, siyasî otoritenin ya nas veya seçim yoluyla temellendirilebileceğini, ortada delâleti apaçık mütevâtir bir nas bulunmadığına göre "akd"ın seçimden başka bir temeli olamayacağını ve erdemli müslümanlar topluluğundan oluşan ehlü'l-hal' ve'l-akdin bu seçimi üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Onun ele aldığı diğer konular arasında devlet başkanında bulunması gereken vasıflar, devlet başkanının iktidardan hangi durumlarda düşürüleceği veya kendisine itaatin hangi şartlarda farz olmaktan çıkacağı gibi hususlar da yer almaktadır (*et-Temhid*, s. 164-239). Fahred-din er-Râzî ise bu ve benzeri konulara ilâve olarak devlet başkanının gerekliliği meselesinin naklî ve akfî temellerini tartışmış ve Ehl-i sünnet'e aykırı yaklaşımları reddetmiştir (*el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, II, 255-320). Bu tartışma konularını Mu'tezilî perspektiften inceleyen Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı hacimli eserinin imâmete ayrılan cildi de (XX/ 1) kelâmada siyasî otoritenin temellendirilişi konusunda sistematik bir örnek teşkil etmektedir. Şîa kelâmında ise bu konudaki literatür hayli geniştir. Bunlar arasında, İbn Teymiyye'nin *Minhâcû's-sünne* adıyla önemli bir reddiye yazdığı, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye ait *Minhâcû'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme* tipik bir misal olarak zikredilebilir. Bu ve benzeri Şîî eserlerdeki ana fikre göre Allah adalet, hikmet ve lutfu gereği resulünden sonra nebevî fonksiyonları yerine getirecek devlet başkanlarını nasla belirlemiş olmalıdır. Zira imâmet, insanların seçimine bırakılmayacak ka-

dar önemli bir husus olup nas yoluyla tayin Allah'ın üzerine vâciptir. Bundan dolayı siyasî otorite, nasla belirlendiği ileri sürülen Hz. Ali'nin nesliyle devam etmelidir. Bu farklı görüş ve tartışmalar, siyasî otoritenin temellendirilmesi konusundaki teorik birikime önemli katkılarda bulunmuştur.

c) İslâm Felsefesinde. İslâm felsefe ekolü içinde devlet, siyasî-tarihî bir gerçeklik olmaktan çok felsefî-teorik sistemin bir parçası veya uzantısıdır. Dolayısıyla felsefenin devletle ilgili temel meselesi, devleti felsefî bir ideal olarak tanımlamak ve bu ideal devleti eksik ve bâtıl devlet türlerinden ayırt edebilmektir. Bu ideal devletin siyasî-tarihî bir gerçeklik haline dönüşebilmesi ya da siyasî gerçeklik olarak varlıklarını sürdüren devletlerin düzeltilmesi öncelikli bir hedef değildir. Bu dönüşüm, ideal devletin ve bu devleti oluşturan bilgi temelinin devleti oluşturan fertler tarafından özümsemiği oranda gerçekleşebilecektir. İlk özgün ifadesini Fârâbî'de bulan bu devlet anlayışı İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarınca sistemli bir felsefî çerçeveye oturtulmuştur. Bu düşünürler için devletin felsefî tutarlılık ve bütünlük içinde anlaşılması gerekir. Fârâbî'nin *Ârâ'ü ehlî'l-medineti'l-fâzıla* adlı eserinde kozmolojik-ontolojik düzen, biyolojik düzen ve ideal devlet arasında kurduğu analogik ilişki bu anlayışın teorik bir yansımasıdır. Değişik düzlemlerde ortaya konan organik düzen anlayışı ve saadet tanımlaması ideal devletin kaçınılmaz unsurlarıdır. Bu ideal devleti oluşturan fertler ortak bir ruh teşkil ederler ve devlet başkanı (er-reisü'l-evvel) taşıdığı bilgi ve ahlâk nitelikleriyle bu ortak ruhun canlı örneğini oluşturur. Bu noktada gerek Fârâbî'nin anılan eserinde gerekse İbn Bâcce'nin *Tedbirü'l-mütevahhid*'inde Eflâtuncu etkinin ve şehir devleti varsayımlarının etkisi söz konusu ise de bu birikimin birçok konuda İslâmî devlet telakkisi açısından yeniden yorumlandığı da bir gerçektir. Fârâbî'nin teklif ettiği siyasî birlik şehir devletin çok ötesinde, hatta mutlakiyetçi ya da millî birliklerin de ötesinde bir yapıdır. Bu tür bir anlayışa eski Yunan'da rastlamak mümkün değildir. Öte yandan kavramlaştırma ve sınıflandırma çerçevesinde de İslâmî düşünce geleneğinin yönlendirici etkisi açıktır. Fârâbî'nin eksik ve bâtıl devlet sınıflamalarından kullandığı "câhiliye devleti", "dalâlet

devleti", "fâsık devlet" gibi kavram ve tanımlamalar Kur'an'a ait kavramların etkilerini aksettirmektedir. İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un *Devlet* adlı eserine yazdığı şerh de bu konuda ilginç misaller ve ipuçları sağlamaktadır.

d) Siyasetnâme Geleneği. En tipik örneğini Nizâmülmülk'te bulan bu gelenek, devlete yaklaşım itibarıyla felsefe ve hukuk ekollerinden ciddi farklılıklarla ayrılır. Devlet bu eserlerde müessese olarak tarihî bir tecrübeler birikiminin ürünüdür. Bu müesseseyi ayakta tutan ve başında bulunan idarecileri başarılı kılan prensipler tarihî tecrübenin anlaşılması ile ortaya konulabilir. Bu prensipler tarih içinde uygulanmış oldukları için felsefe ekolünün yaklaşımının aksine son derece gerçekçi bir tarzda ele alınmaktadır. Devletin sultanla özdeşleştiği alanlarda bu gerçekçilik bazan pragmatizme doğru yönelebilmektedir. Fakat bu pragmatizm, Makavel'in sonradan benzer bir metotla kaleme aldığı ahlâkî kayıtsızlık prensibinden tamamıyla farklıdır. Aksine gerek Nizâmülmülk'te gerekse onu takip eden Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin *Nehcü's-sülûk fi siyaseti'l-mülûk*'ü ve benzeri eserlerde bütün prensipler ve tavsiyeler ahlâkî bir çerçeveye dayandırılmıştır. Aslında İslâm düşünce tarihinde ahlâktan mutlak anlamda bağımsız bir alan olarak sekülerize edilmiş bir siyasî düşünce birikiminden bahsetmek imkânsızdır. Bu eserlerde söz konusu olan pragmatizm uygulanabilirlik ve esneklik anlamındadır. Varılan sonuçlar fikhî bir hüküm kesinliğinde değil bir tavsiye ve nasihat mahiyetindedir. Fıkıh usulünün benzeri yerleşik ve sistematik bir metoda dayanmaması bu özelliğin önemli bir sebebi olarak kabul edilebilir. Yine de her prensip öncelikle Kur'an, hadis ve İslâm tarihi içindeki örneklerden hareketle delillendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada hukuk ekolü ile olan temel farklılık, aynı zamanda bu eserlerdeki devlet anlayışını da aksettirmektedir. Mâverîdî ve İbn Teymiyye gibi fakihlerin aksine Nizâmülmülk bir siyaset adımı olarak belirlediği prensiplerin doğruluğunu gösterebilmek için İslâm öncesi tarihî kaynaklara da başvurmuştur. Özellikle İran devlet geleneğinden verilen örnekler, devlet olgusunun bu eserlerde hukukî idealizmin ötesinde objektif tarihî gelenek ve tecrübeler birikimine dayanan bir müessese olarak idrak edildiğini göstermektedir.

e) **Tarihî-Sosyolojik Yaklaşım.** İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'sinde en özgün ifadesini bulan bu yaklaşıma göre devlet (mülk), insanoğluna mutlak anlamda gerekli olan tabii bir müessesedir. Bu sadece hukukun uygulanması anlamında bir gereklilik değil tarihî bir zorunluluktur. Bu tarihî zorunluluğun temelinde, insanoğlunun medenî, başka bir deyişle siyasî bir varlık (el-medenî bi't-tab') olmasından kaynaklanan sosyal örgütlenmenin insanoğlunun varlığını sürdürmesini için asgarî bir şart olması yatmaktadır. Fizikî ihtiyaçlar ve sosyal zaruretlere bu örgütlenmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Böylece devlet, tarihin ilk dönemlerinden itibaren sosyal hayatın zaruri bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Önce yiyecek ihtiyacı ve neslin devam ettirilmesi fonksiyonları için sosyalleşme sürecine giren insanoğlu daha sonra vahşi çevreye ve hayvanlara karşı dayanışmasını artırmış, mülkiyetin ortaya çıkışı ile birlikte doğan iş bölümü ve hukukî zaruretlere sebebiyle devlet düzeyine geçmiştir. Bu tür bir tahlil çerçevesi içinde devlet olmaksızın sosyal hayatın, sosyal hayat olmaksızın insanın varlığının sürdürülmesi mümkün değildir.

Bu çerçevede devlet ne tarih ötesi bir ideal, ne sadece hukukî ideallerin hayata geçirilmesi için bir araç, ne de tarihî tecrübenin getirdiği prensipler ışığında etkin kılınabilecek bir müessesedir. Belki bütün bunları değişik düzlemlerde kapsayan, fakat öncelikle tarih içinde ortaya çıkmış tabii bir siyasî sistemdir. Bu tabiilik, İbn Haldûn'un devrî tarih anlayışı ile daha da tutarlı bir anlam kazanmaktadır. İbn Haldûn'un tarihî tabiilik düşüncesini, Batı siyasî düşünce tarihi içindeki benzerleri sayılabilecek olan tarihselcilikten (historicism) ayıran temel unsur, eserin bütün bu tarihî tahlillere rağmen fıkıh usulü çerçevesinde kalmasıdır. Bu açıdan *Muḳaddime*, devleti tabii bir tarihî müessese olarak algılayan sosyolojik yöntemle devletin düzenlenmesini inceleyen bölümlerde hüküm verirken kullanılan fıkıh usulünün ilginç ve orijinal bir sentezini yansıtmaktadır. Öte yandan devletin tarihî oluşumunu ele alırken geliştirdiği devrî tarih anlayışı, modern ilerlemeci tarih yorumlarından ve bu yorumların beraberinde getirdiği devlet anlayışından tamamiyle farklıdır.

f) **Yeni Devlet Anlayışları.** Batı medeniyetiyle karşılaşma ve hesaplaşma süre-

ci, müslüman düşünürlerde yeni devlet anlayışlarının ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu dönemde temel siyasî mesele, devlet yapısının oluşmasında siyasî katılımın etkin bir tarzda artırılmasını sağlayacak müesseselerin oluşması ve temel İslâmî kaynaklar açısından yorumlanması olmuştur. İslâmî siyasî ideallerle modern siyasî mekanizmalar arasındaki uyum bu dönemin en öncelikli gündemini oluşturmuştur. Muhammed İkbal'in, İslâm hukukunun temel kaynaklarından olan icmaa getirdiği yeni yorumla onu modern dünyaya yükselen cumhuriyetçi ruhun yegâne mümkün formu olarak görmesi (*The Reconstruction of Religious*, s. 164), Nâmık Kemal'in şûra prensibiyle Osmanlı meşrutiyeti arasında kurduğu bağlantı, Reşid Rızâ'nın şûrayı, siyasî hayattaki katılımın ve kolektifliğin en önemli şartı olarak görmesi (*el-Hilâfe*, s. 21), Mevdûdî'nin partililik bölünmesinin yansımadığı İslâm meclisi ideali (*Political Theory of Islam*, s. 43) bazan birbirinden farklı sonuçlara ulaşan, fakat genelde çıkış noktalarında aynıleşen arayışların farklı tezahürleridir. Bu arayışlar sömürgeci dönemden sonra yeni bir safhaya girmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda müslüman toplumlar süratle bağımsızlıklarını kazanmışlar ve kendi devletlerini oluşturma çabasına girmişlerdir. Yeni devletlerin ortaya çıkışı bu devletlerin kimliği, tanımlanması ve idare şekli gibi meseleleri de beraberinde getirmiştir. Millet-devlet örgütlenmesine dayalı yeni devlet yapılanması, İslâm dünyasında din-devlet ilişkisi hususunda yeni ve çetin bir tartışma dönemini açmıştır. Hilâfetin ilgasını takip eden yıllarda İslâm dininin devlet hayatından tamamiyle uzak tutulması gerektiğini savunan Ali Abdür-râzık gibi düşünürlerin karşısında yeni devletlerin kimliklerinin İslâmî esaslara göre tanımlanmasını öngören devlet anlayışları geliştirilmiştir. İslâmî devlet kavramı bu tartışmanın bir ürünü olup hilâfetin kaldırılmasının doğurduğu boşluğu doldurmaya yönelik bir çabadır. Bu yeni kavrama öncülük eden Mevdûdî ve Seyyid Kutub gibi düşünürler, bir yarıdan halkın değil Hakk'ın hâkimiyeti fikrine dayalı bir siyasî anlayış geliştirirken diğer taraftan icmâ, şûra, biat gibi İslâmî prensiplerin çağdaş siyasî katılım mekanizmalarının bütününe alternatif olabilecek bir devlet anlayış ve yapılanmasını sağlayabileceğini savunmuşlardır. Bu anlamda İslâmî devlet fikri İslâm inanç

bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Lisânü'l-‘Arab, "dvl" md., XI, 252-254; Wensinck, *Mu‘cem*, "dvl" md.; Taberî, *Târth* (Ebû'l-Fazl), VII, 469; Eş'arî, *el-İbâne* (Fevkiyye), s. 251-261; Fârâbî, *Ârâ‘ü ehli'l-medineti'l-fâzıla*, Beyrut 1985, s. 37-60, 87-107, 120-137; Bakkilânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 164-239; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/1, tür.yer.; Mâverîdî, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1973, s. 1-12; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen); tür.yer.; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille* (Salame), II, 828-848; Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Nehcû's-sülâk ft siyâseti'l-mülâk*, İstanbul 1974; İbn Rüşd, *Commentary of Plato's Republic* (trc. E. I. J. Rosenthal), Cambridge 1966, s. 174, 240, 260; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba‘ın ft uşûl'd-dîn*, Kahire 1986, II, 255-320; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme ft ma‘rifeti'l-imâme* (İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* [nşr. M. Reşad Sâlim], Kahire 1382/1962 içinde), I, 77-202; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer‘iyye*, Beyrut 1988, tür.yer.; Zehebi, *Târthü'l-İslâm*, Kahire 1367, V, 37, 200; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, III, 1295; A. Barker, *National Character and the Factors in Its Formation*, London 1927, s. 120; M. İqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, s. 164; Mawdûdî, *Political Theory of Islam*, Delhi 1964, s. 43; Ali Abdür-râzık, *el-İslâm ve uşûlü'l-hüküm*, Beyrut 1966, s. 40-46; İstiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State*, London 1971; Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahor 1987, s. 80-145; Reşid Rızâ, *el-Hilâfe*, Kahire 1988, s. 21; G. W. H. Hegel, *Philosophie Des Rechts, Werke* (ed. E. Moldenhauer — K. M. Michel), Suhrkamp 1971, VII, 400-402; Hâşim Yahyâ el-Mellâh, "Neş‘e ve tetâvvürü mefhûmî'd-devle fi'l-fikri'l-İslâmî", *Âdâbü'r-râfideyn*, IV, Musul 1972, s. 51-55; F. Rosenthal, "Dawla", *El‘2* (İng.), II, 177.



AHMET DAVUTOĞLU

DEVLET ANA

Kemal Tahir'in
(ö. 1973)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu
anlatan romanı.

Tezli bir tarihî roman hüviyetindeki eserin adı, romanın kahramanlarından olan ve romanda Bacı Bey adıyla geçen Devlet Hatun'dan gelmektedir. Eser Ertuğrul Gazî'nin, Osman ve Orhan beylerinin, çökmekte olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin Bitinya ucunda "kerîm devlet" anlayışı çerçevesinde küçük bir aşiretten yeni bir devleti nasıl kurduklarının hikâyesidir. Devlet Hatun, Rum (Anadolu) bacılarının başına geçtikten sonra Bacı Bey olmuş, Osmanlılar'ın Derin Geçit'i aşmalarında bütün gücünü kullanmıştır. Roman "Kancık Vuruş", "Uyandırılan Işık", "Dost Çelmesi", "Fal", "Derin Geçit" ve