

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABBASİ DEVLETİ DÖNEMİNDE İSLAM
SİYASET TEORİSİ: GELENEKSEL TOPLUM,
MÜSLÜMANLAR VE HALİFE (VIII.-XIII.
YÜZYIL)

Furkan ALAN

2501151567

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Ateş USLU

İSTANBUL – 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : FURKAN ALAN Numarası : 2501151567

Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER (SİYASAL) YÜKSEK LİSANS Danışmanı : DOÇ. DR. ATEŞ USLU

Tez Savunma Tarihi : 19.12.2018 Saati : 14:30

Tez Başlığı : " ABBASİ DEVLETİ DÖNEMİNDE İSLAM SİYASET TEORİSİ: GELENEKSEL TOPLUM, MÜSLÜMANLAR VE HALİFE (VIII.- XIII. YÜZYIL) "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		KABUL
2- DOÇ. DR. MEHMET ARISAN		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜY. FİLİZ KATMAN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜY. ARMAĞAN GÖZKAMAN		
2- DR. ÖĞR. ÜY. YUSUF DOĞAN ÇETİNKAYA		

ÖZ

ABBASİ DEVLETİ DÖNEMİNDE İSLAM SİYASET TEORİSİ: GELENEKSEL TOPLUM, MÜSLÜMANLAR VE HALİFE (VIII.-XIII. YÜZYIL)

FURKAN ALAN

Tez çalışmamızda, Abbasi Devleti'nin kuruluşundan on ikinci yüzyılın başına kadar olan dönem içerisindeki siyasal tartışmaları incelemeye çalıştık. Bu çalışmamıza, siyasal üzerine görüş beyan eden felsefe ve Şia literatürü dahil edilmemiştir. Çalışmamızın temel kaynaklarını, o döneme ait fıkıh, tarih ve siyasetname eserleri oluşturmuştur.

Tez içerisinde, döneme ait literatürün daha iyi anlaşılabilmesi adına, Marx'ın tezleri ve Hristiyanlık düşüncesi ile kıyasa başvuruldu. Ayrıca, literatür içerisinde sık kullanılan kavramları, tezin girişinde örnekler ile tanımlamaya çalıştık. İlk bölümümüzde geleneksel toplum, adalet dairesi gibi konular üzerine teorik, ikinci bölümümüzde Abbasi Devleti ile Sasani ve Bizans Devletlerinin ilişkileri üzerine pratik ve son olarak üçüncü bölümümüzde ise literatürdeki siyasal tartışmalara odaklanarak teorik ve pratik açıklamalarda bulunduk.

Bu tezin amacı, bahsedilen döneme ait literatürün siyasala dair tartışmalarını incelemek ve İbn-i Mukaffa'dan (ö. 759) et- Turtuşî'ye (ö. 1126) kadar geçen süre içerisinde, literatürün dönüşümünü ve sürekliliğini ortaya koyabilmektir. Bununla birlikte, modern toplum öncesi, geleneksel bir toplum yapısı olarak Abbasi Devleti'nin, klasik imparatorluk biçimine dönüşüm sinyallerine işaret etmek ve bunun literatür içerisindeki etkisini göstermeye çalışmaktır.

Anlaşılmıştır ki, İslam dininin siyasal pratikler ile ilgili kesin hükümlere sahip olmaması ve böylece düşünürlerin siyasal konuları içtihadı bağli meseleler olarak görmesi; literatürün Bizans, Sasani ve Arapların siyasal pratikleri ile uzlaşmasını kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte düşünürlerle ait bir takım görüşlerin, literatürün

genel çizgisinden saptığı tespit edilmiştir. Ayrıca güç odaklı iktidar anlayışının literatür içerisinde yaygınlaştığı anlaşılmıştır. Son olarak, Abbasi Devleti'nin siyasal ve dini yetkileri İslam geleneğine bağlı kalarak temsil ettiği fakat Sasani ve Bizans örneklerinde görülen “Tanrı-Kral” tipine özgü “ruhani otoriteye” genel anlamda sahip olmadığı gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel toplum, Siyasal Teoloji, İki Kılıç Teorisi, Adalet Dairesi, Devlet (Halife), Tanrı-Kral, Ruhani Otorite.



ABSTRACT

ISLAMIC POLITICAL THEORY IN THE PERIOD OF ABBASID STATE: TRADITIONAL SOCIETY, MUSLIMS AND CALIPH (VIII.-XIII. CENTURY)

FURKAN ALAN

In our thesis, we tried to examine the political debates within the period from the establishment of the Abbasid Empire until the beginning of the twelfth century. In this study, we did not include philosophy and Shia literature expressing opinions on politics. The main sources of our study are the works of jurisprudence, history and book of government.

In the thesis, in order to understand the literature of the period better, we applied to the thesis with Marx's theses and the idea of Christianity. In addition, we tried to define the concepts frequently used in the literature with examples in the introduction of the thesis. In our first section, we made theoretical explanations on issues such as traditional society and “circle of justice.” In the second section, we made practical statements on the relations between the Abbasid and Sasanian and Byzantium. Finally, in the third section, we made theoretical and practical explanations by focusing on the political discussion in the literature.

The aim of this thesis is to examine the discussions of the literature on the political period and to reveal the continuity and transformation of the literature in the period from İbn-i Mukaffa to et-Turtuşı. Besides, it is to point to the signals of the Abbasid State's transformation into a classical empire as a pre-modern society and try to show its effect in the literature.

It is understood that the religion of Islam does not have definitive provisions on political practices, and so thinkers consider political issues as jurisprudence issues; it facilitated the reconciliation of the literature with the political practices of the Byzantine, Sassanid and Arabs. Moreover it has been determined that some opinions

of thinkers deviate from the general line of literature. Also it is understood that power-oriented on government has become widespread in literature. Finally, it has been shown that the Abbasid State represents political and religious powers by adhering to the Islamic tradition, but does not generally have “spiritual authority” specific to the God-King type seen in the Sassanid and Byzantine examples.

Keywords: Traditional Society, Political Theology, Two Sword Theory, Circle of Justice, God-King, Sprituel Authority.



ÖNSÖZ

Genel olarak İslam tarihine duyduğum merakın ve ilginin sonucunda ortaya çıkan bu çalışma, Abbasi Devleti dönemindeki İslam siyasal tartışmalarını farklı bir bakış açısıyla ele almayı kendine hedef edinmiştir. Tezin ortaya çıkabilmesi amacıyla yapılan çalışmalar, elbette en başta şahsımın konu hakkındaki vukufiyetimi derinleştirmiştir. Umarım, elde ettiğim bilgileri layıkıyla paylaşabilir ve tezin hedefi itibariyle okuyucunun takdirini hak ederim.

Tezle ilgili çalışmalarım sırasında ilgi ve alakasını benden esirgemeyen başta danışmanım değerli Ateş Uslu olmak üzere, kıymetli hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Elbette bir özel teşekkür de, sevgili ailem içindir...

İSTANBUL, 2018

FURKAN ALAN

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL TEORİ VE PRATİK

1.1. Siyaset Teorisi	5
1.2. İslam Siyasal Literatürü.....	8
1.2.1. Literatür	8
1.2.2. Siyasal Kavramlar	10
1.3. Geleneksel Toplumlarda Siyasal Yapı.....	19
1.4. Adalet Dairesi.....	32
1.5. Papa I. Gelasius'un Mektubu ve İslam'ın Siyasal Algısı	37

İKİNCİ BÖLÜM

ABBASİ DEVLETİ ÇAĞINA TARİHSEL BAKIŞ

2.1. Kuruluş ve Sasani Etkisi.....	43
2.2. Halifenin İktidarının Sembolleri	50
2.3. Ulema.....	54
2.4. Halifeliğin Dönüşümü.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABBASİ DEVLETİ DÖNEMİNDE SİYASET TEORİSİ ÜZERİNE MÜLAZAHALAR

3.1. İnsan ve Toplum Algısı	65
3.2. Devletin Meşruiyeti	73
3.3. Devlet/Hilafet Anlayışı.....	79
3.4. Halifenin Nitelikleri	85
3.5. Halifenin Seçilmesi.....	90
3.6. İtaat ve Muhalefet	95
SONUÇ: DEĞERLENDİRME	104
KAYNAKÇA	109

GİRİŞ

Tarihin bir döneminde, siyasal bir konu hakkında çalışma yapmak, veri bazlı bir araştırmanın ötesine geçerek, sosyo-ekonomik bağları yani tarihsel verilerin neşet ettiği ortamın kritik edilmesini gerektirir. Bir zaman diliminde ortaya çıkmış kavramların ve teorilerin, bağlamsal olarak var olan siyasal, ekonomik ilişkiler ve genel kabullerden soyut olmadığı artık genel bir kabuldür. Bağlamdaki genel kabulleri, “dünya görüşü” kavramıyla da ifade edebiliriz. Dolayısıyla, dünya görüşü, var olan pratik uygulamalar, kavram sistematigi, teori, düşünce gibi faaliyetler birbirinden bağımsız değildir.¹

Bu tez Abbasi devletinin kuruluş (750) ile on ikinci yüzyılın başına kadar olan dönemi ve İbn-i Mukaffa’dan (ö. 759) et-Turtuşi’ye (ö. 1126) kadar, bu dönemde yaşayan düşünürlerin siyasal tartışmalarını incelemeyi hedeflemektedir. Tezin kapsamına, felsefe ve Şia düşünürlerinin siyasal üzerine olan tartışmaları dahil edilmemiştir. Tez, dönem içerisinde yazılmış olan fıkıh, tarih ve siyasetname eserlerinin incelenmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bahsedilen dönem hakkındaki yorumları itibari ile eş- Şehristani (ö. 1153), et- Taftazani (ö. 1390), İbn Haldun (ö. 1406) gibi düşünürler ve modern çalışmalar dikkate alınmıştır. Tez içerisinde sıklıkla kullandığımız “literatür”, “düşünürler”, “fakihler” gibi ifadeler, Şia ve felsefe literatürünü kapsamayacak şekilde, bu dönem içerisindeki kişilere ve yazılan külliyata dayanmaktadır.

İslam dini, paradigma olarak ferdi ve toplumsal hayatı bütüncül bir anlamda ele almış, iktisat, din, siyaset gibi kategorileri birbirinden ayırmamıştır. Bu bağlamda, sultanlık çağı öncesi dönem için ulema ile halife, din ile devlet arasında bir ayırım olduğunu iddia eden argümanlar hususunda dikkatli olmak gerekmektedir. Zira bize göre bu konuda yeterli delil olmamakla birlikte, İslam’daki bütünlük paradigması,

¹ Diğer taraftan, yaygın bir dünya görüşü olduğunu kabul etmek de hatalı olacaktır. Geleneksel toplumlarda tek ve yaygın bir dünya görüşü anlayışının anlamsız olduğu ve bunun gerçekleştirilebilmesi için teknik araçlara sahip olunmadığı belirtilmiştir. Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, Hil Yayınları, 2013, s. 85.

politik olan ile dini olan arasındaki ayrımı bulanıklaştırmıştır. Bu durum aynı zamanda, her politik söylemin, aynı zamanda dini bir söylem olduğuna işaret eder. Bu haliyle dini ortodoksinin yanında veya karşısında bir tutum almış olacaktır.² Böylece politik söylem, dini anlamda “sapık” olmanıza neden olabilecek bir tehdidi içerisinde barındırır.³

İslam siyaset düşüncesi, dini metinleri yorumlamak ve çağla ilişkini kurmak gibi ilmi bilgi ve beceriye sahip fıkıhçıların eserlerinde ilgili bölümlerde yer alır. Ayrıca *Ahkamü's-Sultaniyye* gibi spesifik çalışmalar da mevcuttur. Bu eserler genel olarak, İslam hukukunun pratik siyasal meselelerini, İslami normlara bağlı olarak yorumlamayı ve yönlendirmeyi hedeflemektedir.

İslam siyasal tarihinde, fıkıh literatüründen farklı olarak bir de siyasetname literatürü mevcuttur. Siyasetnameler geleneksel imparatorluk sistemlerinde kullanılan ama İslam dünyasına tevarüs etmiş, genellikle pratik siyasetin içerisinden kişilerin, halifeyi idari maslahatlar adına yönlendirmek için hazırladığı programlardan oluşmaktadır. Fıkıh literatürünün sahip olduğu din ilmiyle bütüncül bir teorik tartışma zemininin aksine, siyasetnameler, yönetsel pratik tecrübelerin aktarımını amaçlamışlardır.

Fıkıh literatüründe (Şia'nın dahil edilmediğini hatırlatalım) siyasal konular genel olarak “*itikadi*” değil; “*içtihadî*” meseleler olarak görülmüştür. Bununla kastedilen şudur: İslam dini siyasal konular hakkında kesin hükümler içermemektedir. Bununla birlikte, peygamberden de “*Kureyşlilik*” dışında kesin bir hüküm nakledilmiş değildir.⁴ Dolayısıyla siyaseten doğru olanın bulunması, dini metinlerin yorumlanmasına, geçmiş milletlerin tecrübesine ve esasen var olan mekanizmanın

² Watt İslam tarihinde ortodoksinin varlığının ortaya çıkmadığını savunur: “*İslami çerçevede ortodoks sözcüğünün yeri yoktur. İslam'ın neyin doğru öğreti olduğunu otoriter biçimde ilan eden Hristiyan kilisenin evrensel konseyleri ile karşılaştırılabilir türden herhangi bir mekanizması olmamıştır.*” Hamid Dabaşı, **İslam'da Otorite**, Çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 117.

³ A.e., s. 35.

⁴ Örneğin Cüveyni, hilafet/devlet hakkındaki teorik tartışmaların meşruiyetini icmardan aldığını vurgulamıştır. Cüveyni, **Kitabü'l-İrşad**, , Çev. Adnan Bülent Baloglu, v.d., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2016, s. 349.

sürdürülmesine göre belirlenmekteydi.⁵ Düşünürler siyasal meselelerde, dinin kesin naslarına aykırı olmamak şartı ile toplumsal bir kargaşanın çıkmamasını temel ölçüt olarak alıp, halkın maslahatlarını öncelemişlerdir. Düşünürler için aslolan İslami hükümlerin uygulanması olmuş, bunun dışındaki içtihadî konularda var olan ile bir çatışma veya uzlaşma ilişkisi içerisinde olmuşlardır.

Abbasi Devleti özellikle onuncu yüzyıl ile birlikte, siyasî gücünü yerel hanedanlar, valiler ve komutanlar ile paylaşmak zorunda kaldığı, yani egemenliğini kaybetmeye başladığı bir döneme girmişti. Halifelik makamının siyaseten gerilemeye başlaması, mevcut siyasal pratikler ile geleneksel hukuk doktrinleri arasında uyumsuzluğa neden olmuştu. Başka bir problem ise, Abbasi Devleti, Sasani ve Bizans coğrafyasında hakimiyet kurmuştu. Çeşitli yollar ile bu imparatorlukların siyasal mirasını devralıyordu. Bu bakımından, fetihlerin durmasıyla, geliri tarımdan aldığı vergiye dayalı olan klasik bir geleneksel devlet biçimine dönüşmekteydi. Modern devletin aksine, geleneksel toplumlarda siyasal olan ile ekonomik olan arasında bir ayrım olmaması, İslam dininin de hayatı bütüncül şekilde ele almasıyla örtüşmekteydi.⁶ Diğer yandan, Abbasi hanedanlığı hakim sınıf formuna dönüşerek, egemenliğini yeni tezahürleriyle ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla değişen konjonktür, teori ile pratik arasında uyumsuzluğu ve özellikle hukukçular tarafından aşılması gereken problemleri işaret etmektedir. Buna bağlı olarak, İslam hukukunun ve hukukçularının, sultanlık çağındaki konumunun ne olacağı meselesi, başlı başına bir sorun teşkil edecektir.

Bu bağlamda tezimizin ilk bölümünde, Abbasi dönemindeki İslami siyasal tartışmaların anlaşılması için öncelikle geleneksel devlet modelini incelemeye çalıştık. Böylece İslam dinine ait siyasal bir doktrinmiş gibi algılsa da, geleneksel imparatorluk biçimlerin özgü siyasî iktidara tarzını işaret ettik. Ayrıca Marx'ın altyapı-üst yapı kuramının geleneksel toplumlar için kullanılabilir olup olmadığını tartıştık ve

⁵ Buna karşın Şehristani, ümmet içerisindeki en büyük ihtilafın devlet/hilafet konusunda ortaya çıktığını söylemiştir. Bu ihtilafın temeli ise, devlet başkanının nas ile mi yoksa seçim yoluyla mı başa geleceği mevzuna dayanmaktadır. Devlet başkanının nas ile tayin edildiği görüşü, Şia ekolüne ait bir tezdır. Şehristani, *El Mîlel ve'n Nihal*, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 36

⁶ Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 27.

geleneksel devletlere özgü adalet dairesi formunun, Abbasi Devleti üzerindeki etkisini göstermeye çalıştık. Ardından, İslam dininin siyasal ve iktisadi hayatı bütüncül bir yapıda anlayan doktrinini anlatabilmek için, Hristiyan dünyasından bir mektup ile kıyasa başvurduk. İkinci bölümde ise, İslam devletlerinin coğrafi ve kültürel bakımından gelişim havzası olan Bizans ve Sasani imparatorluklarının İslami Siyasal doktrinler üzerindeki etkisini açıklamaya çalıştık. Bu etki bağlamında iktidar ritüellerinin ve halifenin konumunun dönüşümünü, tarihi bilgilere başvurarak ortaya koymaya gayret ettik. Son bölümde ise, literatürün siyasal tartışmalardaki tavrını ortaya koymaya çalıştık. Bir siyaset teorisi ortaya koymaktan ziyade, tartışmaların pratik sorunlar üzerine yoğunlaştığını özellikle vurgulamaya gayret ettik. Ayrıca literatürde açık şekilde yer alan, “*güç odaklı bir siyaset tasavvurunun*” yaygınlaştığını örneklerle göstermeyi hedefledik.

Bu ana konuların etrafında, tez içerisinde modern literatürün bir takım hatalarına da işaret etmeye çalıştık. Modern ve geleneksel toplum ayırımımız, özellikle modern kavramlar ile Abbasi tarihine yaklaşan düşünürlerin hatasını ortaya koymayı amaçlıyordu.⁷ Buna ilaveten, Sasani etkisinin niteliği konusunda yapılan bazı yorumların hatalarına da değinmeye çalıştık. Bilindiği üzere, modern literatürde Abbasi Devleti’nin tamamen Sasani etkisinde bir hükümdarlık anlayışına sahip olduğu yönünde yaygın bir iddia vardır. Bu iddianın tümüyle doğru olmadığını, “*ruhani otorite*” kavramına başvurarak açıklamaya çalıştık. Son olarak fıkıh ile siyasetname literatürleri arasındaki farkları gösterebilmek, tezimizin bir başka amacını oluşturmaktadır.

⁷ Örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Kazım Güleçyüz (Ed.), **İslam’da Siyaset Düşüncesi**, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995. Lokman Tayyip, **İslam’ın Politik Sistemi**, İstanbul, İlke Yayınları, 2010. Adam Mez, **Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam’ın Rönesansı**, Çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan yayınları, 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASAL TEORİ VE PRATİK

1.1. Siyaset Teorisi

Teori (kuram), “*olgular üzerine anlam yükleyen düşünceler dizisidir.*”⁸ Bakmak anlamında eski Yunanca “*theorein*” fiilinden neşet eden teori kelimesi, olgulara karşı oluşturduğumuz bakış açısı olarak tanımlanabilir.⁹ Başka bir deyişle, teoriler dünyayı algılamak için kullandığımız kavram merceklerimizdir.¹⁰ Teoriler, bilim (bilgi) seviyesine ulaşmamış araştırmaların ve görüşlerin sistematik bir şekilde ortaya konması ile oluşur. Şu halde diyebiliriz ki teoriler, bilinmeyeni bilme isteğinin disipline edilmiş halidir ve konusunu, yöntemini ve bilgi birikimini oluşturduğunda bilimsel bir yapıya sahip olur.¹¹

Bu tanımdan hareketle siyaset teorisi, siyasal olana dair bakış açımızı ifade eder. Diyebiliriz ki siyaset teorisi, siyaset alanında henüz bilimsel niteliğe haiz olmayan görüşler yığındır. Öyleyse, ‘siyasal olan’ nedir, siyasetin konusu ne oluşturur gibi soruları gündemimize almamız gerekmektedir. Siyasal olanın (varlığın) incelenmesi “*siyasal ontoloji*” olarak da ifade edilebilir. Siyasal ontoloji, siyasal varlık olarak insan, toplum ve devleti kendisine konu edinir.¹²

Siyasala ait olan olgu ve düşünceler; birey, toplum ve devlet arasındaki karşılıklı ilişkiler (denge ve çatışma) etrafında ortaya çıkar. Bu denge ve çatışmayı, başka bir deyişle iktidar ilişkilerini incelemek siyaset araştırmacısının uğraş alanıdır.¹³

⁸ Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 15.

⁹ Ateş Uslu, **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017, s. 15.

¹⁰ Berktaş, **a.g.e.**, s. 20.

¹¹ Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 114-115. Bilimsel süreç, “*bilgiye yönlendirici bir dünya görüşünün varlığı, bilgi edinme faaliyetlerinin gelişmesi ve bilim geleneğinin oluşması, ortaya çıkan bilgi birikiminin bir yöntemle bağli olarak düzenlenmesi ve son olarak düzenlenen bilgi kümelerinin adlandırılması*” olarak açıklanmıştır. Alparslan Açıkgenç, **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 27.

¹² Uslu, **a.g.e.**, s. 26.

¹³ Cengiz Çağla, **Siyaset Bilimi**, İstanbul, Bilge Kültür ve Sanat, 2017, s. 38.

Detaylandırmak istersek; insan doğası, sosyal bilinç, iktidar, otorite gibi siyaset alanına ait konular üzerine yapılan sistemli fikir yürütmeleri ve bunların kavramsal bir sistemle tutarlı bir şekilde açıklanması ile siyaset teorisi ortaya çıkmış olur. Siyaset teorisinin siyaset bilimi halini alabilmesi, konu hakkındaki teori yığının ortaya çıkması, siyasal olanın hangi yöntemlerle inceleneceğinin ortaya konması, sistemli bütünlük arz etmesi ve defalarca sınanması ile mümkün olur. Bu bağlamda birey, toplum ve devletin düzenlenmesi, örgütlenmesi ve yönetilmesi gibi mevzular ışığında iktidar, yönetim gibi kavramlar gündeme gelecektir.¹⁴ Yöneten ve yönetilen ilişkisi olarak da ifade edebileceğimiz siyasal teorinin gündemi, toplumu ilgilendiren konulardaki kararların nasıl alındığı, iktidarın nasıl paylaşıldığı gibi sorular etrafında gelişecektir.¹⁵ Bu açıdan baktığımızda, siyasetin çoğunlukla kamusal alan ile ilgili olduğunu söylemiş olmaktadır. Tabii siyaset kimi zaman özel alan ile de yakından ilişki olabilir. Kamusal alan ile özel alanı birbirinden net bir şekilde ayırmak yerine, bu alanlar arasında geçişkenliğin ve karşılıklılığın olduğunu kabul edilmiştir.¹⁶

Siyaset teorisi kavramsal ve tarihsel olarak iki alanda incelenebilir. Bu bağlamda tarihsel alanda siyaset teorilerinin siyasal düşünceler tarihi içerisinde, bir bütün olarak tarihsel gelişmeler ışığında ortaya konduğunu görmekteyiz. Siyaset teorisine kavramsal yaklaşım da ise, siyasal teorilerin kavramsal tutarlılığını incelemek söz konusu olur.¹⁷

Tarihsel ve kavramsal olarak iktidar, iktidar ilişkileri, iktidarla ilişkili kurumlar üzerine yoğunlaşan siyaset bilimi, olgular ve değerler arasında da bir ayrıma tabi tutulmuştur. Değerler bütünü, belirli bir toplumda var olan dünya görüşü ile olguların ise doğrulanabilir-yanlışlanabilir teoriler ile ilişkili olduğu ifade edilebilir.¹⁸ Siyaset bilimine değerler bağlamında yaklaştığımızda; insanın içerisinde yetiştirdiği çağdaki siyasal, sosyolojik ve iktisadi faktörler tarafından etkilenişi ve dahası zihin çerçevesinin (paradigma, dünya görüşü) bu etkilerden bağımsız kalamayacağını

¹⁴ Berktaş, **a.g.e.**, s. 4.

¹⁵ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, Çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 13.

¹⁶ Fatmagül Berktaş, **a.g.e.**, s. 36.

¹⁷ **A.e.**, s. 25.

¹⁸ **A.e.**, s. 13. Uslu, **a.g.e.**, s. 1.

savunabiliriz. Bunun anlamı, insanın zihinsel çerçevesi, bilme isteğinin ortaya çıkmasından itibaren içerisinde yaşadığı ortamdan etkilenmektedir. Yaşanılan çevre yani toplumun düşünsel temelleri, geçmişten o zamana kadar kabul ettiği bilgi yığınlarından veya bilgi geleneklerinden oluşur. İşte bu çok çeşitli etkenlerle şekillenen, toplumca kabullenilmiş bilgi birikimlerine “dünya görüşü” diyebiliriz.¹⁹ Bir toplumun dünya görüşü, geçmişten getirdiği kabulleri ile genel anlamda ortaya çıkar ve bu, durağan bir süreç değil, gelişmeye açık, çok yönlü bir etkileşim sürecine işaret eder.

Siyaset biliminin olgusal yönü ile ilgili olarak da şunları ifade edebiliriz: Siyaset teorisi modern öncesi dönemde bir devlet bilimi olarak görülmekteydi. Modern döneme geldiğimizde, siyaset biliminin siyasal sistem, siyasal süreç, siyasete müdahil olan gruplar ve iktidara yönelik davranışlar gibi konular üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz.²⁰ Siyasal çalışmaların bir bilim olarak ortaya konması, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelmiştir. Bu anlamda ölçülebilir olan, anayasa, parti örgütlenmeleri, baskı grupları, kamuoyu gibi modern kurum ve olguları gündemine almaya başlamıştır.²¹

Bilimsel teori, “şeylerin” davranışlarının bir yasaya bağlı olarak ortaya çıkması ve bu yasanın doğrulanabilir olması gibi iki önemli özelliğe sahiptir. Bu tanıma bağlı kaldığımızda, siyasetin bilimselliğinin kabul edilmesi, dikkat edilirse değerler alanında değil, olgular alanında yaptığı faaliyetler ile mümkün olacağı sonucuna varılacaktır. Dolayısıyla siyasal teorilerin bilimsellik iddia edebilmesi için, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olması bakımından daha somut olan seçimler, meclis, anayasa gibi kurumlarla ilgilenmesi beklenecektir.²² Sosyal bilimlerin her zaman doğa bilimleri gibi doğrulanmaya ve yanlışlanmaya açık olmaması; siyasal tartışmaların ve teorilerin değerler alanına evrilmiş bir siyaset felsefesi ayrımına neden

¹⁹ Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi**, s. 238.

²⁰ Berktaş, **a.g.e.**, s. 28-29. Çağla, **a.g.e.**, s. 39.

²¹ Berktaş, **a.g.e.**, s. 18. Çağla, **a.g.e.**, s. 40.

²² Berktaş, **a.g.e.**, s. 8. Çağla, **a.g.e.**, 41.

olmuştur. Böylece siyaset felsefesinin kavram ve değer gibi normatif konularla ilgilendiği ifade edilmiş olur.²³

Nihai olarak, siyasal tartışmalar ve siyaset teorisi, tarihin özgün şartlarında ve bir çok etkileşim içerisinde ortaya çıkar.²⁴ Bu etkileşimlerin ve özgün şartların, belirli bir zaman dilimdeki bağlamsal faktörler ile, başka bir deyişle toplumsal, siyasal ve iktisadi gelişmeler ile birlikte değerlendirilmesi ve ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla, siyaset teorisine yol açan siyasal tartışmaların, içerisinde beslendikleri kültür havzasından –ki buna dünya görüşü diyebiliriz- kopuk olmadığını söylemiş olmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki, bir teorinin doğru bir şekilde anlaşılması için teorinin hangi sorunu çözmeye odaklandığını incelememiz gerektiği gibi, teorinin etkilendiği dünya görüşünü de ele almamız gerekmektedir. Şu halde, Abbasi Devleti dönemi İslam siyaset teorisini anlayabilmemiz için, tezimizin sınırları içerisinde Abbasi Devleti döneminin tarihsel verilerini ortaya koymalı ve dönem içerisindeki siyasal tartışmaları kritik etmemiz gerekmektedir.

1.2. İslam Siyasal Literatürü

1.2.1. Literatür

On ikinci yüzyılın başına kadar olan Abbasi devleti dönemi siyasal literatürünü fıkıh, siyasetname ve felsefe olmak üzere üç alana ayırabiliriz.²⁵ Siyasetname ve fıkıh literatürünü incelediğimizde, ilk olarak dikkatimizi çeken husus, düşünürlerin hilafet teorilerinin ve siyasal tartışmaların meşruiyet zeminini, tarihsel olarak yaşadığı siyasal

²³ Siyaset teorisi ve Siyaset felsefesine ek olarak; toplum ile kurumlar arasındaki ilişkiyi konu edinen Siyaset sosyolojisini ve din ile dünya ilişkisini inceleyen Siyaset Teolojisini de kavramsal olarak ayırabiliriz. Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi**, İstanbul, Doğan Kitap Yayınları, 2013, s. 18. Uslu, **a.g.e.**, s. 9. Leo Strauss siyasal teolojiyi, ilahi bir vahiyde temellendirilen siyasal öğretilere ilişkin bir araştırma olarak tanımlar. Zerrin Kurtoglu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 52.

²⁴ Uslu, **a.g.e.**, s. 5.

²⁵ Felsefe literatürü, toplumsal pratiklerin ve var olan siyasal realitenin aksine, Antik Yunan eserlerinin etkisinde, ideal yönetim ilkeleri üzerine uzmanlaşmıştır. Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 9, 1994, s. 234-240, s. 239. Hızır Murat Köse, “Siyaset”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 37, 2009, s. 294-299, s. 297. Biz bu çalışmamızda daha öncede belirttiğimiz üzere, felsefe literatürü sınırlarımıza dahil etmedik.

pratiklerinde aramış olduğudur. Literatür içerisinde yapılan tartışmalarda, meşruiyet kaynağı olarak Hz. Muhammed ve ondan sonraki ilk dört halife dönemi referans olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte özellikle siyasetname literatürü, Sasani Devleti tecrübeleri özelinde, çeşitli geçmiş uygarlıklardan örnekleri barındırmaktadır.

İbn Haldun fıkıh olgusunu, dini delillerden hüküm çıkartma çabası olarak tanımlar.²⁶ Bu anlamda Abbasi Devleti dönemindeki siyasal fıkıh literatürü, var olan siyasi pratiklerin, şeri ahkam ile yorumlanmasını ifade etmektedir. *Ahkamü's-Sultaniyye* ismiyle meşhur olmuş bu metinler, siyasal olanı, İslam hukukunun meşru sınırları içerisinde değerlendirmekte ve aynı zamanda toplumsal bağlamda şeriatın sürekliliğini sağlamaktaydı.²⁷ Fıkıh literatürü, devlet, halk ve devletin kurumları gibi konuları gündem ederek, hukuksal olarak bu ilişkilerin niteliğini belirtmekte, aynı zamanda siyasal teoriye dair tartışmaları bize sunmaktadır. Literatür içerisinde anlaşılmaktadır ki, fıkıh içerisinde yapılan tartışmalar, hukukun içtihatlardan kurulu formu nedeniyle, dini anlamda bir “Müslüman-kafir” ayrımını gündeme getirmemekte, bu alanda yapılmış yorum farklılıkları statüsünde değerlendirilmektedir. Buna karşın Kelam literatürü olarak ifade edilen, İslam’ın temel esasları (akide, nas) ile siyasal arasındaki ilişkinin irdelendiği eserlerde, bu tarz bir ayrım söz konusu olur.²⁸ İbn Haldun, kelam literatürünü, akli deliller ile İslam esaslarının açıklandığı saha olarak tanımlar.²⁹ Literatür içerisindeki sık sık rastladığımız Şia düşünürleri ile yapılan siyasal tartışmalar, bu bağlamda değerlendirilmiştir.³⁰

Abbasi Devleti döneminde yaygınlaşan siyasetname literatürü ise, pratik siyaset içerisinde, hükümdarlara öğütler içeren eserleri ifade etmektedir. Siyasetnamelerde idarecilerin başarılı olması için tarihi tecrübelerden hareketle bir takım

²⁶ İbn Haldun, **Mukaddime II**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2007, s. 802.

²⁷ Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 234-240.

²⁸ Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 239. Köse, **a.g.e.**, s. 296.

²⁹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2007, s. 820.

³⁰ Şia taraftarları, siyasi liderliğin tayininde nassın esas alınması gerektiğini ifade etmiş ve verasete dayalı bir devlet teorisi geliştirmişlerdir. Mustafa Öz, “Şia”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 39, 2010, s.111-115. İslam siyasal tarihini Max Weber’in “otorite” kavramı ile okuyan Dabaşı, Şii ekolünün, peygamberin karizmasını daimileştirici bir fonksiyonu olduğunu düşünmektedir. Dabaşı, **a.g.e.**, s. 19-21.

dini ve geleneksel ilkeler tavsiye edilmektedir.³¹ Siyasetnameler İslam literatürüne Sasani kökenli İbn-i Mukaffa'nın "*Kelile ve Dimne*" adlı eseri Arapçaya çevirmesiyle girmiştir.³² Geleneksel imparatorluk yapılarında siyasal tecrübenin korunmasını sağlayan ve hükümdarla "nazik" bir iletişim aracı olan Siyasetnameler, dini referanslara atıf yaptığı gibi, Sasani ve Yunan siyasal hikayelerini de kaynak olarak kullanmaktaydı.³³ Siyasetnameler aynı zamanda, Sasani kültürünün patrimoniyal siyasal adabının İslam toplumuna aktarım aracı olarak da değerlendirilmektedir.³⁴ Siyasetnamelerin fıkıh ve kelam kaynaklarından farklı olarak, çoğunlukla dini ilkelerin pragmatik bir yorumunu benimsemiştir.³⁵ Sonuç olarak siyasetnameler, fıkıh literatürünün aksine siyaset teorisi üzerine değil, daha çok siyaset sanatı üzerine yoğunlaşmıştır.³⁶

1.2.2. Siyasal Kavramlar

Abbasi dönemi literatürüne değindikten sonra, bu bölümde literatür içerisinde sık kullanılan ve siyaset teorisini anlamamıza yardımcı olacak önemli kavramları incelemek istiyoruz. Erken İslam siyasal literatürde, devlet başkanı için ilk kullanılan ifadelerden birisi "*el-emir*" idi³⁷. Emir ifadesi, İslam öncesi ve sonrası dönemde,

³¹ Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", **Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, No. 27, 2009/2, s. 1-19. Davutoğlu, **a.g.e.**, s. 239. Köse, "Siyaset", s. 298.

³² Rosenthal, **Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 99.

³³ *Ahdü Mervan* adlı ilk siyasetnamelerden birisi olarak kabul edilen eserde, fıkıh açısından teorik bir tartışma yapılmaz. Hükümdara, devlet işleri ile ilgili pratik tavsiyelerde bulunulur ve geçmiş milletlerin tecrübesi aktarılır. Ayrıca, kibir ve dindarlık üzerine nasihatleri görmektediriz. Bu yönleriyle klasik siyasetname türünün örneğini teşkil eder. Gazneliler hanedanının kurucusu Sebüktegin'in (ö. 997) *Pendname* adlı eseri de, bu anlamda benzer özellikler taşır. Ahmed b. Ebi Tayfur'un halife Me'mun zamanında oğluna yazdığı *Kitab'u -Bağdad* adlı eserde, hükmetme işini çobanlık ile teşbih edilmiş, hükümdarın şeriattan ayrılmaması yönünde nasihat edilmiştir. Bahsedilen siyasetname eserleri, hükümdarı adil olması, şeriata uyması, ulemaya danışması gibi ifadeleri içerisinde barındırması, bu eserleri aynı zamanda *dini bir nasihatname* olarak da değerlendirmemize neden olmaktadır. Abdülhamid el-Katib, **Doğunun Hükümdarı**, Çev. Güldane Gündüzöz, Soner Gündüzöz, İstanbul, Antik Dünya Klasikleri, 2017. Erdoğan Merçil, "Sebüktegin'in *Pendnamesi*, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. VI, No. 1-2, 1975, s. 202-233. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 110.

³⁴ Black, **a.g.e.**, s. 43.

³⁵ **A.e.**, s. 167-168.

³⁶ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 99.

³⁷ Peygamberin vefatının ardından ilk halifenin seçilmesi için yapılan toplantıda, şu ifade kullanılmıştır: "*Bizden bir emir, sizden de bir emir olsun.*" İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 472.

kabilevi ve askeri liderlik anlamında kullanılmıştır. Bu ifade, ikinci halife Hz. Ömer'den itibaren Abbasi devletinin sonuna kadar kullanılacak olan “*emirü'l-mü'minin*” (Müslümanların emiri) formuna dönüşmüştür. İslam dünyasında siyasi liderlik için daha umumi olarak kullanılan “*halife*” kavramı ise, ilk kez “*başka bir yerdeki egemen adına genel valilik ya da naiplik yapan*” anlamında İslam öncesi Arap literatüründe karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Halife kelimesi ile, başkasının yerini almak, başka birisine vekalet etmek anlamı kastedilmiştir.³⁹ Halife ifadesi bu anlamıyla, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, peygambere vekaleten seçilen Hz. Ebubekir için kullanılmıştır. Anlaşılacağı üzere emir, emirü'l-mü'minin ve halife ifadeleri ilk dönemde, kutsal bir anlam yüklü değildir ve kelimelerin günlük anlamlarıyla kullanılmışlardır.⁴⁰ Halife ve emirü'l-mü'minin ifadeleri siyasi, dini ve askeri anlamda en üstün güç olarak sadece Emevi ve Abbasi Devletlerinin liderleri tarafından kullanılmıştır. Buna istisna olarak, Abbasi Devleti'nin zayıfladığı dönemde, Endülüs Emevileri ve Şii Fatımi Devleti halife unvanını kullanmıştır.⁴¹

Halife kavramı, işaret etmiş olduğumuz gibi günlük dildeki kullanımından gelişmiş olmakla birlikte, zaman içerisinde kutsal bir formda da kullanılır olmuştur. Siyasal literatürde (Şia'nın dahil edilmediğini hatırlatalım), halifenin kutsal bir anlamda kullanımı çok rastlanan bir durum değildir.⁴² Özellikle Allah'ın vekili ve yeryüzündeki gölgesi olmak gibi, ilahi olan ile siyasi liderlik arasında doğrudan bağlantı kurma ve ruhani bir otorite anlamında kullanım biçimleri, Abbasi Devleti'nin geç dönemlerinde, özellikle de siyasetname türü eserlerde ortaya çıkmış bir durumdur. Örneğin, Lewis'in belirttiği üzere, sikke ve fermanlarda da Allah'ın halifesi tabirine

³⁸ Bernard Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, Çev. Prof. Dr. Ünal Oskay, Ankara, Phoenix Yayınları, 2007, s. 64.

³⁹ İbn Hazm, **el-Fasl IV**, Çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2017, s. 216. Ali Abdurrazzık, **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1995, s. 23.

⁴⁰ Dabaşı, **a.g.e.**, s. 137. Ragıp el-İsfahani, **Müfredat**, Çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012, s. 355-359.

⁴¹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 427. Endülüs Emevileri başlangıçta emir sıfatı ile yetinirken, Fatimilerden sonra halifelik sıfatını da kullanmaya başlamışlardır. İlker Kömbe, Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 373. Mustafa Fayda, “Emirü'l-Mü'minin”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 11, 1995, s. 156-157. Hızır Murat Köse, “Siyaset”, s. 294-299. Adam Mez, **a.g.e.**, s. 12. Sir Thomas W. Arnold, **The Caliphate**, London, Routledge and Kegan Paul Ltd Broadway House, 1967, s. 33.

⁴² Hz. Ebubekir kendisine “Halifetullah (Allah'ın halifesi)” denince, “*Ben Allah'ın halifesi değilim, fakat, Allah'ın resulünün halifesiyim*” demişti. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 423.

rastlanılmamıştır. Fakat Emevi halifesi Abd el-Melik (685-705), Abbasi halifeleri el Me'mun (813-833) ve el Nasır (1180-1225) Allah'ın halifesi unvanını kullanan istisnai liderler olduğu ifade edilmiştir.⁴³

Literatürde devlet liderliği için kullanılan diğer bir kavram ise “*imam*” kelimesidir. İsfahani “*İmam kendisine uyulan varlık demektir. Bu sözüne ve hareketlerine uyulan bir insan olabilir ya da bir kitap veya başka bir şey*” sözüyle kelimenin gündelik anlamına vurgu yapmış olsa da, esasen imam, namaz kıldırarak kişiyi vurgulamakta ve kelimenin dini yönüne işaret etmektedir.⁴⁴ Nitekim Thomas Arnold, emir kelimesinin dünyevi, imam kelimesinin ise dini görevleri vurgulayan bir bakış açısıyla kullanıldığını söylemiştir. Bu bağlamda, Halife Me'mun'un, siyasal emellerinden dolayı imam sıfatını ilk kez kullanan halife olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵ İmam kelimesi ile ilgili ayrıca, siyasal anlamda önderliği ifade eden “*İmamet-i Kübra*” formu da kullanılmıştır.⁴⁶ Şii siyaset literatüründe ise “imam” unvanı daha sık kullanılmıştır.⁴⁷ Başlangıçta, Şiilerin imamlık müessesine yüklediği anlamı (nas) eleştirmek için Sünni fakihler tarafından da kullanılan imam/imamet kavramı (ihtiyar), zaman içerisinde halife ile eş anlamlı olarak kullanılır olmuştur.⁴⁸

İslam siyaset literatüründe en sık kullanılan emirü'l-mü'minin, halife ve imamet kavramlarını kısaca açıklamış olduk. Daha öncede vurgulandığı gibi, dikkat çekici husus, imamet terimi dışındaki devlet liderlerini işaret eden siyasal kavramlar,

⁴³ Lewis, **a.g.e.**, s. 66-73. Şair Ebu Temmam, halife el-Mu'tasım-Billah'a (813-833) Allah'ın halifesi diye hitap etmekteydi. Maverdi, **Siyaset Sanatı (Nasihatü'l-Mülük)**, Çev. Mustafa Sarıbyık, İstanbul, Ark Yayınları, 2016, s. 190. İbn Kuteybe, **El-İmame ve's-Siyase**, Çev. Cemalettin Saylık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 489-492. Yine Halife Ebu Mansur'un bir hutbesinde, Allah'ın yeryüzündeki gücü (power, sultan) olduğunu söylediği ifade edilmiştir. Arnold, **a.g.e.**, s. 51. Siyasetname literatüründen örnek bir kullanım: “*Hükümdar Allah'ın yeryüzündeki halifesi gibidir.*” Sealibi, **Hükümdarlık Sanatı (Adabu'l-Muluk)**, Çev. Sait Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 53.

⁴⁴ İsfahani, **a.g.e.**, s. 95.

⁴⁵ Arnold, **a.g.e.**, s. 40. Arnold'un bu yorumu Şii siyasal tasavvuru için daha uygun görünmektedir.

⁴⁶ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 423.

⁴⁷ Şii dünyası için imamlık, Sünni literatüründeki halifeden farklı olarak, peygamberliğe eş bir makam olarak düşünülmekteydi. Şia'nın en önemli iddiası, imamın yani devlet başkanının masum olduğu görüşüdür. Şu halde Şia için imamın hata yapması düşünülemez ve insanlar tarafından görevinden uzaklaştırılmaz. Çünkü onu seçen insanlar değil, Allah'tır. **A.e.**, s. 472. Dolayısıyla Şii imam tasavvuru, ruhani otoriteye sahip bir Sasani hükümdarı gibidir.

⁴⁸ Mustafa Öz-Avni İlhan, “İmamet”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 22, 2000, s. 201-203.

kelimelerin gündelik anlamlarından neşet etmiş ve kutsal bir anlam taşımamıştır.⁴⁹ Siyasal olan ile kutsallık arasındaki bağı vurgulayan bir siyasal ifadenin olmaması, Abbasi geleneği dahil olmak üzere, Arap-İslam siyasal ufkunun, Sasani ve Bizans gibi geleneksel imparatorluk kültüründen farklı bir siyasal paradigmaya sahip olduğunu düşündürmektedir. Lakin Abbasi hanedanlığının zaman içerisinde geleneksel bir imparatorluk formuna dönüşümün sinyallerini vermesiyle birlikte, siyasal literatürde, siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişkiyi doğrudan vurgulayan kavramlar gündeme gelecektir.

“*Melik, sultan, şah, şehinşah*” gibi geleneksel imparatorluklara ait kavramların, özellikle Sasani adabının etkisiyle ve Abbasi Devleti’nin zayıflamaya başladığı dönemlerinde kullanılmaya başlandığını görmekteyiz.⁵⁰ Melik kelimesinin hükümdar peygamberleri ifade ederek Kuran-ı Kerim’de kullanılmasına karşın, ilk dönemlerde melik (kral) kelimelerinin olumsuz içerikte kullanıldığına şahit oluyoruz. İkinci halife Hz. Ömer ile ilgili aktarılan rivayetler, bu olumsuz kullanımlara örnek sunmaktadır: Hz. Ömer Suriye valisi Muaviye’yi ihtişam içerisinde görünce, “*Ya Muaviye, bu da kisralık (Sasani kralına verilen isim) mı yoksa*” demişti. Bu sözyle valisinin İran şahlarına benzemesini kınamış oluyordu.⁵¹ İkinci bir örnekte ise Hz. Ömer arkadaşına şöyle soruyordu: “*Ben melik miyim yoksa halife mi?*” Arkadaşı ise şöyle cevap vermişti: “*Eğer Müslüman ülkesinde bir dirhem yahut daha az veya çok vergi alırsan ve bunu kanunsuz bir şekilde kullanırsan sen halife değil, meliksin.*”⁵²

⁴⁹ M. Ziauddin Rayyis, **İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Sarıkaya, İstanbul, Nehir Yayınları, 1990. s. 144.

⁵⁰ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 476. Lewis, **a.g.e.**, s. 87. Abbasi devletinin zayıfladığı dönemlerde yerel hanedanlar melik ünvanını kullanmaya başlamışlardır. Melik sıfatını ilk kez sikkelerde kullanan, Samani beyi Nuh b. Nasr (943-954) olduğu belirtilmiştir. Fatimiler döneminde ise melik ünvanı vezirler ve emirler için kullanılmaktaydı. İlker Kömbe, **a.g.e.**, s. 385. Büveyhiler döneminde ilk kez Melikü’l-Mülük (şahanşah) Adudu’d Devle tarafından kullanılmak istenmiştir. Bu lakap Sasani hükümdarlık geleneği ait bir ifadeydi ve Ardeşir’e atfedilmişti. Beyhaki büveyhiler için “*eş-şahanşahiyye*” ifadesini kullanmaktadır. Ahmet Güner, “Hamza el İsfanahi ve Büveyhiler-2”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. XXI, 2015, s. 57-75, s. 65. Mesudi, **Muruc ez-Zeheb (Alton Bozkırlar)**, Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul, Selenge Yayınları, 2004, s. 141. Halifenin bu sıfatlara onay vermek dışında bir seçeneği olmadığı anlaşılmaktadır. Ahmet Güner, “Maverdi’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış-1”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. XVI, 2002, s. 33-36, s. 14.

⁵¹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 440.

⁵² Taberi den alıntılan Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Anka Yayınları, 2001, s. 91. Lewis, **İslam’ın Siyasal Söylemi**, s. 85. Haldun, mülkü kullanmaya yetkili

Başka bir örnekte ise, Rum Meliki Kayser'in gönderdiği elçi, halife Hz. Ömer'i kast ederek halka, “*Melikiniz nerededir*” diye sormuştu. Halkta şöyle cevap vermişti: “*Bizim melikimiz (kral) yok, emirimiz var.*”⁵³ Melik kelimesinin erken dönem bu olumsuz çağrışımına karşın, Şafii fakihi Maverdi'nin (ö. 1058) “*Biz bu kitabımızda, bu isimlerin tümünü melik olarak kullandık. Çünkü melik ismi isimlerin en geneli, en meşhuru, en yücesi ve en özgünüdür*” dediğini görmekteyiz.⁵⁴ Belki de Kuran'da kelimenin olumlu kullanımının da etkisiyle, zaman içerisinde melik kelimesinin olumsuz manasının kaybolduğu anlaşılmaktadır. İsfahani, meliki halkın üzerinde emretme ve yasak koyma yetkisine sahip olan kişi olarak tanımlar. İsfahani, melik kelimesinin insan için kullanıldığında, insanlar üzerindeki otoriteyi belirttiğini, ama *Malik'ül-Mülk* (eşyanın sahibi) şeklinde kullanılamayacağını belirtir. Bununla birlikte, melik kelimesinin güce sahip olmak, yapabilme gücü şeklinde de anlam varlığına dikkat çekmiştir. Bu anlamıyla hükümdarın kişiliğinden soyutlaşmış bir iktidara işaret ediyor gibidir.⁵⁵

Melik kelimesiyle birlikte, literatürde sıkça gördüğümüz diğer bir kavram ise “*sultan*” ifadesidir.⁵⁶ Yine Abbasi devletinin son dönemlerinde, halifeye karşı yerel beylerin güç kazanmasıyla birlikte, sultan kelimesinin kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Sultanlık, önceleri güce dayalı bir sıfat olarak yerel emirlere verilmekteydi.⁵⁷ Resmi olarak ilk kez sultan lakabını Gazneli Mahmut'un mu yoksa

anlamında melik kavramının, ilk dönemlerde olumsuz bir anlama sahip olsa da, adalet temelli mülkün bizatihi kötü olmadığını ifade etmiştir. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 440, s. 476-480.

⁵³ Gazali, **Nasihâtü'l-Mülük (Mülkün Sultanlarına)**, Çev. Osman Şekerci, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2016, s. 52-53.

Gazali, **Batınlığın İcyüzü**, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 140. Crone, Hz. Ömer'in “Ben sizi köleleştirecek bir melik değilim, yalnız kendisine bir emanet verilmiş olan bir Allah'ın kuluyum” sözünü aktardıktan sonra, ilk dönem Müslümanlarının, melik ve krallık gibi geleneksel hükümdarlık sistemlerinin ortadan kaldırılmak gibi bir misyona sahip oldukları yorumunu yapmaktadır. Crone bu anlamda, halife Muaviye'nin taç giymeyi ret ettiğini belirtmektedir. Patricia Crone, **Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce**, Çev. Hakan Köni, İstanbul, Kapı Yayınları, 2007, s. 71-72.

⁵⁴ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 157.

⁵⁵ İsfahani'ye göre, meleklerle, yıldızlara hükmettikleri için melik kökünden türeyen melek kelimesi verilmiştir. Ayrıca memleket sözcüğünün, melikin mülkü anlamından türetildiğini belirtmiştir. İsfahani, **a.g.e.**, s. 1010-1012.

⁵⁶ Sultan lügata göre delil anlamına gelmektedir. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 156.

⁵⁷ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 440., s. 423. Sultan lakabının ilk kez Abbasiler zamanında, vezirler için kullanıldığı söylenmiştir. Arnold, **a.g.e.**, s. 202. Yine “*Şah*” kelimesi, Pers kültürünün ait bir unsur olarak, Samanoğulları ve Buyid emirliklerinde kullanıldığını öğrenmekteyiz. Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 88. Halife Me'mun'un veziri Tahir b. Hüseyin (ö. 822), oğluna yazdığı mektubunda, halifeyi

Selçuklu hükümdarlarının mı aldığı konusu tartışmalı olsa da, kavramın askeri açıdan güçlü beyler ve hükümdarlar için kullanıldığını anlamaktayız.⁵⁸ Bununla birlikte özellikle siyasetname literatürü içerisinde halife için sultan ifadesi daha sık tercih edilmiştir.⁵⁹

Abbasi dönemindeki siyasal tartışmaların daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, literatür içerisinde kullanılan devlet kelimesine değinmek istiyoruz. Etimolojik olarak baktığımızda, “*D-v-l*” kökünün değişkenlik ve hareketlilik ifade etmekte olduğunu, siyasal anlamda ise mülkün el değiştirmesi manasında kullanıldığını anlamaktayız. Bu anlamıyla devlet kelimesinin kullanılmasıyla ilgili erken örneklerden birisi, Cahız’a (ö. 868) atfolunan *Kitabü’t Tac* adlı eserde geçen, “*ed-devle el-mübareke el-Abbasiyye*” ifadesidir.⁶⁰ Dokuzuncu yüzyıla ait olduğu düşünülen, müellifi belli olmayan “*Ahbâru’d-Devleti’l-Abbâsiyye*” adlı eserde de yine devlet kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. Buna karşın, literatür içerisinde devlet kelimesinin yerine, *hilafet*, *imamet*, *vilayet* ve *mülk* gibi kavramlar daha sık kullanılmıştır.⁶¹ Örneğin İbn Kuteybe (ö. 889) “*Mülk ve iktidar gücü artık Abbas oğullarından behlül meşrep kişilerin eline geçti*” ifadesiyle, mülk kavramını devlet mefhumunun yerine kullanmaktadır.⁶² Burada önemli olan husus şudur ki, hilafet veya mülk terimleri ile

emirü’l-mü’minin, bölge valisini ise sultan olarak anmaktadır. Tarihçi Taberi, halifenin kardeşi Muvaffak’ı sultan olarak zikretmektedir. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 379.

⁵⁸ Örneğin tarihçi İbnü’l Esir (ö. 1233) için bakınız **el Kamil Fi’t-Tarih (İslam Tarihi) X-XI**, Çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul, Bahar Yayınları, 1991. Corci Zeydan **İslam Uygarlıkları Tarihi I**, Çev. Nejdet Gök, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 209. Lewis, **İslam’ın Siyasal Söylemi**, s. 80-81. “*İslam’da ilk kez sultan olarak adlandırılan Gazneli Mahmud’dur.*” Nizamülmülk, **Siyasetname**, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul, Dergah Yayınları, 1995, s. 78.

⁵⁹ Örneğin, İbn Mukaffa *Risaletü’s Sahabe* eserinde müminlerin emiri ifadesini kullanırken, siyasetname türündeki Edebü’s Sagir ve Edebü’s Kebir eserlerinde sultan ve melik ifadelerini tercih etmiştir. İbnü’l-Mukaffa, **İslam Siyaset Üslubu**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016. İbn Kuteybe (ö. 889), *Uyûnü’l-Ahbâr* adlı eserinde halifeyi sultan olarak zikretmektedir. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 379. Sealibi (ö. 1038), *Adabü’l-Mülük* adlı siyasetnamesinde eserinde sultan ifadesini kullanmaktadır. “*Sen (vezir), tebaayı yönetirken, bir sultan da seni yönetir.*” Maverdi, **Edebü’l-Vezir**, Çev. İbrahim Barca, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014. Yine Maverdi, siyasetnamesini sultanların halka olan şefkati için yazdığını söylemektedir. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 133.

⁶⁰ Cahız, **Saray Adabı**, Çev. Ali Benli, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 97.

⁶¹ Özlem Bağdatlı, **İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.

⁶² Bu ifadeye, halife Ebü’l-Abbas’a sunulan bir şiirde rastlanılmıştır. İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 483.

kastedilen, hanedanlık ve kabile olarak Abbasi soyunun askeri olarak mülke (devlete) sahip olmasıdır. Dolayısıyla hanedanlığın lideri olan kişi, hanedanlığın temsilci olarak, devlet mefhumu ile aynı anlama tekabül etmektedir. Yani devlet mefhumu, hanedan liderinin şahsı ile cisimleştirilmiştir. Bu anlamda devlet olma iddiası, halifelik şartlarının şahsi olarak sağlanması ile mümkün olacaktır.⁶³ Devlet mefhumunun soyut bir kullanımı olarak “İslam Devleti” (*Düvelü’l-İslam-Devletü’l-İslam*) tabiri, ilk kez on dördüncü yüzyılda kullanılmıştır.⁶⁴ İleriki bölümlerde değineceğimiz gibi, geleneksel toplumlarda, hükümdarın kişiliğinden bağımsız, soyut bir devlet mefhumu ortaya çıkmış değildir. Abbasi dönemi literatürü de bu anlamda benzer özellik taşımaktadır. Bunun en iyi örneklerinden birisi, Maverdi’nin şu sözleridir: “*Kim yöneticiyi aldatırsa şüphesiz herkesi aldatmış olur.*”⁶⁵ Yine İbn Hazm, dini hükümlerin ve hadlerin uygulanması için tek kişiye dayanmaktan başka bir yöntemin olmadığını söylemiştir.⁶⁶ Görüldüğü üzere yönetici, bugünkü anlamda kamusal nitelikleri bünyesinde bulunduran bir olgu olarak görülmekte; halife ile devlet arasında bir ayrım yapılmamaktadır.⁶⁷ Nitekim dönem içerisinde devletin çöküş sebepleri üzerine yapılan değerlendirmeler, hükümdarın kişisel zafiyetlerine ve kişilerin ahlaksız davranışlarına bağlanmıştır. Bununla birlikte Mutezileden Kadı Abdülcebbar (ö. 1029), devleti/hilafeti “*ümme üzerinde yürütülen bir velayet ve kendisinin üstünde hiç bir yetkilinin bulunamayacağı şekilde onların işleri hakkında tasarruf etme yetkisi*” olarak tanımlar.⁶⁸ Bizim tespitimize göre bu, devleti halifenin varlığından bağımsız olarak ele almaya en yakın tanımdır. Bize göre, literatür içerisinde görülen halife, melik, sultan gibi ifadelerinin, devlet mefhumuna tekabül ettiğini varsaymak

⁶³ Ahmet Güner, **Hamza el İsfanahi ve Büveyhiler-2**, s. 74. Örneğin Turtuşi mülkün doğru yönetilmesi için üç hususa dikkat çeker. “*Yumuşaklık, Danışma ve atanan insanların ehil kişiler olması.*” Dikkat edilirse bunlar şahsi niteliklerdir ve mülkün doğru idaresi için kıstas olarak görülmüştür. Turtuşi, **Siracu’l-Mülük**, Çev. Said Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s. 143.

⁶⁴ Bakınız İbnü’t-Tiktaka’nın (ö. 1309) *el-Fahrî fi’l-Âdâbi’s-Sultaniyye ve’d-Düvelü’l-İslamiyye* adlı eseri. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 302.

⁶⁵ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 132.

⁶⁶ İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 152.

⁶⁷ Örneğin, Turtuşi bunu şu hikaye ile anlatır: Devlete karşı bir ayaklanma olmuş, kalabalıklar sokaklarda yürürken, yaşlı bir amca gruba liderlerinin olup olmadığını sormuştur. Bir liderlerinin olmadığını öğrenen ihtiyar, bu hareketin başarısız olacağını söyleyerek isyana katılmaktan vazgeçmiştir. Turtuşi, **a.g.e.**, s. 157-161 ve s. 330.

⁶⁸ Geçit, Mehmet Salih: “İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları,” **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Erzurum, Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 217.

makul gözükmektedir. Abbasi döneminde halifenin nitelikleri üzerine sunulan görüşler, aynı zamanda devletin de niteliğini belirten ilkeler olduğunu düşünmekteyiz. Bu anlamda, ilerleyen bölümlerde, yer yer halife ve devleti eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanacağız.

Siyasal teorinin anlaşılması bakımından literatürde sıkça kullanılan diğer bir kavram ise “*adalettir*”. Literatür içerisinde adalet kavramının, ekonomik veya siyasi bir hak talebi şeklinde değil; daha sıklıkla dini ahkama uygun davranmak ve yargının doğru işlemesi üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz.⁶⁹ Bu anlamda adalet kavramının kullanımı, çoğunlukla bir hak edişin karşılığının verilmesi olarak kullanıldığını anlamaktayız.⁷⁰

Örneğin Gazali’nin (ö. 1111) “*her suçluya suçuna göre ceza veriniz*” ifadesi, literatür içerisindeki yaygın kullanıma bir örnek teşkil eder.⁷¹ Adalet talebi diğer bir yönüyle, halifenin (devletin) haksızlıklarından korunmak için zikredilen bir ilke konumunda gözükmektedir. Bu tarz adalet talebi, yukarıda bahsettiğimiz suç ve ceza arasındaki denklığe vurgu yaptığı gibi, gelirlerin pay edilmesindeki hakkaniyeti ve halifenin kişisel arzularının önüne geçmeyi amaçlamaktaydı.⁷² Bu fonksiyonu ile adalet talebi aynı zamanda, devleti fıkıh kurallarınca çerçevesi çizilmiş olan

⁶⁹ İktisadi ve siyasi rollerin “*doğal ve doğuştan*” olduğu düşünülen toplumlarda, bu tarz bir adalet talebinin beklenmesi makul olmayacaktır. İlerleyen bölümlerde bu konuya değineceğiz.

⁷⁰ Adalet, bir şeyi yerine koymaktır. Zulüm ise, bir şeyi yerinin dışında bir yere koymaktır. Şehristani, **a.g.e.**, s. 55. Abdulkahir el-Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016., s. 165. “*İnsanların en kötüsü, iyiliklerle kötülükleri bir tutandır.*” Maverdi, **Edebü’l-Vezir**, s. 55. Adalet kavramı din ile yakın bağ kurularak da tanımlanmaktaydı. “*Bütün adalet, yüce Allah’tan sakınmak ve işleri kendi konumlarına indirmek değil midir?*” Maverdi, **El-Ahkamü’s Sultaniye**, Çev. Ali Şafak, Ankara, Bedir Yayınevi, 2015, s. 139. Bağdadi’de adaleti, dine uygun davranmak olarak tanımlamıştır. Bağdadi, **a.g.e.**, s. 315. Kelile ve Dimne’de, padişaha yakışan en önemli vasıflardan biri adalet olarak görülür. Burada adalet, halka yaptığı suçun cezasının suçtan daha şiddetli olmaması yönünde kullanılmaktadır. Beydeba, **Kelile ve Dimne**, Çev. Selahaddin Alpay, İstanbul, Bedir Yayınevi, t.y., s. 25. Maverdi, vezirlik şartları içerisinde din ve adalet ilkelerini zikreder. Din burada, mülkün yönetilmesindeki nizam ve hukuki kaynak olarak tanımlanırken, adalet kavramı ise, insanların suçlarının hakkaniyetli olarak yargılanması manasında kullanılmaktadır. Maverdi, **Edebü’l-Vezir**, s. 53-55. Adaletin başka bir kullanımında ise, söz ve fiillerdeki ölçülülüğe vurgu yapılmaktadır. Örneğin, vezirin konuştuğu insanların bilgi seviyesine göre (alim-cahil) bir tutum izlemesi ve boş sözlerden kaçınması, adaletin vasıflarından biri olarak zikredilmiştir. A.e., s. 53-54.

⁷¹ Gazali, **Nasihatü’l-Mülük**, s. 58.

⁷² Nasihatlerdeki adalet ifadeleri bu kullanıma örnek teşkil ederler. “*Allah yeryüzünde adaletten daha üstün ve değerli hiçbir şey yaratmamıştır.*” A.e., s. 95. Turtuş “*adalet mülkün (devletin) temelidir*” sözünü aktarır ve haksızlıkların engellenmesi için devletin adil olması gerektiğini vurgular. Turtuş, **a.g.e.**, s. 147.

“sınırlarına” davet eden bir siyasal retorik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamlar ile değerlendirildiğinde, adalet kelimesinin zıddı olarak kullanılan zulüm kelimesini de, devletin fıkıh kurallarının dışına çıkması, cezanın aşırı olması ve gelirin paylaştırılmasında haksızlık yapılması olarak anlayabiliriz.⁷³

Son olarak *siyaset* kavramının literatür içerisinde kullanımlarını göstererek siyasal kavramlar bahsini sonlandırmak istiyoruz. Abbasi Devleti’nin son dönemlerinde daha sık kullanılmaya başlanan siyaset kelimesi, beylerin ve halifelerin idari-yönetim işlerini yürütürken uygulaması gereken teknik prensipler anlamında kullanılmıştır.⁷⁴ Benzer bir kullanım ise, adalet kavramına yakın bir biçimde, idari işlerin ve halkın yönetilmesinin bir denge ve adaba uygun biçimde yapılmasını ifade etmektedir.⁷⁵ Adalet ile siyaset arasındaki ilişki en net şu cümle ile gösterilebilir: “*Adalet en yüksek siyasettir.*”⁷⁶ Ayrıca, siyaset kelimesinin, Maverdi’nin (ö. 1058) *Ahkam-ı Sultaniyye’sinde* ve Cüveyni’nin (ö. 1085) *Giyasi’sinde* hukuken kesin hüküm bulunmayan cezalar için kullanıldığına da işaret edilmiştir.⁷⁷ Siyaset kavramının zikrettiğimiz kullanım biçimleri itibariyle, devlet idaresine dair bir terim olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, kelimenin etimolojik anlamıyla ilişkili bir

⁷³ Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017, s. 267. Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, s. 106-107.

⁷⁴ “İşte Sasanî oğullarının hükümdarlık adap ve erkânı böyleydi. Babek oğlu Ardeşir de bu siyaseti izlemişti.” Cahiz, *a.g.e.*, s. 22. “İnsanları tek bir siyasetle yönetemeyiz.” İbn Abdürabbih (ö. 940), *Hükümdar ve Siyaset Kitabı*, Çev. Erkan Avcı, İstanbul, Dünya Klasikler, 2012, s. 79. “*Melikin sanatı siyasetidir.*” Maverdi, *Siyaset Sanatı*, s. 324. “*Siyaseti yardım için yapardı.*” “Bu himmetle birlikte bir de siyaset gerek, siyaset için de beylik riyaseti gerek, siyasetle bey düzenler ilî, yasayı, halk bu siyasete göre düzenler tavrını.” Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, Çev. Ayşegül Çakan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016, s. 51. Maverdi’nin bir kitabının ismi “mülkün (devletin) siyaseti” olarak bilinmektedir. Maverdi, *Yönetimin Esasları* (Teshilü’n-nazar ve ta’cilü’z-zafer fi ahlaki’l-melik ve siyaseti’l-mülk), Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2013. “*Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik, babasına ‘Ey babacığım! Siyaset nedir’ diye sordu. Babası şöyle cevapladı: ‘Samimi bir sevgi, seçkinlerin sahip olduğu heybet, adalet, halkın sevgisini kazanma ve sanat erbabının basit hatalarına tahammül edebilmektir.*” Maverdi, *Yönetimin Esasları*, s. 131.

⁷⁵ “*Siyaset; öfke ve dehşet derecesine çıkmayan disiplin, zaaf ve suiistimal derecesine inmeyen merhamettir.*” Sealibi, *a.g.e.*, s. 79. “*Siyaset, içinden samimi olarak sevsen de seçkinlere heybet ve korku salabilmen, adalet ve hoşgörüyle halkın kalbini kazanabilmendir.*” *A.e.*, s. 80. “*Kılıç gerekiyorsa kırbaç kullanma.*” Merçil, *a.g.e.*, s. 229.

⁷⁶ Sealibi, *a.g.e.*, s. 95. Turtuşî, devlet düzenini “*Siyaset-i Istilahiyye*” kavramı ile ifade eder. Bu kavramı da “*Şıbhı adalet*” kavramı altında değerlendirir. Bu hükümdarın siyasetinden hesaba çekileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kavramsal tutarlılık ile din ve siyasetin bağı kurulur. Turtuşî aynı zamanda, siyaset-i istilahiyye ile akıl ve tecrübeye dayalı yasalara da yer açmaktadır. Turtuşî, *a.g.e.*, s. 148-155.

⁷⁷ Adnan Koşum, “İslam Hukukunda Siyaseti Şeriyeye Kavramı,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 16, No. 3, 2003, s. 350-358, s. 356-357.

kullanıma ise Maverdi'de rastlamaktayız: “*Rai-raiyye, Sais-Mesus ikisinden birinin diğerini koruması için izaflı isimlerdir.*”⁷⁸ At terbiyecisi anlamında sais ve çoban anlamındaki rai kelimeleri ile teşbih edilen siyasetçinin (halifenin, devletin), rai ve sais gibi besleyici, terbiye edici, koruyan ve güden bir misyona sahip olduğu anlatılmak istenmiştir.⁷⁹ Bu bağlamda siyasetçinin sorumlu olduğu halk bütünü de, otlayan hayvanlar anlamına gelen raiyyeye (çoğulu re'aya) benzetilmiş olmaktadır.⁸⁰ Geleneksel imparatorluk yapılarında şahit olduğumuz yöneten ve yönetilen ilişkisi, rai ve reaya sözcükleriyle anlamlandırmaya müsait gözükmektedir. Nitekim Abbasi Devleti de, Arap kabile sisteminden koparak bu tarz bir dönüşüm içerisine girmişti. Bu bağlamda, Abbasi dönemindeki siyaset teorisinin, geleneksel imparatorluk biçiminden ne ölçüde etkilendiğini anlayabilmek için, geleneksel toplum ve siyasal yapıları incelemeyi uygun görüyoruz.

1.3. Geleneksel Topumlarda Siyasal Yapı

“Sokaktaki adam dün olduğu gibi bugün de kaderinin, fiyatları belirleyen ‘arz talep yasasına’ bağlı bulunduğu, -tıpkı eski zamanlarda kaderinin Tanrı’nın inayetine bağlı olduğuna inandığı gibi- inanmıyor mu ?”⁸¹

Geleneksel toplum ve devlet ifadesi ile kastedilen, Avrupa’da gelişen ulus tipi devlet örgütlenmesi, kapitalist sermaye hareketleri ve buna bağlı yeni toplumsal dinamiklerin ortaya çıkışından önceki siyasal ve iktisadi sistemlerdir. Geleneksel devlet ve toplum modeli, yirmi ve yirmi birinci yüzyıllardaki şekliyle ulus devlet ve kapitalist üretim tarzından nitelik, fonksiyon ve meşruiyet bakımından farklılık arz eder. Bu farklılıklar göz önünde bulundurulmadığı takdirde, tarihsel hadiselerin bugünün değerleri ile okunmaya çalışılması hatası ortaya çıkar. Abbasi Devleti’nin de

⁷⁸ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 322.

⁷⁹ Ebu Yusuf, **Kitabü'l Harac**, s. 73.

⁸⁰ İsfahani, **a.g.e.**, s. 432. Mehmet Öz, “Reaya”, **DİA**, İstanbul, C. 34, 2007, ss. 490-493. Fıkıh geleneğinde genel olarak, halk için ümmet ve Müslümanlar tabiri kullanılırken, siyasetname geleneğinde ise reaya tabiri tercih edilmiştir. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 392.

⁸¹ Samir Amin, **Avrupa-Merkezcilik**, Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Nemesis Kitaplığı, 2007, s. 109.

modern devlet öncesi dönemlere denk düşmesi nedeniyle, geleneksel toplumun anlaşılmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

Kapitalizm öncesi geleneksel yapılar, çoğunlukla, örgütlenme biçimi yönüyle benzerlik gösterirler. Siyasal ve iktisadi örgütlenmedeki bu benzerlik, birbirine yakın siyasal ve toplumsal sonuçların ortaya çıkmasındaki önemli nedenlerden birisidir. Şu halde, geleneksel toplumlarla ilgili yaptığımız araştırmalarda elde ettiğimiz sonuçların, başka bir geleneksel yapıda da görülmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Tabii burada ticarete dayalı gelişen ve imparatorlukların hakimiyet alanından bağımsız kalan şehir devletlerini ayrı tutmamız gerekmektedir.⁸²

Geleneksel toplumlardaki devlet ve toplum biçimini daha iyi anlayabilmek adına, iktidar ve mülkiyet ilişkisini irdelememiz faydalı olacaktır. Marx'ın meşhur pasajıyla başlayalım:

“Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üst yapının üzerinde yükseldiği temeli oluşturur.”⁸³

Marx *Kapital*'de de benzer düşünceleri ortaya koymuştur: “Birbirinden son derece farklı ampirik durumları, tabiat şartlarını, ırklar arası ilişkileri, dışarıdan gelen tarihi etkileri vb.'ni içeren genel koşullar ancak ve yalnız ekonomik temele dayanılarak incelendiği takdirde sonsuza kadar varan değişimler ve derecelenmeler bulunabilir.”

Bu iki pasaj, Marksistlerin dünya tarihini okuyuş biçimlerinin temel noktasını işaret etmektedir. Marksistlerin “*altyapı-üstyapı*” biçiminde ortaya koyduğu modelde,

⁸² Antik Yunan ve Kureyş şehir devletleri buna örnek olarak verilebilir. İmparatorluk hakimiyet alanının dışında kalan şehir devletleri, kabile bağlarından oluşmuş, genelde ticaretin serbest şekilde yapılabilirdiği toplulukları ifade etmektedir. Bu tür toplumlarda siyasal egemenliğin temsilcisi olarak güçlü bir lider olgusu yerine, misyonu daha çok bir arabulucu ve barışı sürdürmek olan, meclisteki daha yaşlının teamül olarak kendiliğinden seçildiği bir sistem ile karşılaşmaktayız. Çağla, **a.g.e.**, s. 157. Harun Han, **İslam'da Siyasal Düşünce ve İdare**, Çev. Kemal Kuşçu, Ankara, Nur Yayınları, 1965, s. 24. Weberin şehir tasnifleri için bakınız Max Weber, **Ekonomi ve Toplum I**, ç.y, İstanbul, Yarı Yayınları, 2012, s. 38. Asya tipi toplumlarda şehirlerin bürokratlar için ikamet yeri olarak geliştiği ve ticari bir öneminin olmadığı vurgulanmıştır. Helene Antonladi-Bibicou, “Bizans ve Asya Tipi Üretim Tarzı”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yayınları, 1970, s. 252.

⁸³ Karl Marx, **Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1979, s. 25.

ekonomik örgütlenmenin, üretim araçlarının mülkiyetinin ve üretim faaliyetlerinin ifadesi olan alt yapının; siyaset, sanat, kültür, devlet gibi ekonomi dışında kalan üst yapı olgularını belirlediği ve dönüştürdüğü savunulmuştur.⁸⁴

Marksistler dünya tarihini, sınıfsız bir toplum yapısından, sınıflı bir toplum yapısına geçişin tarihi olarak değerlendirmektedirler.⁸⁵ Marksistlere göre, sınıfsız ve ilkel olan iktisadi ve sosyal yapının, sınıflı bir toplum tipine dönüşümü, üretim fazlasının ortaya çıkması ve emtia üretimi ile mümkün olmuştur.⁸⁶ Engels, ilkel toplumdaki sınıflı bir toplumun ayırt edilmesinin, özel mülkiyet, aile ve devlet olgularının varlığı ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁷ Tipik bir geleneksel toplum da ise gözlemlenen; köy, bürokrasi ve hükümdarlık şeklinde ortaya çıkmış bir

⁸⁴ Ellen Meiksins Wood, **Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, Çev. Şahin Artan, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 37-42. Marx'ın bu görüşleri ne derece kabul ettiğiyle ilgili literatürde tartışma mevcuttur. Bu kategorilerin Marx'ın Stanilist bir yorumu olduğu ve "*Siyasi Marksistlerin*" bu kategorileri kabul etmediği belirtilmiştir. Wood, **Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, Paul Blackledge, **Marksist Tarih Kuramı Üzerine**, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam Kitap, 2017, s. 50. Wood, **Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, s. 65. Marx'ın bu pasajlarına karşın Engels mektubunda şunları ifade etmiştir: "*Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte en sonunda da belirleyici etken, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Marx da ben de bundan daha çoğunu asla ileri sürmedik. Bundan ötürü, herhangi bir kimse bunu ekonomik etken biricik belirleyici etkendir diyerek bozarsa, bu önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir söze dönüştürüyor demektir. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir çarpışmadan sonra yenen sınıfın koyduğu anayasalar vb., hukuksal biçimler, özellikle de bu gerçek savaşımın onlara katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve daha sonra bunların dogma sistemlerine gelişmeleri de tarihsel savaşımın gidişinde etkilerini gösterirler ve birçok durumda özellikle onların biçimini belirlerler. Bütün bu öğeler arasında bir etkileşim vardır; bu etkileşimde bütün sonsuz ilinekler (accident) çokluğu ortasında, ekonomik devrim sonunda kendisini kesinlikle olurlamak zorundadır. Yoksa teorinin herhangi bir tarih dönemine uygulanması, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu.*" Friedrich Engels, **Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar**, Çev. Öner Ünal, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2000, s. 15.

⁸⁵ Maurice Godelier, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, Çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1966, s. 7. E. Varga'nın yaptığı üretim tarzları sınıflandırmasına göre, toprak ve sulama sistemleri devlete (hakim sınıf) ait ise Asya Tipi üretim tarzı, toprağı işletenler köle ve devletin kulu sayılıyorlar ise Antik üretim tarzı, toprak derebeylerin ve toprağı işleyenler de derebeyinin serfi ise Feodal üretimin, üretim araçları kapitalist girişimcinin ve işçilerde bu araçlardan yoksun ve emeğini serbestçe satabiliyorsa Kapitalist üretim tarzının varlığı söz konusudur. E. Varga, "Asya tipi Üretim Tarzı", **Asya Tipi Üretim Tarzı**, s. 80.

⁸⁶ Godelier, a.g.e., s. 17-18.

⁸⁷ A.e., s. 36. Wood, bu noktada özel mülkiyetin geleneksel toplumlarda da görülebileceğini ama burada esas olanın, siyasi iktidar ile mülkiyet arasındaki ilişki olduğunu vurgulamıştır. Wood, **Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, s. 54.

organizasyon biçimiydi. İmparatorluk şehirlerinin ise ticari açıdan değil, bürokrat sınıfına verdiği hizmetlerle değerli hale geldiği vurgulanmıştır.⁸⁸

İktisadi dönüşümü esas alınarak tarihsel tekamülü açıklayan Marx, sosyal ve siyasal ilişkileri de, mülkiyet ve emtia ilişkilerini incelenerek açıklanması gerektiğini savunuyordu: “*Sosyal yapının derin sırrını ve gizli temelini her zaman üretici ile üretim araçlarının sahibi arasındaki dolaysız ilişkide aramak gerekir.*”⁸⁹ Engels’in de ifade ettiği gibi, devletin bizzatıhi sınıflar arası savaştan doğduğunu düşünen Marksist görüş, iktisadi bakımdan güçlü olanın siyasal olarak da hakim güç olacağını temel bir argüman olarak savunmuştur.⁹⁰ Bu açıklamalar ışığında, devlete hakim olan sınıfın dışında herhangi bir iktisadi ve siyasi otoritenin bulunmadığı da ortaya çıkmış oluyordu.⁹¹ Bu bağlamda Marx, geleneksel toplumlarda hakim sınıfın, tarımsal alanlara ve sulama sistemlerine sahip olmasıyla halktan ayrıştığını düşünüyordu. Marx’a göre İran veya Hindistan gibi ülkelerde sayısız hanedanlar yönetimi ele geçirmiş ve kaybetmiş olsa da, yöneticinin esas sorumluluğunun sulama sisteminin devamlılığını sağlamaktı. Zira Marx’a göre hakim sınıfın varlığının devamlılığı, tarımdan elde edilecek olan “artık ürüne” bağlıydı.⁹²

Marx detaylı şekilde geleneksel yapıları incelemiş olsa da biz burada birkaç örnek sunmakla yetineceğiz. Marx, Asya tipi toplum gibi sınıfsız yapılarda, bireyin mülkiyet hakkına sahip olmadığını, yalnızca tasarruf hakkının olduğunu ya da komünal bir mülkiyetin söz konusu olabileceğini söylemektedir.⁹³ Marx, bu mülkiyetsizlik olgusundan hareketle, insanın, politik bir hayvan olmadığını, kabilesi veya cemaatine bağlı olarak var olabilen sürü hayvanı (*re’aya, generik*) olabildiğini

⁸⁸ Helene Antonladis-Bibicou, **a.g.e.**, s. 265. Marx Asya tipi toplumları köy ile şehrin birliği, modern toplumları ise kırım şehirleşmesi olarak ifade ediyordu. Karl Marx, **Formen (Kapitalist Üretim Öncesi Biçimleri)**, Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, May Yayınları, 1976, s. 19.

⁸⁹ Varga, **a.g.e.**, s. 80.

⁹⁰ Blackledge, **Marksist Tarih Kuramı Üzerine**, s. 71.

⁹¹ Kapitalizmin tam aksine Asya tipi toplumlarda, sınıfsal ve siyasal bir ayrışma görülmemektedir. Wood, **Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması**, s. 51-52.

⁹² George Lichteim, “Marx ve Asya Tipi Üretim Tarzı”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, s. 130. Mezopotamya kralı Urukagina, su kanalını ve su deposu inşaatlarını, Tanrıların kendisiyle olan ilişkisinin bir kanıtı olarak gösterdiği nakledilmiştir. Yine eski Çin ve Mısır’da da benzer örnekler mevcuttur. İon Banu, “İlk Çağ Doğu Felsefesi Açısında Asya Tipi Sosyal Oluşum”, **Asya Tipi Üretim Tarzı**, s. 318-319.

⁹³ Miras bıraksa dahi, Marx bunu mülkiyet olarak görmemektedir. Marx, **Formen**, s. 16.

savunmuştur.⁹⁴ Marx’a göre, mülkiyetin olmadığı, toprağın ve halkın hükümdara ait olduğu bu tür toplumlarda, iktisadi olarak görülen efendi uşak ilişkisi, siyasal alanda da varlığını sürdürmekte, doğu despotizmi dediğimiz toplum yapısı ortaya çıkmaktaydı.⁹⁵ Başka bir geleneksel toplum biçimi olarak Feodalizm ise, üretici ve siyasal gücün birliğini ifade etmektedir.⁹⁶ Asya tipi toplumdan ayrılan en önemli noktası, devletin yerini derebeyinin alması, ekonomik ve hukuksal işleri yürütmesidir.⁹⁷ Samir Amin, devletin zayıf, yerel beylerin güçlü olmasıyla diğer geleneksel toplumlardan ayırt ettiği feodal toplumda, devlet baskısının olmamasından dolayı ticari ilişkilerin daha özgür ortamda geliştiğini savunmaktadır.⁹⁸ Yine geleneksel bir organizasyon yapısı olan Antik üretim biçimini temsil eden Bizans örneğinde ise, hükümdarın, hazinenin ve özel şahısların olmak üzere üçlü bir mülkiyet sistemi görmekteyiz.⁹⁹ Bununla birlikte Tanrının tayin ettiği askeri ve siyasal iktidar olarak Bizans imparatoru, aynı zamanda, bir yasa koyucu olarak Asya tipi “*doğulu despota*” benziyordu. İmparator tüm bu iktidar alanlarının yanında, Ortodoks kilisenin de koruyuculuğunu yapmaktaydı.¹⁰⁰

Geleneksel toplumları açıklamak için *haraçlı-haraçcı* (bağımlı, rantçı) üretim tarzı kavramı kullanılmıştır.¹⁰¹ Haraçlı toplum, tarımsal üretimdeki artı değeri baz alan bir sınıfsal bölünmeyi ifade etmektedir.¹⁰² Hanedan (hakim sınıf) tarımsal faaliyetlerden en çok pay alan sınıf olarak egemenliğini sürdürmektedir. Bu tanımlamayla haraçlı toplumun, kapitalizm öncesi Asya tipi veya feodal biçimiyle geleneksel toplumlar için kullanılacak şekilde genelleştirilmesinde bir hata görmüyoruz.¹⁰³ Nitekim önceki açıklamalarında ışığında, geleneksel toplumun iktisadi sistemi tarımsal üretime dayanır ve bu konuda feodalizm ile Asya tipi toplum arasında

⁹⁴ A.e., s. 36.

⁹⁵ A.e., s. 42. Blackledge, a.g.e., s. 185.

⁹⁶ Wood, *Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, s. 54.

⁹⁷ Varga, a.g.e., s. 87.

⁹⁸ Blackledge, a.g.e., s. 191.

⁹⁹ Helene Antonladis-Bibicou, a.g.e., 238.

¹⁰⁰ A.e., s. 266.

¹⁰¹ Muhammed Abid el Cabiri, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s. 44. Haraç, arizi vergisi için kullanılan bir tabirdir. İsfahani, a.g.e., s. 336.

¹⁰² Amin, a.g.e., s. 190. Berkay, a.g.e., s. 29.

¹⁰³ Amin, a.g.e., s. 189.

bir fark gözükmemektedir. Biz haraçlı toplumu yer yer geleneksel toplumu ifade etmek için kullanacağız.

Marx'ın düşüncelerini incelediğimizde, hanedanlığın kuruluşunun başka bir deyişle sınıfsız bir toplumdan ilk kez hakim bir sınıfın ortaya çıkmasının yeterince açıklanmadığını görmekteyiz. Marx'ın ifade ettiği biçimde sulama kanallarına sahip olabilmek, tarımsal artı değeri ele geçirmek, bize göre iktisadi faktörlere bağlı olarak değil; aileden, kabileden veya dinden gelen bir güç ve otorite ile mümkün olabilir. Öyleyse haraçlı toplumu şöyle tanımlayabiliriz: Sosyal organizasyon bakımından güçlü olanın, iktisadi ve siyasi hakimiyeti ele geçirmesi ve egemenliğini sürdürmek için topraktan alınan vergiye ve fetihlere bağımlı olan, kapitalizm öncesi örgütlenme modelidir. Bu tanımdan hareketle, Abbasi Devleti'nin geleneksel (haraçlı) bir toplum olduğunu ve Marksist sınıflandırmaya göre de Bizans örneğine uygun Antik üretim tipi bir sosyo-ekonomik yapıya sahip bir devlet modeli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁴ Antik Üretim tipi organizasyonlarda görülen özel ve kamu mülkiyeti unsurlarının, Abbasi Devleti döneminde de varlığına şahit olmaktayız. Nitekim fıkıhçı Ebu Yusuf'un *“haraci (vergiye tabi) araziler sahiplerinin mülküdür, ellerinden alınamaz, veraset ve satış gibi hakları kullanabilirler”* sözleri bu durumu net olarak ifade eder.¹⁰⁵ Kamu mülkiyeti hususu ise, Abbasi toplumunda *fey* ile karşılık bulur. Fethedilen arazi gelirlerini ifade eden *fey*, tüm Müslümanların ortak malıdır.¹⁰⁶ Hatib el-Bağdadi (ö. 1071) *Tarih-i Bağdad* adlı eserinde, başkent olan Bağdat şehrinin fetih edildiğini ve *fey* hükmünde olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Bağdat Müslümanların ortak malıdır. Bağdadi, şehir kurulurken ümmete satış bedeli ödenmediği için, Bağdat'ın *gasp* hükmünde olduğunu ve oturanların mülkün sahibi değil, kiracı olduklarını savunmuştur. Dahası, Müslümanların bu *gasp* topraklarında oturmasını caiz görmemiştir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Abbasiler toprak sistemi hakkında geniş bir çalışma için bakınız Mustafa Demirci, “Abbasilerde Toprak Sistemi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

¹⁰⁵ Demirci, **a.g.e.**, s. 55. Godelier, **a.g.e.**, s. 25-26.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, “Fey”, **DİA**, İstanbul, C. 12, 1995, ss. 511-513.

¹⁰⁷ Demirci, **a.g.e.**, s. 56-57.

Abbasi toplumunun, mülkiyet ilişkileri bakımından Asya tipi toplumlardan farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu mülkiyetin Marx'ın ifade ettiği gibi bir tasarruf kullanma biçiminde olduğunu da söylememiz mümkün gözükür. Zira, hükümdarın mülkiyeti üzerindeki kararını engelleyebilecek bir mekanizma Abbasi toplumdan ortaya çıkmamıştır. Nitekim İbn Haldun, şehir halkı içerisinde zenginleşmeye başlayan bir şahsın mülkiyetinin, devlet erkanı tarafından tecavüzü ve müsadereyi söz konusu olabileceğini belirtir. Haldun'a göre bundan korunmanın tek yolu, hanedanlığa yakın bir makam elde etmektir. Haldun'a göre aksi takdirde, çeşitli hileler ve kanuni bahaneler karşısında zenginliğin ve mülkiyetin korunması mümkün olmayacaktır.¹⁰⁸ Yine Gellner'in "*hadımlaştırma*" olarak ifade ettiği; geleneksel devletlerin bir teknik olarak özellikle kendisine bağlı bürokrasi sınıfının akrabalık bağlarını kesme yöntemi, tam olarak Marx'ın işaret etmiş olduğu hükümdarın mülkiyet üzerindeki hakkının ve dolayısıyla siyasi hükümlanlığının devamlılığını sağlayan bir unsurdur.¹⁰⁹ Hadımlaştırma yoluyla hükümdar, bürokratlarının mülklerine dilediği zaman el koyma yetkisini elinde tutmuş olur. Bürokratların kabile bağlarının yok edilmesi ise, bürokratları hükümdarın karşısında toplumsal desteğini kaybetmiş ve yasal haklarını aramak gibi bir lüksü olmayan kölelere dönüştürmektedir.¹¹⁰ Buna karşın, bürokrasinin bu tarz bir hadımlaştırma tekniğine maruz kalması veya Haldun'un ifade etmiş olduğu müsadere yoluyla mülkiyetin el değiştirmesi, Abbasi Devleti döneminde sık rastlanan bir durum değildir.

Marksist alt ve üst yapı kategorilerinin geleneksel toplumlara ne ölçüde uygulanabilir olduğu ise tartışmalı bir konudur. Hükümdarın her şeye sahip; mülkiyet ilişkileri ile siyasal egemenliğin bütünlük içerisinde olduğu geleneksel bir toplumda, hanedanlığın başka bir deyişle siyasetin, alt yapısal bir unsur olduğunu düşünmek daha makul gözükmektedir. Nitekim Samir Amin geleneksel toplumlarda, kapitalizmdeki "*meta fetişizmin*" yerini "*iktidar fetişizminin*" aldığını savunmuştur.¹¹¹ P. Anderson da, geleneksel toplumlarda ideoloji, siyaset ve hukuk gibi üst yapısal olguların, iktisadi

¹⁰⁸ İbn Haldun, **Mukaddime II**, s. 665.

¹⁰⁹ Gellner, **a.g.e.**, s. 87.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 87-88. Gellner, akrabalık bağlarının yok edilerek yapılan köleleştirmenin, modern zamanlarda evrenselleştirilerek, herkes için geçerli kıldığını iddia eder. **A.e.**, s. 113-114.

¹¹¹ Amin, **a.g.e.**, s. 27.

ilişkiler gibi belirleyici bir yönü olduğunu savunmuştur. Bu anlamda modern zamanlardaki üretim ilişkilerinin alt yapısal rolünü, geleneksel zamanlarda devletin üstlendiğini ifade etmiştir.¹¹² Başka bir ifadeyle, geleneksel (haraçlı) toplumlarda üretim ilişkileri ile üst yapısal öğelerin kapitalist toplumlarda olduğu gibi birbirinden bağımsız değil, bütünleşik “*aynı tip bir aile*” gibi olduğu savunulmuştur.¹¹³ Bunun temel nedeninin ise, Marx’ın da işaret etmiş olduğu gibi, kapitalizm öncesi sınıf çıkarlarının net olarak ortaya çıkmamış olmasıdır.¹¹⁴ Yani, mülkiyetten ve üretimden kaynaklı bir sınıflı toplum olmadığı geleneksel yapıları, sınıf bilincine ait kavramlarla incelemek makul değildir. Nitekim haraçlı toplum tanımımızda da vurguladığımız gibi, devletin kuruluşunun iktisadi değil, sosyal sebeplere bağlı olduğunu düşünmek bize daha makul bir seçenek olarak gözükmektedir. Geleneksel toplumlarda sosyal yapıyı oluşturan kabile-akrabalık bağları, esnaf grupları ve dini çevreler genel olarak farklı (özerk) sınıfsal yapılar gibi ortaya çıkmamış; daha çok birliğin parçaları şeklinde tezahür etmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla, Marx’ın tasarladığı biçimde bir “*sınıf bilinci, kendi tabiatı dolayısıyla, ne tam apaçık bir biçim alabilir, ne de tarihi olaylara bilinçle etkide bulunabilir.*”¹¹⁶ Bu açıklamalar ışığında, alt-üst yapı kategorizasyonunun, geleneksel toplumlara uygulanması makul görmediğimizi belirtmiş oluyoruz. Bununla birlikte, geleneksel toplumlarda din, sanat, iktidar üzerine yapılan çıkar çatışmaları, daha çok kabilevi ve dini kaynaklı gözüксе de, iktisadi faktörün işlevini de gözlemlememiz mümkündür. Örneğin Abbasi halifesi Mühtedi’nin (ö. 869) Türk askerlerine karşı halktan yardım isterken şöyle dediği nakledilmiştir: “*Bütün mallara el koydular, feyi tekellerine aldılar.*”¹¹⁷ Dolayısıyla dini mücadeleler olarak gözüken toplumsal çatışmaların, Marksist paradigmayla incelenmesi ile ufuk açıcı sonuçlar elde edilebilir.

Samir Amin, geleneksel toplumlarda siyasal çatışmaların, kapitalizmdeki gibi sınıf mücadelesi olmadığını; kutsal metafizik yorumu üzerine gerçekleştiğini

¹¹² Blackledge, **a.g.e.**, s. 188-189.

¹¹³ Amin, **a.g.e.**, s. 25. Cabiri, **a.g.e.**, s. 26.

¹¹⁴ Cabiri, **a.g.e.**, s. 33.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 42.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 33.

¹¹⁷ Mustafa Demirci, **a.g.e.**, s. 44. Abbasi Devleti döneminde, kamunun (ümmetin) malı olan fey arazilerinin, hanedanlık ile ilişkisinin incelenmesi, bu bağlamda ilginç sonuçlar ortaya çıkartabilir.

savunmaktadır.¹¹⁸ “*Kapitalizm öncesi sistemlerde üretim, iktidar ile ideolojinin sürekliliğine dayanır.*”¹¹⁹ O halde incelememiz gereken sürekliliği sağlayan ideoloji başka bir deyişle toplumun dünya görüşüdür. Marksist anlayış, iktidarı sınıf egemenliğinin bir tezahürü, dünya görüşünü de, bu egemenliğin sürekliliğini sağlayan bir araç olarak görüyordu.¹²⁰ Geleneksel toplumların dünya görüşü çoğu zaman metafizik öğretiler ile doğrudan ilişki halindedir. “*Eski doğu insanı*” der Cabiri, “*bakışını sosyal hayatın ötesine yönelttiğinde, düşüncesi kainata doğru yönelir ve onun katmanları arasında dolaşır, böylece sözünü ettiğimiz sosyal gerçeğinin kendisine verdiği, onu kainatı tek bir dünya biçiminde tasavvura yönelten bakış çizgisine göre tasavvur eder. Zihninde dinamik bir yapı biçiminde oluşan işte bu birlik dünyanın birliği, rantçı bir toplumdaki hayata özgü olaylar, onda tekrarlanır durur.*”¹²¹ İnsan öncelikle ilahı (tanrıyı) tasavvur edecek, ardından bu tasavvurdan hareketle doğayı ve kainatı algılamaya başlayacaktır. Doğa ve kainatta görülen her düzen, ilahın bir mucizesi olarak algılanacak ve burada ilah ile doğa birliği gerçekleşecektir. Şu halde, sosyal hayatın dengesi; ilah ile doğanın birliği gibi olmalıdır. İnsan bu birliğin farkına varmalı, hayatını bu dengeye göre kurmalıdır. Hayatın bu dengeye göre kurulması, siyasal olanın da ilahi bir meşruiyete ihtiyacı mecbur olduğunu gösterir. Bu siyasallık, doğadaki denge ve uyum gibi ilah tasavvurundan neşet etmiş dairesel birliğin bir parçası olmak zorundadır. Eğer bu denge kurulabilirse, maddi refahın da bu daireye katılması kaçınılmaz olacaktır. Bu dairesel birlik “*adalet dairesi*” veya “*yer ve gök birliği*” olarak kavramsallaştırılmıştır.¹²² Samir Amin ise, geleneksel toplumların metafizik dünya görüşüne olan bu bağlılığını, “*metafiziksel yabancılaşma*” olarak ifade etmiş, kapitalizm dönemindeki “*iktisadi yabancılaşmanın*” karşılığı olarak kavramsallaştırmıştır.¹²³

¹¹⁸ Amin, **a.g.e.**, s. 51-52.

¹¹⁹ **A.e.**, s. 24.

¹²⁰ **A.e.**, s. 25.

¹²¹ Cabiri, **a.g.e.**, 45. Bu ifadeler, Foucault’un “*pastoral iktidarının*” temelleridir. “*Unutmamak gerekir ki Aziz Nenizili Gregorius, insanların pastorallikle bu şekilde yönetilme sanatını tekhnē tekhnōn, epistēmē epistēmōn, yani “sanatların sanatı” ya da “bilimlerin bilimi” olarak tanımlayan ilk kişidir.*” Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 134.

¹²² Cabiri, **a.g.e.**, s. 46.

¹²³ Amin, **a.g.e.**, s. 30.

Geleneksel toplumlardaki temel sınıf hükümdarlık müessesesidir ve egemenliği bir bütün halinde elinde tutar. Hakim sınıf olarak hanedanlık, iktisadi olarak tarımdan aldığı vergi ile egemenliğini sürdürürken, ideolojik olarak otoritesini inşa etmiştir. Weber'e göre "geleneksel otorite", bir tebaa, biat ilişkisidir ve meşruiyetini geleneksel kuralların kutsallığından almaktadır.¹²⁴ Weber, geleneksel otoritenin hakim olduğu toplumlarda patriyarkal egemenlik sisteminin hakim olduğunu ve modern zamanlara kadar imparatorlukların çoğunun bu nitelikte olduğunu savunmuştur. Weber Marx'ın görüşlerini paylaşarak, tebaanın ayni veya nakdi vergiler yoluyla sarayın ihtiyaçlarını karşıladığını ve bunun iktisadi düzeni sürdürdüğünü söylemiştir. Weber, efendi hizmetkar ilişkisi olarak gördüğü bu sistemde, hizmetkarın sadece basit vergi indirim talebi olabileceğini düşünmektedir. Bu sistemde hükümdarı kısıtlayan tek otoritenin ise, geleneğin kurulları olduğunu vurgulamıştır.¹²⁵

Hükümdarın ideolojik ve geleneksel otoritesi altındaki haraçlı toplumda, kainatın anlamlandırılması ve metafizik dünya görüşü ile toplumdaki zenginliğin ve iktidarın dağılımı, işbölümünün ortaya çıkması arasında yakın bir ilişki kurulmuştur. Adalet dairesi ile ifade edilen ilahi birlik, gökteki Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi ve ilahi düzenin yeryüzündeki koruyucusu olarak "*Tanrı-kral*" figürünü meşrulaştırmıştır. Tanrı nasıl ki kainata düzen vermiş ve insanları bu düzen içerisinde yaşamaları için yaratmışsa; yeryüzünde insanların başına bir yönetici tayin etmiş ve yerdeki düzenin bu yönetici aracılığı ile yürütülmesini istemiştir. Bu hükümdar, ilahi idarenin temsilcisi olarak, halkından sorumlu bir "*çobana*" benzetilmiştir:

"Örneğin Mısır'da, ama aynı zamanda Asur ve Babil monarşilerinde, kral gerçekten de son derece ritüel bir biçimde insanların çobanı olarak gösterilir. Mesela firavun taç giyerken, taç giyme töreni esnasında, çobanlık nişanı alır. Ellerine bir çoban değneği iliştilir ve onun gerçek anlamda insanların çobanı olduğu ilan edilir. Çoban sıfatı, insanların pastörü sıfatı, Babil kralları için kraliyet unvanlarından biridir. Bu yine tanrıların ya da Tanrı'nın insanlarla

¹²⁴ A.e., s. 347.

¹²⁵ Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 371-379. Weber hükümdarın otoritesinin kaynağı açıklarken, kişisel bir otorite tipi olan karizmatik otorite kavramına da başvurur. Karizma, tüm geleneksel yasalara karşı çıktığı gibi, var olan ekonomik düzeni ve faydayı da reddeden bir otorite tipidir. Marksist teoremin aksine, Weber'e göre karizmatik otorite, maddi ve sosyal koşulları şekillendirir. Karizmatik otoritenin rutinleşmesi safhasında ise, iktisadi sisteme uyum gösterdiğini, Marksist anlamda iktisat faktörünün bağımlı bir değişken olmaktan çıktığını ifade etmiştir. Weber, **Ekonomi ve Toplum I**, s. 365-374. Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 477-481.

ilişkilerini belirten bir terimdir. Tanrı insanların pastörüdür..... Nihayet, bu çoban metaforu, pastoralliğe yapılan bu gönderme, hükümlarla Tanrı arasındaki belli bir ilişki tipini belirtmeye yarar: Eğer Tanrı insanların çobanıysa, kral da onun gibi insanların çobanıysa, kral bir anlamda Tanrı'nın insanlar sürüsünü emanet ettiği ast çobandır ve günün sonunda, hükümlarlığının sonunda, kendisine emanet edilmiş olan sürüyü Tanrı'ya iade etmesi gerekir.”¹²⁶

Sümerlilere ait bir yazıtta, kral kendini şöyle tanıtır: “*Ben bol yetişen tahılları hasat eden tarımcıyım, koyunların yağının ve sütünün artmasını sağlayan çobanım, kanallarda bol su bulunmasını sağlarım*”¹²⁷ Eski Mısır hükümdarlarının (firavun), bir elinde kamçı bir elinde dizgin tutar biçimdeki taş kabartmalar, çoban hükümdar figürünün eski geleneğini göstermekte ve siyaset kelimesinin seyis bazlı kavramsal gelişiminin eski mısırdan gelen kadim bir geçmişi bize göstermektedir.¹²⁸ Foucault'un çoban metaforu ile anlatmış olduğu iktidar yapısı, kanaatimizce genel olarak bir çok geleneksel toplumlardaki iktidar biçimine uygun düşmektedir. Geleneksel toplumlardaki yer ve gök birliği olgusu, hükümdarın Tanrı gibi yönetmesini ve onu taklit etmesini buyruk verir. Benzer şekilde, halkın da hükümdarı taklit etmesi birliğin düzenini oluşturacaktır. Bu noktada, geleneksel toplumlardaki kabilenin liderinin, tanrısal bir hükümdara dönüşümü ve devleti tek başına temsil eder bir hal alacağı belirginleşmektedir.¹²⁹ Öyleyse geleneksel toplumlarda hükümdar, kendi başına yasayı temsil eden bir figür olacaktır. “*Hükümdar yaşayan kanundur (nomos empsychos)*.”¹³⁰ Bu bilgiler ışığında, yer ve gök birliği içerisinde, hükümdarın Tanrı gibi vazgeçilemez bir unsur olduğunu ve dolayısıyla hükümdarsız bir toplumun düşünülmemeyeceğini anlarız. Yine, hükümdarın da Tanrı gibi ortak kabul etmemesi beklenir.¹³¹ Çobanın sürüsünü belirli bir amaç için yönlendirdiği gibi, hükümdarın da

¹²⁶ Foucault, **a.g.e.**, s. 112.

¹²⁷ İon Banu, **a.g.e.**, s. 322.

¹²⁸ Bağdatlı, **a.g.e.**, s. 92.

¹²⁹ Crone, **a.g.e.**, s. 4.

¹³⁰ Gayrişahsi devlet modelinin, kurumsallaşmış ve soyutlaşmış ulus devlet modeli ile geliştiğini vurgulamalıyız. **A.e.**, s. 62.

¹³¹ Foucault, **a.g.e.**, s. 127. Abbasi dönemi literatüründe, halifenin birden fazla olamayacağı ile ilgili tartışmaları bu bağlamda değerlendirebiliriz. Cüveyni, **el-Giyasi**, Çev. Abdullah Ünal, İstanbul, Mevsimler Kitap, 2017, s. 138-140. Abdulkahir el-Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, İstanbul, Kalem Yayınevi, 1979, s. 325-326. İbn Haldun, **Mukaddime I**, 427. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 311-312. Şehristani, **a.g.e.**, s. 117. Crone, **a.g.e.**, s. 407. Bununla birlikte, belirli coğrafi sınırlar içerisinde bir iktidarın egemenliğini paylaşması bağlamında da konuyu ele almamız gerekir.

insanlara rehberlik ederek, aracısı olduğu ilahi hedeflere ileten ereksel bir iktidarı olmalıdır.¹³²

Abbasi dönemi siyasal literatürü, pastoral geleneğe sahip bir havzada meydana gelmişti. Çoban metaforu ile açıklanan iktidar nitelikleri, Abbasi literatüründe de yer edinmiş, halife aynı zamanda bir çoban gibi simgeleştirilmişti. Fıkıh ve siyasetname literatürlerinde ifade edilen çoban metaforu kaynağını peygamberden nakledilen bir hadiste bulmaktaydı. *“Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz”*¹³³ Çobanlığın nasıl olması gerektiğini ise, İbn Abdürabbih (ö. 940), Hasan el-Basri’den rivayet ettiği şu sözlerle açıklamıştır: *“Adil yönetici beraberindeki sürüye karşı şefkatli davranan çoban gibidir. O çoban, sürüyü en iyi otlaklara götürür, tehlikeli yerlerden uzaklaştırır ve yırtıcı hayvanlara karşı korur.”*¹³⁴

Geleneksel toplumlardaki dünya görüşü ve kültürel durum ile ilgili son olarak merkez-çevre ilişkisini incelemeyi uygun görüyoruz. Geleneksel toplumlarda ortaya çıkan en önemli diğer olgulardan biri, okur yazarlık ile ortaya çıkmış bir ruhban sınıfı, kutsalı temsil eden otorite sahibi dini örgütlenmelerdir. Nitekim, ulus devlette herkesin eğitim konusunda standartlaştırılmasına karşın, geleneksel toplumlarda belirli kesimlerin bu niteliğe haiz olduğu bilinmektedir. Bu niteliğe sahipliğin sağladığı örgütlenme, çoğu zaman kalıtsal olarak devam etmekteydi.¹³⁵ Gellner’in çok iyi ifade ettiği gibi, kalıcı ve standart olan bir yazının varlığı, okur yazarlara kültürel ve

¹³² A.e., s. 113-116. Pastoral iktidarlardan, düşmanlara galip gelmesi, fetihler yapması ve hayırsever bir kişiliğe sahip olması beklenir. Örneğin Abbasi döneminde cömert ve bahşeden hükümdar hikayesine Sasani kökenli Kuteybe’de rastlamaktayız. Halife Harun Reşid’den bir şeyler talep eden bir adama, toprak, hayvan ve hizmetçiler hediye edilmiştir. Bu tarz cömert hükümdar hikayelerinde, geleneksel toplumun rantıye ilişkisi daha açık şekilde görülmektedir. İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 544-548.

¹³³ İsfahani, **a.g.e.**, s. 432. Maverdi, **El-Ahkamü’s Sultaniye**, s. 54. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 244. İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 18.

¹³⁴ İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 65. Benzer ifadeler için bakınız Nizamülmülk, **Siyasetname**, s. 33. Babasının Horasan (Pers havzasındaki bir bölge) valisi Tahir’e yazdığı nasihat mektubundaki ifadelere bakalım: *“Şunu bil ki, vali tayin edilmekle, bekçi, koruyucu ve çoban olmuş durumdasın, idare ettiğin insanlara raiyye (sürü, sana rai, çoban) isminin verilmesinin sebebi, sırf onlara çobanlık yaptığından ve başlarında nezaretçi olduğundandır.”* İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 573-580. *“Bilesin ki senin idareci olman, aynı zamanda hazinedar, muhafız ve gözetici (rai) olman anlamına gelmektedir. Nitekim bu sebeple gözettiğin (ri’aye) insanlar raiyye olarak adlandırılır. Çünkü sen onları gözetir (rai) ve işlerini düzene koyarsın.”* Özgür Kavak, **Abbasi Veziri Tahir’den oğlu Abdullah’a Siyasi Nasihatname**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 38.

¹³⁵ Gellner, **a.g.e.**, s. 79.

düşünsel birikimin merkezileştirilmesi olanağını vermektedir.¹³⁶ Bu durum, geleneksel toplumun iktidar ilişkilerindeki merkez çevre ilişkisinin devamlılığını sağlamaktaydı. Böylece, iktidarın kültürel olarak ayrışması ve merkezileşmesi sağlandığı gibi, din sınıfının kutsal bir statüye sahip olmasına da imkan sağlanıyordu.¹³⁷ Zira geleneksel toplumlarda iktidar ve din sınıfı çoğunlukla uzlaşma içerisindeydi.

Geleneksel tarım toplumlarında iktidar, üretici olan köylülerden kültürel ve siyasal anlamda çok net bir biçimde ayrılmaktaydı.¹³⁸ Yönetici kadro (merkez) ile halk (çevre) arasındaki bu “sınıfsal” ayırım -ki bu sadece iktisadi bölüşümü esas alan bir sınıf ayrımı değildir-, dini iktidara sahip olanlar tarafından, metafizik ile ilişki kurularak derinleştiriliyor ve kutsanıyordu. İktisadi, kültürel ve siyasal farklılıklar, ilahi olan ile ilişkisi kurularak, çoğu zaman bir Tanrı buyruğu imiş gibi sunuluyordu. *“Tarım toplumu eşitsizlikleri mutlak gösterip dışsallaştırarak ve altını çizerek onları kaçınılmaz, sabit ve doğal göstermekte, dolayısıyla da güçlendirip makbul hale getirmektedir. Eşyanın tabiatından kaynaklanan ve daimi gözüken şeyler sonuçta ne kişiselleştirilebilir ve kişiliği zedeleyici bulunur ne de ruhen dayanılmaz olur.”*¹³⁹ Tam bu nokta Marx’a göre, geleneksel toplumda ortaya çıkan işbölümü, yani “doğallığın ve ilahi hikmetin” vurgulanarak kutsallaştırılan toplumsal işbölümü, hakim sınıfın sömürsünü sürdürmesinden başka bir şey değildir.¹⁴⁰ İslam dini açısından bakıldığında ise, iktisadi ve siyasi herhangi bir sınıfsal farklılaşmanın kutsallığı söz konusu değildir. İbadet etmek, cihat etmek, ticaretle uğraşmak gibi konular arasında

¹³⁶ A.e., s. 80.

¹³⁷ Bu olgu nedeniyle, geleneksel toplumlarda din alimleri, ortodoksi diyebileceğimiz merkezi bir dini görüşe sahip oluyordu. Geleneksel toplumdaki bu durumun aksine, İslam dininde bir doktrin olarak sınıflar arası geçişin önünde bir engel olmaması ve eğitim hakkının herkese açık tutulması; İslam dünyasında ortodoksi denebilecek merkezi bir dini görüşün ve sınıfsal olarak ayrılmış bağımsız bir alim topluluğunun oluşmasını engellemiştir. Bunda belki de, İslam dininin geleneksel imparatorluk havzasında doğmamış olması da etkili olmuştur.

¹³⁸ Gellner, geleneksel tarım toplumlarında kültürel birliğin sağlanmasının kimsenin çıkarına olmadığına veya kimsenin böyle bir ihtiyacı olmadığını ifade eder. Yöneticinin tebaası ile iletişim kurma ihtiyacının olmadığını savunur. Bir istisna ile, dini otoritenin kültürel birliğin sağlanması hususunda bir çıkarının olabileceğini tartışmaktadır. Gellner, a.g.e., s. 80-82. Ayrıca geleneksel toplumlarda hükümdarın belirli merkezler dışında temsil edilmek için yeterli teknolojik imkana sahip değildi. S.R.F Price, **Ritüel ve İktidar**, Çev. Taylan Esin, İstanbul, İmge Kitabevi, 2004, s. 32

¹³⁹ Ernest Gellner, a.g.e., s. 83. Örneğin Hint kast sistemi dini metinlerle desteklenir, İslam toplumunun Erkan-ı Erbaa (dört direk; alimler, yöneticiler, tüccarlar ve köylüler) ile kaim olduğunu savunulur. Uslu, a.g.e., s. 20. İbn Abdürabbih, a.g.e., s. 77. Cahız, a.g.e., s. 28-29.

¹⁴⁰ Blackledge, a.g.e., s. 59.

bir mümin için teolojik bir ayrım yapılmamıştır. Her Müslüman her işi aynı anda yapabilir.¹⁴¹ Lakin, zaman içerisinde literatürde kimi siyasal anlayışların bu açıdan gelenekselleştiği görülmektedir. Örneğin *Tac* adlı esere bakalım:

“Söze acem hükümdarlarıyla başlayalım. Çünkü onlar bu mevzuya ait kuralları ilk kez koyan kimselerdir. Biz hükümdarlık kurallarını, hükümdarın maiyetinin, ekabir eşraf ve halkın tertibini, halkı yönetme siyasetini, her bir tabakaya kendi payını verme ve her birini kendi gibi olanla yetinir hale getirme sanatını onlardan öğrendik.”¹⁴²

Maverdi de, geleneksel merkez çevre ilişkisinin İslam dünyasındaki yansıması anlamında, sultanların kendilerine benzemeye çalışan insanları sevmediğini ve onlardan intikam alacağını belirtmiştir. Zira sultana benzemeğe çalışmak, sultanın büyüklüğünü küçümsemek olarak görüldüğünü ifade etmiştir.¹⁴³ Yine Cahız, hükümdarın kıyafetini ve huylarını taklit etmenin halk için doğru olmadığını söyledikten sonra şöyle demektedir: “*Hükümdarların ahlakından birisi de, ahlakının bilinmemesidir.*”¹⁴⁴ Sealibi ise siyasetnamesinde şu şiiri nakletmektedir: “*Muhakkak haram olur bizim gibi hizmetkara, efendiye layık olan, efendiye yakışan.*”¹⁴⁵

1.4. Adalet Dairesi

Adalet dairesi, başka bir deyişle yer ve gök birliği, görünen ve görünmeyen alemin birbirine uyumlu bir şekilde dairesel bir bütünün içerisinde yer almasını ifade eder. Daire metaforu, Tanrısallık ile dünyevi hayat arasındaki ahengin, döngüselliğini ve sürekli biçimde bir tekrarını simgelemektedir. Sasani dönemine ait eserlerinin tercümelerle Abbasi dönemine kazandırılması ile birlikte, adalet dairesi biçimde sunulan maddi ve manevi uyuma işaret eden görüşler ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu dönemde adalet dairesi biçimde sunulan uyum tablosunun ortaya çıkışının diğer bir özelliği ise, Abbasi Devleti döneminde fetihlerin durması ile devletin gelir kapısı olarak büyük oranda vergilere bağımlı bir hale gelmesidir.

¹⁴¹ Gellner, **a.g.e.**, s. 89

¹⁴² Cahız, **a.g.e.**, s. 28.

¹⁴³ Maverdi, **Edebü'l-Vezir**, s. 117.

¹⁴⁴ Cabiri, **a.g.e.**, s. 450.

¹⁴⁵ Sealibi, **a.g.e.**, s. 38.

Önceki bölümde açıklamış olduğumuz geleneksel toplum yapısını hatırlayacak olursak, adalet dairesi formunun geleneksel bir imparatorlukta işlevselliği bakımından, Sasani, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde görülmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Zira adalet dairesi formunun en önemli özelliği, geliri vergiye dayalı devletlerin, vergilerini bir düzen ve hukuk içerisinde toplanmasını sağlamak ve hükümdarı yer yüzünün hakimi olarak göstererek bir nevi Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi konumuna oturtmasıydı. Bu durum, Marksist anlamda hanedanlığın (hakim sınıfın) devamlılığını sağladığı gibi, , hükümdar dini dünya görüşü ile desteklenmiş oluyordu.

Adalet dairesi formu, en genel anlamıyla, toprağa bağlı geleneksel devlet sistemini anlatmaktadır.¹⁴⁶ Bu formun temeli, hükümdarın varlığını sürdürebilmesi için tarım arazilerinin işlevselliğinin artırılması, bunun içinde hükümdarın adalet ile hüküm sürmesi gerektiği argümanına dayanmaktadır.¹⁴⁷ Adalet hukuki anlamda din veya gelenek ile yakından ilişkili olduğu için, hükümdar aynı zamanda karşılıklı ihtiyaç ilişkisi içerisinde sunulan bir lider figürüne de dönüşmekteydi. Abbasi literatürüne Sasani kaynaklarından giren bu düşünceler zaman içerisinde zikredilir olmuş ve bunu takiben adalet dairesi literatürü oluşmuştur.¹⁴⁸

Sasani krallarından Ardeşir-i Babekan'a nispet edilen *Ahd-i Ardeşir* isimli eser, Emevi devletinin son dönemlerinde İslam dünyasına çevrilmişti. Bu eser içerisinde gördüğümüz adalet dairesi formu, Abbasi Devleti zamanında yaşayan düşünürler tarafından da eserlerde zikredilmişti:

“Sultan ancak askerlerledir
Askerler ancak mallardır

¹⁴⁶Black, **a.g.e.**, s. 92.

¹⁴⁷ İon Banu'ya göre, geleneksel bir hükümdarın önceliği tarımsal verimliliği arttırmaktır. Bunun için mevsimleri bilmeli, mevsimleri bilmek için gezegenleri öğrenmeli, bu bağlamda takvimi meydana getirmesi, takvim çalışmaları için tapınakları kurması, bilginin yayılması için yazıyı geliştirmeli, gözlemleri geliştirmek için rasathaneler inşa etmesi ve tüm bu organizasyon için kanunlar koymalı diyerek, geleneksel toplumun ortaya çıkışını şematik olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu şema aynı zamanda adalet dairesinin oluşumu ile ilgilide bize fikir vermektedir. İon Banu, **a.g.e.**, s. 324.

¹⁴⁸ Adalet dairesi ile ilgili geniş bir çalışma için bakınız. İlker Kömbe, Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014. Ardeşir'den şu sözler nakledilmiştir: “*Hükümdarın çok adil olması gerekir. Çünkü iyiliklerin buluşma yeri adalettir. İktidarı yok olmaktan ve yıkılmaktan koruyan en sağlam kale adalettir. İktidarın yıkılmasına yol açan ilk sebep, adaletin ortadan kalkmasıdır.*” Mesudi, **a.g.e.**, s. 139.

Mal ancak imarettir
İmaret ancak adalet ve iyi siyasetlerdir.”¹⁴⁹

Bu formu ile adalet dairesini, ilk kez İbn Kuteybe *Uyunü'l-Ahbar* adlı eserinde zikretmiş,¹⁵⁰ bunu takiben Sealibi (ö. 1038), Maverdi (ö. 1058), Yusuf Has Hacıp (ö. 1070), Gazali (ö. 1111) ve Turtuşi (ö. 1126) gibi yazarlar eserlerine taşımıştır. Zikredilen adalet formları çoğunlukla birbirine benzemektedir. Örneğin *Kutadgu Bilig* adlı eserde bu form şöyle sunulur:

“İl tutmak için erat ve ordu gerek
erati tutmak için de mal davar gerek
bu malı elde etmenin gereği halkın zengin olmasıdır
halkın zenginliği için doğru yasalar konulmalıdır
bunlardan biri kalırsa dördü de kalır
dördü de kalırsa beylik çürür”¹⁵¹

Adalet dairesi formunda, imaretin, yani halkın tarımsal ve ticari üretimi, adalete, iyi yasaya bağlanmış görünmektedir. Bu form içerisindeki adalet kavramı, halkın ihtiyaçlarının giderilmesi, üreten kesime adli ve iktisadi bir zulmün engellenmesi anlamında kullanılmaktaydı. Dolayısıyla adalet dairesi formu, Müslüman fıkıhçılar için uzlaşması kolay bir olguydu. Bir devlet adamı olarak Maverdi, devletin maliye politikalarının önemini şöyle vurguluyordu: “Devlet başkanı bilmelidir ki, düzeldiğinde herkese yararı, bozulduğunda ise zararı dokunacak işlerden biri de parasal işlemlerdir.”¹⁵² Bu anlamda mali politikalara değinen Maverdi, vergi konusunda hassasiyeti yeniden belirtmekteydi. Verginin miktarının din tarafından belirlendiğine ve hükümdarın bu ilkeye itaat etmesini ısrarla vurgulamaktaydı.¹⁵³ Gazali de, adalet dairesi formunun başına esas olarak gördüğü din ifadesini ekleyerek

¹⁴⁹ İbn Haldun. **Mukaddime I**, s. 549-550. İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 18, No. 35, 2013/2, ss. 139-198, s. 143.

¹⁵⁰ İlker Kömbe, Adalet Dairesi Literatürüne Giriş, s. 145. Sealibi, **a.g.e.**, s. 54. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 310.

¹⁵¹ Hacıp, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁵² Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 120.

¹⁵³ Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 120-122. Örneğin Sebüktegin, hükümdarı zulüm ve haksızlıkla kimsenin malına dokunmaması konusunda uyarır. Erdoğan Merçil, **Sebüktegin’in Pendnamesi**, s. 229. Literatürde vergi ile ilgili hükümdara yapılan nasihatler, dini ilkelere dayandığı gibi, adalet formu bağlamında iktisadi çıkarlardan kaynaklanmış olabilir.

teorik uzlaşmayı sağlamıştır: “*Dinin bekası sultanla, sultanın bekası askerle, askerin bekası mali güçtedir. Aynı şekilde mali güç ülkenin mamur olmasıyla, ülkenin mamur olması ise adil davranmaktır.*”¹⁵⁴ Bununla birlikte, Sasani literatüründeki gibi adalet dairesi formunda hükümdarı merkez kabul eden vurgu, daha yaygın bir kullanımdı.¹⁵⁵ Örneğin Sealibi, ve fakih İbn Abdülber (ö. 1071) bu vurguyu zikretmişlerdir: “*Adalet ve iyi siyaset ancak sultanladır.*”¹⁵⁶ Bunun karşısında ise din ve devleti uzlaştıran, yine Sasani kaynaklarından ödünç alınan “*din ve devletin ikiz kardeş olduğu*” ifadesi literatürde sıkça zikredilmiştir.¹⁵⁷

Adalet dairesi formu, adalet ve yasa ile maddi refah arasında sıkı bir bağlantı kurmaktaydı. Bu durum, ifade edildiği gibi, gücünü hakim kılmak için ihtiyacı olan maddi kaynağı halktan aldığı vergiye bağlı olan geleneksel hükümdarların, tarım ve tüccar ehline davranışının düzenlenmesi ile ilgili bir nasihat anlamı da taşımaktadır. Aynı zamanda, toplumun ileri gelenleri ile hükümdarı birbirine yakınlaştırıyordu. Dolayısıyla fıkhi açıdan ulemanın halife ile bütünleşmesi, elbette istenen bir durumdu. Nitekim *Pendname*’de şöyle ifade edilmiştir: “*Eğer mal yoksa kimse senin itaatinde olmaz ve dindar akıllı kimseler seninle müttelik olmadıkça mal da toplanmaz.*”¹⁵⁸ Bu anlamda adalet ve zulüm kavramları, hükümdarın bir takım dini, sosyal ve iktisadi kurallara uyup uymaması ile ilişkilendirilmiş olmaktadır. Adalet devletin gelirlerini arttıran bir olgu olarak, zulüm de tersinden devletin gelirlerini azaltan bir olgu olarak açıklanması, kavramların farklı bir kullanımını göstermektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Gazali, *Nasihatu’l-Mülük*, s. 103.

¹⁵⁵ “*Ordusuz devlet ve otorite olmaz. Mal ve imkan olmadan ordu olmaz. Mal ve imkan düzenli vergilerle mümkündür. Halkı mamur edersen gelir artar. Halkı da adaletle mamur edersen. Görüyorsun tüm prensiplerin temeli adalettir.*” Turtuşi, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁵⁶ İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, s. 385.

¹⁵⁷ “*Devlet ve memleket din ile ayakta kalır. Din de devlet ve memleket ile güçlenir.*” Sealibi, *a.g.e.*, s. 53.

¹⁵⁸ Erdoğan Merçil, *Sebüktegin’in Pendnamesi*, s. 229.

¹⁵⁹ Keykavus, *Kabusname*, Çev. Mercimek Ahmed, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006. Maverdi, *Edebü’l-Vezir*, s. 53-54. Bermeki ailesi vezirinden şu sözü nakledilmiştir: “*Halktan alınan vergi, devleti ayakta tutan direk gibidir. Devlet malını, adalet kadar çoğaltan başka bir şey olmadığı gibi, zulüm ve haksızlık kadar onu eksiltene başka bir şey de yoktur.*” Maverdi, *Yönetimin Esasları*, s. 51. “*Haraç mülkün direğidir, adalet gibi getiren zulüm gibi götüren yoktur.*” Maverdi, *Siyaset Sanatı*, s. 309. “*Vergi devletin temelidir. Adalet onu artırır, zulüm azaltır.*” Sealibi, *a.g.e.*, s. 96. “*Buna inanmazsan gör Nuşinrevan’ı (Sasani hükümdarı), Akıl gözüyle aydınlattı cihani, Yasayı doğru yürüttü, zenginleşti halkı.*” Hacıp, *a.g.e.*, s. 43. “*Şehre uzun süre egemen olmak istersen ey bilge, yasayı doğru yürütüp halkını korumalısın, yasayla şehir büyür ve düzenlenir dünya, zorbalıkla şehir eksilir ve bozulur*

Adalet dairesi formunun işlevselliğinin önemli diğer bir yanı, fonksiyonel görevlere göre toplumsal katmanları birbirinden ayırarak, toplumsal bir iş bölümü ortaya çıkartmasıydı. Adalet formuna özgü biçimde ihtiyaçlar döngüsü içinde kurulan bu toplumsal katmanlar arasında geçişlere müsaade edilmemesi yönünde bir eğilimin mevcuttu.¹⁶⁰ Erkan-ı Erbaa olarak ifade edilen bu toplumsal işbölümü sistemi, temel olarak bürokratlar, din adamları, askerler ve tüccar/çiftçilerden oluşan dört temel tabakaya işaret ediyordu.¹⁶¹ Tanrısallık ve doğallık ile ilişkilendirilen, toplumsal iş bölümünü baz alan bu olgu, Tanrısal düzenin dünyadaki tecellisi olarak algılanmaktaydı. *“Bu tabloda kimse diğerinden müstağni kalamaz, herkes birine mutlaka muhtaçtır. En alttan en üste, en üstten en alta uzanan bir ihtiyaç ve yardımlaşma zinciridir bu, böylece evrenin tüm parçaları arasında irtibat ahenkli bir biçimde kurulur.”*¹⁶² Cahız ise Sasani hükümdarı Ardeşir’den şu sözleri nakletmiştir: *“Devletlerin el değiştirmesi ve krallıkların yıkıma uğramasını en çok hızlandıran sebep farklı toplum tabakaları arasında gelişigüzel geçişler olmasıdır. Böyle bir durumda düşük seviyeli kimse soylu ve şerefli bir kimsenin mertebesine çıkarken, soylu ve şerefli kimse düşük seviyeli kimsenin seviyesine iner.”*¹⁶³

Adalet formundaki ilahi bütünlük anlayışı, dini olan ile siyasal olan arasındaki farkı ortadan kaldırmaya çok yatkın bir zemin hazırlamaktaydı. Bu sistem içerisinde siyasal söylem ile dini bir söylemin ayırt edilmesi zorlaşabilmektedir.¹⁶⁴ Kanaatimizce, bunun iki önemli nedeni vardır. Birincisi, yer ve gök birliği, tartışmaların her zaman bütünlük içerisinde kalmasını sağlar. Zira söylemin meşruiyeti her zaman yer ile gök birliğinde içkindir. İkinci neden ise, söylemin meşru olabilmesi

dünya.” A.e., s. 166. Turtuşi’de benzer şekilde, ticaretin düzgünlüğü ve topraktan alınan verim olgularını, hükümdarın adaletine ve zulmüne bağlamaktadır. Turtuşi, a.g.e., s. 124.

¹⁶⁰ İlber Ortaylı, **Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi**, Ankara, Cedit Neşriyat, 2008, s. 26. *“Bu beylik işini hep beyler bilir, yasa, töre, kural onlardan gelir, anasından doğduğunda beylikle doğar, görüp öğrenir, hangi işin iyi olduğunu bilir, tanrı kime verirse bu beylik işini, o işe denk verir akıl ve gönlünü, kimi bey olarak yaratmak isterse tanrı, ona önce uygun tavır, akıl verir ve kol kanat gerer, bu beylik işi beylerin işidir, beylerin işini bey olan bilir, bu işi hakan benden iyi bilir, babası beydi, kendi de beydir”* Hacıp, a.g.e., s. 159.

¹⁶¹ Ortaylı, a.g.e., s. 26. Bu toplumsal sınıflandırmanın erken örneği Sasani kralı Ardeşir’e dayandırılmıştır. Mesudi, a.g.e., s. 139-142. Black bu sistemin, Arap kabileci sistemine son verdiğini ve on dokuzuncu yüzyıla kadar Anadolu topraklarında geçerli kaldığını savunmuştur. Black, a.g.e., s. 93.

¹⁶² Sealibi, a.g.e., s. 133-134.

¹⁶³ Cahız, a.g.e., s. 29.

¹⁶⁴ Dabaşi, a.g.e., s. 35.

için, dairesel birliğin retoriğini kullanmak durumunda kalmamızdır. Zira kendinizi ifade edebileceğiniz mümkün ve meşru söylem dairesel bütünün içerisinde mevcuttur. Böylece, yer ve gök birliği tasavvurunda, dini olan ile siyasal olan arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır. Dairesel bütünlük algısı, bizi dairenin diğer tabakasına yönlendirecektir. Şu halde, Abbasi Devleti döneminde siyaset teorisini konuşmak, araştırmacıyı aynı zamanda din yorumcularının argümanlarına yönlendirecektir. Dolayısıyla siyaset teorisi, aynı zamanda dini bir görüşü kabul edip diğerini dışarıda bırakarak ortaya çıkabileceği için, araştırmacının ortodoks görüşe aykırı bulunup “sapık” ilan edilmesi çok olası bir durumdur. Şeriat kelimesi, “*suyun bulunduğu yere çıkan yol*” manasındaki etimolojik kullanımıyla, devletin ve insanların uyması gereken hukuk kurallarını belirtir. Bu hukuka karşı çıkan, uymayan insanlar içinse “sapık, sapkın” kelimeleri kullanılır.¹⁶⁵ Dolayısıyla devlete karşı işlenen suç ile dine işlenen suç arasında bir ayrım yapmak zorlaşmaktadır. Bununla birlikte pratik siyasal faaliyetler, Tanrı’nın bir lütfu ve merhameti biçiminde sunulabilmektedir.¹⁶⁶

1.5. Papa I. Gelasius’un Mektubu ve İslam Siyasal Algısı

Abbasi dönemi literatürü, geleneksel toplum yapısı ve adalet dairesi bölümleri açıklandıktan sonra, tezimizin birinci bölümünü, İslam dininin siyaset teorisi üzerindeki etkisini göstererek sonlandırmak istiyoruz. İslam’ın bakışının daha net ortaya çıkması için, Hristiyan düşüncesinden bir kesitle kıyas yapmanın uygun olduğu kanısındayız. Bu bağlamda Papa I. Gelasius’un (ö. 496) İmparator Anastasius’a (ö. 518) M. 494 yılında yazdığı mektubu, İslam dininin yaklaşımıyla kıyaslamaya çalışacağız:

"Esasen, Yüce İmparatorumuz, bu dünyayı yöneten güçler iki tanedir. Biri papazların kutsal otoritesi (auctoritas), diğeri de kraliyet iktidarındır (potestas). Bu ikisi arasından papazlarınki ağır basar, çünkü onlar ilahi yargının önünde insanların krallarından bile mesuldürler. Yine biliyorsun ki, sevgili oğul, insanlar üzerinde şerefle hüküm sürmeye yetkili olsan da, ilahi mevzularda sen de başını kilise önderlerinin önünde tevazuuyla eğer ve selametin için onların

¹⁶⁵ Lewis, **İslam’ın Siyasal Söylemi**, s. 35. Örneğin İmam Şafi “ancak şeriata uygun düşen siyaset caizdir” demiştir. Yusuf El Kardavi, “İslam Hukukunda Siyaset-i Şer’iyye”, Çev. Yusuf Işıcık, **İslami Araştırmalar Dergisi**, S. 4, 1987, s. 96.

¹⁶⁶ Sealibi, **a.g.e.**, s. 134.

ellerine bakarsın. Göksel mucizeleri görüp hakkıyla kavrayınca, kiliseye hâkim değil tabi olmanız ve ilahî mevzularda sizin yolunuzdan gitmek için onları zorlamak yerine onların hükmüne tabi olmanız icap ettiğini fark edersin. Kilisedeki papazlar (din görevlileri) olur olmaz şeyler yüzünden seküler dünyanın işleyişini bozmama kaygısıyla, kamu düzenini ilgilendiren meselelerde size Tanrı'nın bahsettiği üstünlüğü takdir edip yasalarınıza uyuyorlarsa; sizin de kutsal mucizelerin idaresinin emanet edildiği bu kişilere hazır ve nazır bir şekilde itaat etmeniz gerekir. Aynı şekilde, nasıl dinin konuşmalarını emrettiği yerde susmaları papazlar için büyük bir tehlike ise, gerektiğinde sizin yasanıza - Allah muhafaza - itaat etmemek de büyük günahıdır. Ayrıca nasıl müminlerin kalplerinin din hizmetini dürüstçe ifa eden tüm papazlara tabi olması gerekiyorsa; Tanrı'nın tüm diğer kiliselerin üstünde kıldığı ve tüm Kilise'nin de görev bilinciyle saygıda kusur etmediği o kilisenin (Vatikan'ı kastediyor) papazına (yani Papa'ya) kat be kat fazla itaat etmek gerekir."¹⁶⁷

Geleneksel toplumlarda devletlerin meşruiyet kaynakları arasında yer alan en önemli unsurlardan birisi din olgusudur. Dine dayalı her toplumda olduğu gibi, İslami bir devletten söz ettiğimizde de devletin meşruiyetini kutsal olandan (din, Tanrı) ve dini yasalardan alması beklenecektir.¹⁶⁸ Ve bununla birlikte, halkın İslam'ı yaşayabilmelerine sağladığı imkanlar, meşruiyetin bir dayanağı olacaktır.¹⁶⁹ Montgomery Watt din tanımını ve fonksiyonunu, dinin dünyaya bakışında ve dünya ile kurduğu ilişkide arar.¹⁷⁰ Bu tanımlama, dini işlevsel olarak dünya ile ilgili mevzulara cevap veren bir dünya görüşü kılar. Öyleyse dinler için şu önermeyi kurabiliriz: Doktrinleri ve ibadet ritüelleri ile dünyayla kurulan ilişkiye dair buyruklar kümesi. Sonuç olarak dinler, dünya hayatından kopuk düşünceler dizisi değildir. Dinin, dünyevi olan her şeyi kapsadığı varsayılır.

Adalet dairesinde ifade edilen yerin ve göğün birliği, siyasal olan ile dini olan arasında bir ayrım yapılmaması, teorik olarak İslam dini açısından bir problem teşkil etmemektedir. Lakin alıntıladığımız Papa I. Gelasius'un imparatora yazdığı mektupta, papazların kutsal otoritesi ve krallık olarak iktidarın ikiye bölünmesi durumu ortaya çıkmıştır. Mektupta Papa'nın otoritesinin dini alanda olduğunu ve dünyevi alanın kralla ait olduğunu vurgulaması çok dikkat çekicidir. Bu durumun yukarıdaki din tanımımıza uymadığı aşikardır. Dini dünyevi ve kutsal otoriteye sahip bir bütün olarak

¹⁶⁷ James Harvey Robinson, **Readings in European History I**, Boston, Ginn & Company, 1905, s. 72-73. Mehmet Ali Ağaoğulları (Editör), **Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 226.

¹⁶⁸ Kurtoğlu, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁶⁹ Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 50.

¹⁷⁰ W. Montgomery Watt, **İslam Nedir**, Çev. Elif Rıza, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1993, s. 9.

tanımlamıştık, halbuki burada dinin dünyevi alandan, yani siyasi alandan çekildiğini görüyoruz. Bu durum, Hristiyanlığın Roma imparatorluğu ile girdiği mücadelenin sonucunda, “iki kılıç teorisi” olarak ortaya çıkan yönetsel biçimdir. Bu biçim, İncil’deki “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” ayetinin kavramsallaştırılmış başka bir ifadesidir.¹⁷¹ Dolayısıyla papalık ile hükümdarlık otoritesi, din (klişe) ile devlet arasında bir ayrım yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷² Buna karşın İslam tarihine baktığımız da ise, Abbasi halifesinin otoritesini yerel beylerle paylaşmak zorunda kaldığı döneme kadar, din ile siyaset arasında bir ayrımdan bahsetmek mümkün değildir.¹⁷³

“İslam düşüncesinde, siyaset ve devlet bağımsız bir kategori olarak ele alınmış değildir ya da böyle bir durum söz konusu değildir. Siyaset ve devlet; din, ahlak, hukuk ve klan değerlerinin bir parçası olarak değerlendirmek doğru olur. Ve klasik İslam dünyasında, modern öncesi her toplum gibi, siyasi olan ile toplumsal olan arasında bir ayrım yoktur.”¹⁷⁴

Nitekim İslam dini, Hristiyanlığın aksine, iki kılıç teorisinin ortaya çıkmasına neden olan, din ile imparatorluk arasındaki mücadeleye benzer bir süreç yaşamamıştır.¹⁷⁵ “İslam’ın başlangıçta başarısı öylesine süratli olmuştur ki, o Sezar’a herhangi bir şey verme ihtiyacı duymamıştır.”¹⁷⁶ Bu tarz bir kategorizasyon, İslam’ın teorik olarak da ret ettiği bir olgudur. İslam dini, hayatın tüm yönlerini, siyasi, iktisadi ve kültürel yönleri, bit bütün olarak kapsar ve belirler. Rosenthal’ın işaret etmiş olduğu gibi, Abbasi döneminde hiçbir halife ve iktidar sahibi, şeriatın bu otoritesini sorgulamamıştır.¹⁷⁷ “Allah-ü Ekber! Tanrı’nın merkeziliğini ve İslam’da kişisel dinsel

¹⁷¹ Bernard Lewis, **İslam’ın Siyasal Söylemi**, s. 14.

¹⁷² Arnold, **a.g.e.**, s. 9-17. Price, **a.g.e.**, s. 53.

¹⁷³ A.K.S. Lambton’dan alıntılan, Zerrin Kurtoglu, **a.g.e.**, s. 53. Cahız’ın şöyle dediği nakledilmiştir: “Şüphesiz din ve dünya işlerinin tedvir edilmesinin ilkeleri aynıdır. Din alanında kullanılması fasit olan bir şey, dünya alanında da fesada götürür. Dünya muamelelerinde uygun olmayan herhangi bir şey, dinde de uygun değildir. Din ve dünya arasındaki fark, dünya ve ahiret diyarları arasındaki farktan ibarettir. Oradaki hüküm ile buradaki hüküm aynıdır. Eğer böyle olma- saydı ne bir yönetim (memleke) ortaya çıkar, ne bir devlet sabit olur ve ne de siyaset vücut bulurdu.” İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş,” **Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 15, No. 29, 2010/2, s. 1-61, s. 49.

¹⁷⁴ Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi**, s. 27.

¹⁷⁵ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 36.

¹⁷⁶ Ernest Gellner’den alıntılan, Zerrin Kurtoglu, **a.g.e.**, s. 28-29.

¹⁷⁷ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 36.

inanç ve siyasal yaşamın birliğini özetler."¹⁷⁸ Esposito bu sözleriyle, İslam'daki din, ibadet ve siyaset birliğini çok iyi ifade etmiş olur. Dolayısıyla "*İslam'da Kayser ve Allah'ın saltanatları ayrılmamıştır.*"¹⁷⁹ Bu bağlamda, dört halife dönemi teokratik, Emevi ve Abbasi dönemleri ise teokratik ve patrimonial bir devlet görünümünde olmuştur.¹⁸⁰

Mektupta bahsedilen diğer önemli bir vurgu, dini otorite ile siyasal iktidarın ayrılmasına bağlı olarak, kralın yasa yapma yetkisinin tanınmış olmasıdır. Dini alanda yasa yapma hakkı dinin temsilcisi olan papanın, dünyevi işler ile ilgili kanun koyma hakkı ise kralındır.¹⁸¹ İslam hukuku ise, tüm Müslümanların belirli eğitimler sonucunda katılıma açık bir husustur. Erken dönem İslam toplumunda bu konuda bürokratik bir ayrıma ihtiyaç duyulmamışken, coğrafi olarak genişleyen Emevi ve Abbasi Devletlerinde, ulemanın hukuk üretme konusunda daha yetkin olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Bu bağlamda, halife kanunu uygulayan bir aktör gibi anlaşılsa da, ulema veya halifeler tarafından dinin yorumlanmasında ve hukuk oluşturmada teorik bir engel mevcut değildir.¹⁸² Dolayısıyla, halife ile ulema arasında bu konuda yapılan kategorik ayrımlar hususunda temkinli olmak gerekir. Papa'nın mektubundaki ifadelerin aksine, İslam geleneği yasa üretme ve uygulama konusunda bir bütünlük arz eder.¹⁸³ Örneğin Maverdi, din ve dünya ile ilgili her şeyin Kuran, Sünnet ve icmada bulunduğunu, halifenin bunları araştırması ve öğrenmesi gerektiğini söyleyerek, bu bütünlüğü vurgular.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Zerrin, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁷⁹ Hilmi Ziya Ülken, **İslam düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, İstanbul, Ülken Yayınları, 2005, s. 68.

¹⁸⁰ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 40. Rosenthal monarşik bir yönetim var olsa da, hükümdarın faaliyetlerin laiklik ve sekülerlik ile ifade edilmesini doğru bulmamaktadır. **A.e.**, s. 10

¹⁸¹ Böylece doğal hukuka zemin hazırlayan sivil hukuk ve kilise hukuku düalizmi Hristiyanlığa özgü olarak mümkün hale gelebilecektir. Ellen Meiksins Wood, **Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, s. 202.

¹⁸² Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 53. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 35.

¹⁸³ Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz'in "biliniz ki ben kanun koyucu değil, uygulayanım" dediği nakledilmiştir. Hasan, H. İbrahim: **Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi IV: Abbasilerin İkinci Dönemi**, Çev. İsmail Yiğit, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1986, s. 60. Burada kanun koyucudan kastedilen ulema değil, Allah'tır. Zaten o dönemde kurumsal anlamda hukuk üreten bir ulema topluluğundan bahsetmemiz mümkün değildir.

¹⁸⁴ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 270-272.

Maverdi'nin ifadesinin aksine, Mukaffa dinin her konuda ahkama sahip olmadığını, özellikle siyaset alanında sultanın ve seçkinlerin akıl ve tecrübesinin önemini vurgulamıştır: *“Ayrıca din, hiçbir hüküm, görüş, durum, insanların başlarına gelecek olan ve Allah elçisini gönderdikten itibaren kendisine kavuşacakları güne kadar olacak olan bütün şeyleri terk etmeksizin Allah’tan azimet olarak gelseydi, güçlerinin ötesinde bir yükümlülükle sorumlu tutulmuş olurlardı.”*¹⁸⁵ Mukaffa bu açılımı, dinin kesin emirlerinin dışında kalan alanlarda, sultanın kanun koyabileceğini söylemek istiyordu. Mukaffa’nın bu teorisini uzun yıllar sonra Nizamülmülk de sahiplenmişti: *“Din ve dünya işlerimizin kendi kanunları içerisinde nasıl yürütülmesi gereğini düşünüp, emredelim. Bilinmesi gerekeni bilelim ki, her iş kendi kanunu çerçevesi içinde yapılsın.”*¹⁸⁶ Kutadgu Bilig’de de benzer bir ifade mevcuttu: *“Bir diğeri doğru yasa yap halkına, izin verme birinin diğerini zorlamasına.”*¹⁸⁷

Abbasi devletinin zayıflamaya, halifenin otoritesini kaybetmeye, askeri olarak daha güçlü yerel iktidarların ortaya çıkmaya başlamasıyla, İslam’ın siyaseti ve dini bir bütünlük içinde algılayan yapısında, iki kılıç teorisi yönünde bir dönüşüm meydana geldiği savunulabilir.¹⁸⁸ Abbasi Devleti’nin zayıflamaya başladığı dönemden itibaren literatürde görülmeye başlanan, Sasani İmparatoru Ardeşir’in vasiyeti olan meşhur söz, bize göre Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrının hakkı Tanrı’ya ifadesinin farklı biçimidir: *“Din krallığın ikiz kardeşidir, din krallığın temelidir, krallıkta dinin koruyucusudur.”*¹⁸⁹ Abbasi Devleti’nin son dönemlerinde Cüveyni ile Melikşah arasında geçen şu konuşma, bu dönüşümün, fıkıh literatüründe de yer edinmeye başladığını bize göstermektedir: *“Sultanın fermanına bağlı meselelerde ona itaat vaciptir, lakin fetvaya bağlı meselelerde sultanın fakihe riayeti vaciptir. Oruç tutmak ve bayram etmek fetvaya taalluk eder, fermana değil.”*¹⁹⁰ Siyasal düzenin bu

¹⁸⁵ Mukaffa, **a.g.e.**, s. 105.

¹⁸⁶ Nizamülmülk, **a.g.e.**, s. 26.

¹⁸⁷ Hacı, **a.g.e.**, s. 824-835.

¹⁸⁸ W. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Çev. M. Fuad Köprülü, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, s. 301. M. Fuad Köprülü, **İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1983, s. 263-264.

¹⁸⁹ Black, **a.g.e.**, s. 48. Mesudi, **a.g.e.**, s. 142.

¹⁹⁰ Barthold, **a.g.e.**, s. 307.

dönüşümünün daha iyi anlaşılması için, Abbasi Devleti'nin son halifelerinden Nasır'a, askeri güçlerin söylediği şu sözleri nakletmeyi uygun görüyoruz:

“Eğer halife imam ise, onun daimi meşguliyeti imanın direği ve işlerin en hayırlısı olan ibadet olmalıdır. Bu bağlamda onun halka önderlik etmesi kendisi için yeterli olmalıdır. Gerçek hakimiyet budur. Halifenin dünyevi hakimiyetin işlerine de karışması manasızdır ve bu işleri sultanlara bırakması gerekmektedir.”¹⁹¹

İslam'ın doğrudan siyasal bir organizasyonu biçimi vaaz etmemesi ve Arapların devlet mekanizması ile ilgili yeterli tecrübeye sahip olmamaları, Müslümanların devlet tasavvurunda coğrafi olarak var olan Bizans ve Sasani gibi imparatorluklardan etkilenmesi ve faydalanması makul karşılanmalıdır.¹⁹² Weber'in işaret etmiş olduğu gibi, tarih boyunca aslolan, dini otorite ile askeri gücün uzlaşmasıdır. İslam hukukunun başlarda böyle bir problemi olmamasına karşın, zaman içerisinde bu gerçeklikle yüzleştiğini, ilerideki bölümlerde açıklamaya çalışacağız. Sonuç olarak, İslam din ve dünya ayrımı yapmayan, yöneticinin aynı zamanda dini korumakla yükümlü olduğu yapısı (Cesaro-papist¹⁹³); halifenin dini yetkilerini koruduğu ama siyasal egemenliğini yerel hanedanlara ve yeni kurulan devletlere bıraktığı bir yapıya dönüşmüş, dolayısıyla dinin temsilcilerinin askeri açıdan güçlü olan iktidar ile uzlaşmak durumunda kaldığı bir hale evrilmiştir. Nitekim ilerleyen bölümlerde, bu siyasal dönüşümün literatürdeki etkilerini göstermeye çalışacağız. İkinci bölümümüzde bu dönüşümü açıklamak istiyoruz.

¹⁹¹ Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 75.

¹⁹² Arnold, **a.g.e.**, s. 11.

¹⁹³ Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 524-526. Ortaylı, **a.g.e.**, s. 33.

İKİNCİ BÖLÜM

ABBASİ DEVLETİ ÇAĞINA TARİHSEL BAKIŞ

2.1.Kuruluş ve Sasani Etkisi

Abbasi hanedanlığı (750-1258), Emevi ailesinin (661-750) elinden iktidarı devrimci bir şekilde aldı. Abbasi devriminde de, devrimlerin bir çoğunda görüldüğü gibi, var olan siyasi ve ekonomik mekanizmadan memnuniyetsiz olanların, yeni devrim hareketine katılması ve desteklemesi durumu söz konusu olmuştu. Farklı kesimlerin ortak bir amaç için birleşmesiyle “*tarihsel blok*”¹⁹⁴ meydana gelmişti. Bu bloğun içerisinde, Araplar gibi statü sahibi olamayan ve sonradan Müslüman olmuş Mevalileri, Emevi Devletine muhalefet içerisinde olan Şia mezhebini ve eski imtiyazlarını kaybetmiş olan yerel Sasani ailelerini görmekteyiz.¹⁹⁵

Emevi Devleti döneminde, eski ayrıcalıklarını yitirmiş bir takım toplumsal gruplar ve alternatif ideolojik görüşe sahip kesimler sorun teşkil etmekteydi. Yitirilen ayrıcalıklar hem iktisadi hem de dini alanları kapsamakta, ayrıca Emevi Devleti’nin Arap olmayan Müslümanlara olan tavrı ile yakında alakalıdır.¹⁹⁶ Nitekim, Son Horasan Emevi valisi Nasr b. Seyyar, Arapların üstünlüğüne olan inancını şu şiir ile ortaya koyuyordu:

“Karışık milletlerden ne dini var ne şerefi !

Mensup değiller biz Araplara

¹⁹⁴ Cabiri, **a.g.e.**, s. 420.

¹⁹⁵ Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 112. Abbasi dönemi siyasi ve dini tarihi için bakınız Namık Sinan Turan, **Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı’nın Son Yüzyılına**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 65-128.

¹⁹⁶ Abbasi Devleti’nin ilk halifesi Ebu Saffah’ın amcasından rivayet edilen, “*Emevilerin kötü idaresi, sizi aşağılamaları, feylerinizi kendi tekkeline almaları.... Bizlere çok ağır gelmiştir*” ifadesi, iktisadi bir muhalefetin örneğini sunar. Mustafa Demirci, **Abbasilerde Toprak Sistemi**, s. 43. İbn Kesir, **el-Bidaye ve’n-Nihaye X (Büyük İslam Tarihi)**, Çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y., s. 75-77.

Değiller saf mevali, nesepleri varsa
Mensuplar onlar öyle bir dine ki nerededir zikri ?
Duymadım peygamberden ne de kitapta var zikri
Sorsanız dinlerinin bana aslını
Dinleri öldürmektir derim Arapları!”¹⁹⁷

Nitekim hem Sasani geleneğinin yeni kurulan Abbasi Devleti’ne olan etkisi hem de Emevi ve Abbasi Arapçılığına bir reddiye olarak, Şuubiye hareketi ortaya çıkmıştı. Bu hareketin, Araplarla eşit ve daha üstün olduğunu iddia eden kavimlerden ve Abbasi devrimi sonrasında siyasal ve ekonomik alandan pay almak isteyen kesimlerden oluştuğu düşünülmektedir.¹⁹⁸ Abdulkahir el-Bağdadi (ö. 1037), Şuubiye hareketini Sasanilerin Araplardan eski iktidarlarını almak için giriştiği bir meydan okuma olarak görmektedir.¹⁹⁹ Lapidus, bu hareketi, Arapların iktidar anlayışına Sasani geleneğinin bir itirazı olarak değerlendirmektedir.²⁰⁰ Buna karşın Barthold’un işaret etmiş olduğu gibi, Şuubiye hareketini yalnızca Sasani kültürünün etkisinde bir aksiyon olarak değerlendirmek yerine, daha geniş anlamda Arap kültürünün baskınlığına diğer kavimlerin edebiyat aracılığı ile bir itirazı olarak ele almak daha makul gözükmektedir.²⁰¹

Abbasi Devleti üzerine yapılan araştırmaların bir çoğuna göre, Abbasi Devleti, Sasani kültürünü ve bürokratik kurumlarından etkilenmiştir. Nitekim Abbasi dönemi düşünürü Cahız da (ö. 868) bu görüşe şu ifadeleriyle şahitlik eder: “*Acem (Sasani)*

¹⁹⁷ ed-Dineveri, **El Ahbaru’t Tıval (eskilerin haberleri)**, Çev. Zekeriya Akman, Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 420.

¹⁹⁸ Hamilton A.R. Gibb, **İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, Çev. Kadir Durak, v.d., İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991, s. 77. Halife Me’mun döneminde güçlü bir hal alan Şuubiye hareketine, erken dönemde Cahız, İbn Kuteybe ve Belazuri gibi isimler eleştiri getirmişlerdir. Adem Apak, Şuubiyye, **DİA**, İstanbul, C. 39, ss. 244-246.

¹⁹⁹ Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 274. Bu ifadeye karşın, Şuubiye hareketinin siyasal iktidar talebinde olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık.

²⁰⁰ İra M. Lapidus, **İslam Toplulukları Tarihi I: Hz. Muhammed’den 19.yüzyıla**, Çev. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 146. Örneğin Firdevsi Şehname adlı klasik eserinde, “otuz yıldır çok zahmet çektim ve Acem’i bu fars dilinden yeniden yarattım” ifadesini kullanır. Nitekim bu eser, Sasani kültürünün edebiyat aracılığıyla canlandırılmasında rol sahibi olmuştur. Ortaylı, **a.g.e.**, s. 56-57.

²⁰¹ Barthold, **a.g.e.**, s. 100.

hükümdarlarıyla başlayalım. Çünkü bu konuda ilk, onlardır. Biz de mülk ve memleket kanunlarını.... onlardan aldık."²⁰² Yine İbn Haldun Sasani kültürünün Abbasi hanedanlığını etkisi altına alması ile ilgili önemli tespitlerde bulunmaktadır. Haldun, uzun imparatorluk çağlarından bu yana yerleşik kültüre sahip olan Sasani toplumunun, ilim ve sanatlar hususunda gelişkin olduklarını ifade eder. Arapların ise mülk ve riyaset işleriyle daha çok ilgili olduklarını belirtir.²⁰³ Bu bağlamda, ilim alanında Sasanilerin bu yetkinliği, yazınsal literatürde etkisini gösterdiği gibi, siyasal kurumları ve geleneği de etkilemişti.²⁰⁴ Sasani kültürünün İslam dünyasına girişi edebi eserlerin çevrilmesi yoluyla başlamıştı.²⁰⁵ Nitekim Farsça dili de, bürokrasi kademelerin ve toplumsal alanda varlığını korumaktaydı.²⁰⁶ Örneğin Gazali, *nasihatnamesini* halifeye Arapça olarak sunmuşken, Selçuklu sultanına Farsça olarak takdim etmişti.²⁰⁷

İslam'ın doğmuş olduğu Kureyş toplumunun imparatorluk biçiminde bir devlet yönetimi için yeterli gelenek ve kurumlara sahip olmadığı belirtilmişti.²⁰⁸ Şu halde coğrafi anlamda Abbasi Devleti'nin önünde, Bizans ve Sasani imparatorluk kurumları ve yönetsel kültürü olarak iki seçenek durmaktaydı. Tabi ki burada, Abbasilerin neden Bizans'tan ziyade Sasani mirasından etkilendiği sorusu gündeme gelmelidir. Öncelikle, Abbasi devletinin kuruluşuna farklı kesimlerin katılım göstermesi, iktidarın bölüşülmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştı. Güç dengesi, imparatorluk havzasında bulunan büyük ve kadim bir geleneğe sahip olan Sasani ailelerinin etkisi altında oluşmaktaydı. Zira, Abbasi Devleti'nin başkenti, Emevi Devletinin başkenti ve eski bir Bizans toprağı olan Şam kentinden, Sasani havzasında bulunan Bağdat'a taşınmıştı. Dolayısıyla coğrafi olarak Pers havzasında olmak, Bizans yerine Sasani

²⁰² Cahız, **a.g.e.**, s. 28. Cahız gibi, tarihçi Mesudi ve İbn Haldun'da Abbasilerin Sasani hükümdarlık adetlerini ve saray usullerini miras aldığını savunmuştur.

²⁰³ İbn Haldun, **Mukaddime II**, s. 994-997.

²⁰⁴ "*Hadarilik (şehre ve gelişmiş imparatorluklara özgü adap, kültür), selef olan devletlerden halef olan devletlere intikal eder*". O yüzden İranlıların hadariliği, Emevi ve Abbasi Araplarına intikal etmiştir. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 397-398.

²⁰⁵ Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne*'si örnek olarak verilebilir. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, Sarkaç Yayınları, 2010.

²⁰⁶ V. V. Barthold **Orta Asya Türk Tarihi**, Çev. Hüseyin Dağ, Ankara, Çağlar Yayınları, 2004, s. 117-118.

²⁰⁷ Bernard Lewis, "İslam Devlet Müessesesi ve Telakkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri," **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, C. 2, No. 2-4, 1958, s. 209-230, s. 214.

²⁰⁸ Arnold, **a.g.e.**, s. 11.

kültürü ve kurumları ile doğrudan bir ilişki sağlamış olabilir. Bu bağlamda, Abbasi devletinin kuruluşunda Sasani havzasındaki ailelerin özellikle Horasan askerlerinin desteği dikkat çekici bir husustur.²⁰⁹ Bu nedenlerle olsa gerek ki, Abbasi Devleti'nin bürokratik kademelerinde Bizans aileleri yerine Sasani havzasında yerleşik olan aileler yer almıştır. Bir Sasani bürokratik makamı olarak vezirlik, kurumsal olarak ilk kez Abbasi Devleti döneminde görülmeye başlanmış ve ilk vezirler Sasani ailelerinden seçilmiştir.²¹⁰ Bermeki ailesi buna bir örnek teşkil eder.²¹¹

Önceki bölümlerde değinilmiş olduğu gibi, geleneksel toplumlarda devlet, genel olarak, dini ve dünyevi yetkileri üzerinde toplamış (Cesaro-papist) bir hükümdar ve ailesi ile cisimleştirilmiştir. Abbasilerin dönemindeki Bizans ve yıkılmış Sasani Devleti, bu geleneksel siyasal biçimi sürdürmeleri bakımından benzerlik gösterir. Yine daha önce de değinildiği gibi, Hristiyanlığın yaşadığı Doğu Roma tecrübesinde ise, kilise ve imparatorluk olarak, dini ve dünyevi otoritelerin ayrı ayrı temsil edildiği bir durum da mevcuttur.²¹² Bu yönetim biçimde hükümdar, devletin idare edilmesinde ve dünyevi maslahatların karşılanmasında kanun koyma ve yürütme hakkını elinde bulunduruyordu. Son olarak, din adamları veya onların işaret ettiği kişilerin hakimiyeti sürdürdüğü devlet modelinden de söz edebiliriz (*Hiyerokrasi*).²¹³ Örneğin, Papa VII.

²⁰⁹ Cahiz Abbasi devletinin İranlı ve Horasanlı olduğunu iddia etmiştir. Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 112

²¹⁰ Zeydan, **a.g.e.**, s. 141. Dabaşı, **a.g.e.**, s. 148. Diğer yandan vezir ifadesinin önceki dönemlerde kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Hz. Ebubekir halife seçimi toplantısında (Sakife Toplantısı) “*biz emirleriz siz vezirlersiniz*” demiştir. Vezir ifadesi Hz. Hatice, Hz. Ömer, Hz. Ebubekir, Hz. Hamza için de kullanılmıştır. Hz. Ömer, Ammar bin Yasir’i Kufe’ye vali olarak gönderdiğinde, “*İbn mesudu sizler için öğretici ve vezir olarak gönderiyorum*” demiştir. Hz. Ali de Osman’ı şehit eden isyancılara “*size vezir olmam emir olmamdan daha iyidir*” demektedir. Muhammed Hamidullah, **İslam Anayasa Hukuku**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 2012, s. 67-68. Tarihçi İbn-i Kesir’e (1301-1373) göre Emeviler vezir yerine katip kelimesini kullanırlardı. Diğer bir tarihçi el-Mesudi’ye (896-956) göre Emevilerin vezir kelimesini tercih etmemelerinin nedeni, yardımcı anlamına gelen vezir kelimesinin, halifenin yardım edilemeyecek kadar ulu olan otoritesine gölge düşürmesiydi. **A.e.**, s. 56-65. Dolayısıyla, yardımcı anlamında kullanılmış olsa da, vezirlik bürokratik bir makam olarak Abbasi Devleti’nden önce kurumsallaşmamıştı.

²¹¹ Abbasi dönemi literatürü içerisinde incelenen ve hukuki sınırları çizilen vezirlik makamı, doğrudan halifeye bağlıdır ve halifeye karşı dengeleyici bir güç mekanizması değildir. Maverdi, **Edebü'l-Vezir**. Halifelerin vezirlerin mallarına el koyması, müsadere etmesi uygulaması siyasi bir teknik olarak vuku bulmuştur. Zeydan, **a.g.e.**, s. 525. Lapidus, **a.g.e.**, s. 122. Örneğin, zaman içerisinde tehdit olarak görülmeye başlanan Bermeki ailesi, halife Harun Reşid tarafından devlet kadrolarından uzaklaştırılmıştır. Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 117. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 174. Zeydan, **a.g.e.**, s. 203. Turan, **a.g.e.**, s. 75.

²¹² Ortaylı, **a.g.e.**, s. 33

²¹³ Max Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 524-526.

Gregorius'un 1075'te yayımladığı fermenda şu ifadeye yer verir: "*Papa, imparatorları azletme hakkına sahiptir.*"²¹⁴ Konumuzla alakası bakımından, biz bu siyasal egemenlik biçimlerini daha iyi anlayabilmek ve ayırt edebilmek adına, "*ruhani otorite*" kavramına başvurmak istiyoruz. Hükümdarların veya din adamlarının dini yetkileri elinde tutmasının temel anlamı, dini metinleri yorumlama ve dini ortodoksiyi oluşturma yetkisini elinde bulundurmaktır. Bununla birlikte, bu iktidarın ve yetkinin doğrudan Tanrı'dan alındığı, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi-vekili olma iddiasını, ruhani otorite kavramı ile ifade etmek istiyoruz.²¹⁵ Ruhani otorite, Cesaro-papist veya *Hiyerokrasi* biçimindeki siyasal egemenliğin kutsallaştırılmasını ve Tanrı-Kral figürünün ortaya çıkmasına neden olur. Bu bağlamda, Sasani imparatorları, dini ve dünyevi yetkileri sürdürmelerinin yanında, ruhani otoriteye sahip olduklarını da iddia etmişlerdir.²¹⁶ Örneğin geçmişe ait Sasani yazıtlarında, Kral Darius'un yeryüzündeki hakimiyetini Tanrı Ahuramazda'dan (iyilik tanrısı) aldığı iddiasına rastlamaktayız.²¹⁷

İslam toplumunun siyasal geleneğine baktığımızda ise, Abbasi dönemi düşünürlerin referans kaynağı olarak gösterdiği dört halife döneminin yönetim karakteri, halifelerin hem kutsal metni yorumlama hem de iktidarı yönetme yetkisine sahip olması ve hanedanlık kimliğinin değil, din adamı olma kimliklerinin daha ağır basmasından dolayı, Hiyerokratik bir yapıda olduğunu gözlemliyoruz. Modern Literatür içerisinde, Emevi ve Abbasi Devleti döneminde ise, halifenin kanun koyucu yönünün değil, iktidarı yürütücü misyonunun daha ön plana çıktığı vurgulanmıştır. Bize göre bunun nedenlerinden birisi, genişleyen imparatorluk faaliyetleri içerisinde zorunlu bir bürokratik yapılanma ihtiyacıdır. Bununla birlikte, dini yorumlama ve hukuk üretme yetkisi, İslam'ın ilk günlerinden beridir tüm Müslümanlara açık bir alan olduğu için, herhangi bir halifenin bu hakkı kullanmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Nitekim Abbasi dönemi literatürü içerisinde, halife dini ve dünyevi

²¹⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları (Editör), **a.g.e.**, s. 249.

²¹⁵ Köprülü ve Fazlul Rahman'ın, Abbasi halifesinin dini otoriteyi üstlenmesinin, bir Sasani etkisi olduğu yönündeki görüşlerini, ruhani otorite bağlamında doğru kabul edemiyoruz. Ayrıca bu durum yalnızca Sasani devletinde değil, Bizans devletinde de hakim bir devlet tasavvurudur. Fazlul Rahman, "İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 7, No. 2, 1994, s. 193-201, s. 196. Köprülü, **a.g.e.**, s. 263-264.

²¹⁶ Ortaylı, **a.g.e.**, s. 57.

²¹⁷ Mahmut Arslan, "Eski İran Geleneği ve Siyasetnameler", **Sosyoloji Dergisi**, C. 3, No: 1, 1989, s. 231-262, s 231.

bir lider olarak tasvir edilir. Abbasi literatürü içerisinde, siyasal iktidar ile din yetkiler arasında ayrım yapan bir yazım ve hukuksal bir form ortaya çıkmamıştır.²¹⁸ Dolayısıyla, bize göre Sasani ideolojisinin etkisinin araştırılması gereken husus, Abbasi halifelerinin ruhani yetkileri iddia edip etmedikleridir.²¹⁹

Hz. Ebubekir'in kendisine Allah'ın halifesi denmesini yasaklamasından sonra, Lewis'in araştırmasına göre, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi-vekili olma gibi bir iddiayı ilk kez Emevi halifesi Abd el-Melik (685-705)'de görmekteyiz. Abbasi döneminde ise el Me'mun (813-833) ve el Nasır (1180-1225) tarafından bu otoritenin iddia edildiği ifade edilmiştir.²²⁰ Tarihçi Taberi, Abbasi Devleti'nin ikinci halifesi Ebu Cafer el-Mansur ²²¹ (754-775)'un Mekke'ye yaptığı bir ziyaretinde halka şu konuşmayı yaptığını rivayet etmiştir:

“Ey ahali! Ben Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım. O'nun verdiği başarı, doğru yol, güç ve sabırla sizi yönetiyorum. O'nun hazinedarıyım. O'nun maşieti ile hareket ediyorum. O'nun iradesiyle paylaşıyorum. O'nun izniyle veriyorum. Allah beni hazinesinin kilidi yapmıştır. Ne zaman size vermek ve rızıklarınızı paylaşmak için beni açmak isterse açar, ne zaman kilitlemek isterse de kilitler. Öyle ise Allah'a yöneliniz. Size faziletinden vereceği bu asil günde, “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim” ayetiyle kitabında haber buyurduğu şeyi ondan isteyiniz ki beni doğruluk ve olgunlukta muvaffak eylesin, bana size şefkat ve iyilikte bulunmayı ilham eylesin ve size bahşetmek, rızıklarını adaletle paylaşmak için beni açsın.”²²²

Halife Mansur'un ifadelerinde ortaya çıkan ruhani otorite iddiasının bir sonucu olarak, kendi eylemlerini ilahi eylemlerle bütünleştirdiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, halife bu söylemiyle otoritesinin kutsallığına vurgu yaptığı gibi, eylemlerinin Allah'ın yönlendirmesiyle ortaya çıktığını ve bu konularda sorumsuz olduğunu beyan etmeye çalışır. Buna göre, insanlar sorunlarını Allah'a arz etmelidir. İnsan-insan ilişkisini,

²¹⁸ Bize göre Mukaffa ve Gazali'de bu tür bir ayrım mevcuttur. İlerleyen bölümlerde bu konuyu açıklamaya çalışacağız.

²¹⁹ Anlaşılmaktadır ki en başından beri Şia'nın halifesi, Allah tarafından seçilmesi ve ismet (hatasız) sıfatına sahip olmasıyla ruhani otoriteye sahip bir hükümdar modelidir.

²²⁰ Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 66-73.

²²¹ Mansur, Allah'ın zafer kazanması için desteklemesi, yardım etmesi anlamına gelmektedir. Ramazan Ören, Abbasiler Dönemi'nde Siyasi ve Dini Semboller, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 24.

²²² Arkoun, Muhammed, “İslami Düşüncede Otorite Kavramı”, **İslam'da Siyaset Düşüncesi**, s. 59. Cabiri, **a.g.e.**, s. 430. Demirci, **Abbasilerde Toprak Sistemi**, s. 51. Black, **a.g.e.**, s. 47. Arnold, **a.g.e.**, s. 51.

insan-Tanrı biçimine dönüştüren bu söylem itibarı ile Mansur'un iktidarını bir Tanrı-Kral gibi yönetmek istediğini söyleyebiliriz. Başka örnekte ise, *Halifetullah, Zill'ullah Ale'l Arz* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) gibi sıfatları, halife Mutasım Billah'ın (833-842) ve el-Mütevekkil'in (847-861) aldıklarını görmekteyiz.²²³ Yine fıkıh ve siyasetname literatüründeki bazı ifadelerin, Tanrı-Kral formuna işaret ettiklerini ilerleyen bölümlerde göstereceğiz. Burada İbn Abdirabbih'ten bir örnek sunabiliriz: *"Adil yönetici, Allah ile kulları arasındaki köprü gibidir. Allah'ın kelimini duyar, kullarına duyurur."*²²⁴

Sonuç olarak, Abbasi Devleti döneminde Bizans yerine Sasani etkisinin görülmesinin nedenlerini ve bu etkileri birkaç örnekle ortaya koymaya çalıştık. Bize göre, siyasal alanda Abbasi Devleti'nin Bizans yerine Sasani imparatorluğundan etkilendiği iddia edilecekse, bunun ruhani otorite bağlamında ele alınması gerekmektedir.²²⁵ Bize göre ruhani otoriteden bahsetmiyorsak, siyasal egemenlik noktasında Sasani ve Bizans etkisinden bahsedemeyiz. Zira ilk dört halife, dini, adli ve siyasi yetkileri elinde bulundurmuştu.²²⁶ Ayrıca Tanrı/kral formu Abbasi Devletinde istisna dönemlerde ortaya çıkmıştır.²²⁷ Bu görüşümüzü destekleyen bir örnek, Cahız'a nispet edilen eserde, Abbasi halifesinin, Sasani hükümdarlarına kıyasla orta tabakadaki bir insan gibi yaşadığı söylenerek, bu durumun eleştirilmesidir. Eserde ayrıca, eski şairlerin hükümdarları isimleriyle anmış olmalarına anlam verilemediği

²²³ Zeydan, **a.g.e.**, s. 172. Philip K. Hitti, **İslam Tarihi II**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1981, s. 488.

²²⁴ İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 65-66. Kuteybe, **a.g.e.**, s. 489-492. Siyasetname türünde başka örnek bir kullanım: *"Hükümdar Allah'ın yeryüzündeki halifesi gibidir."* Sealibi, **a.g.e.**, s. 53. Şair Ebu Temmam, halife el-Mu'tasım-Billah'a (813-833) Allah'ın halifesi diye hitap etmiştir. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 190.

²²⁵ Mustafa Demirci, Emevilerden Abbasilere geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn-i Mukaffa ve Risaletü's-Sahabesi, **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. XXI, 2005, ss. 117-148, s. 142. Biz bu tartışmayı, modern literatürün konu hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilmek için yaptık. Bu konuda literatüre hakim olanlar için söylemek istediklerimizin anlaşıldığını umarız.

²²⁶ Diğer bir açıdan, eğer ruhani otoriteyi vurgulamadan bir siyasal etkiden bahsedeceksek, bu sadece Sasani değil, Bizans'ı da kapsamalıdır. İki imparator da de, siyasal ve dinsel yetkileri elinde bulundurmuştur.

²²⁷ Abbasi dönemi üzerine yapılan araştırmaların bir kısmı bu konuda bir genellemeye gitmektedir. Lakin biz bunun için yeterli delile rastlamadık. Örneğin bakınız Weber, **Ekonomi ve Toplum II**, s. 185. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 263-264.

belirtilmiş ve hükümdarın özelliğinin herkesten üstte olmak ve müstağni kalmak olduğunu savunulmuştur.²²⁸

2.2. Halifenin İktidarının Sembolleri

Halifeliliğin Abbasi Devletindeki uygulanışını açıklamaya yardımcı olması bakımından, iktidarın ritüellerini ve sembollerini incelemeyi istiyoruz.²²⁹ Geleneksel imparatorluk biçiminin Abbasi Devleti üzerindeki etkisi, bir takım saray protokolleri ve iktidar sembolleri üzerinden anlaşılabilir.²³⁰ Abbasi Devleti'nin sembol ve ritüelleri, iktidar geleneğinin sürdürülebilmesi için, var olan halifenin vefatının ardından yeni halifeye gönderilmiştir.²³¹

Geleneksel imparatorluğun simgelerinden olan taç giyme ve taht sembollerine, Abbasi Devletinde çok sık rastlamamaktayız. Nitekim dört halife ve Emevi Devleti döneminde de benzer bir durum söz konusudur.²³² Dolayısıyla bir imparatorluk geleneği olarak taç ve taht sembollerinin, İslam siyasal geleneğinde dini ve dünyevi alanlarda hükümdarın üstünlüğünün vurgulanması için kullanılmadığını söyleyebiliriz.²³³ Nitekim literatürde de böyle bir etkiye rastlamıyoruz.

Sembolik diğer bir ifade olarak, Abbasi döneminde, halifenin Emevi dönemindeki aksine, sokakta görülebilir bir insan olmaktan çıkarak, halk ile arasındaki münasebetini asgariye indirdiğini görmekteyiz. Öyle ki, halifenin huzuruna

²²⁸ Cahız, **a.g.e.**, s. 19 ve s. 54.

²²⁹ Bu konuda bir çalışma için bakınız Ramazan Ören, Abbasiler Dönemi'nde Siyasi ve Dini Semboller, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006. Ayrıca bakınız Turan, **a.g.e.**, s. 167-181.

²³⁰ Örneğin, Tac adlı eserde belirtildiği gibi, kitap hükümdara karşı uyulması gereken kuralları anlatan bir saray adabı kılavuzu niteliğindedir. Cahız, **a.g.e.**, s. 16. Yine saray adabından bahseden bir siyasetname örneği olarak bakınız Keykavus, **Kabusname**, Çev. Mercimek Ahmed, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006.

²³¹ Ören, **a.g.e.**, s. 38.

²³² Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 39-40.

²³³ İsfahani, sultanın tahtı için, yüksekliği, gücü ve hükümdarlığı simgeleyen arş kelimesinin kullanıldığını belirtmiştir. İsfahani, **a.g.e.**, s. 689.

girmek Emevi dönemindeki gibi kolay bir durum olmaktan çıkmıştır.²³⁴ O dönemde yaşayan Mahmud el-Verrak'ın şiiri, bu konuyu eleştirel biçimde ele almaktadır:

“büyük yapar krallar saraylarını
üstelik de sağlam
ihtiyaç sahiplerine karşı alınmıştır
bütün bu önlemler
koskoca demir kapılar dikerler
demir sağlamdır çünkü
mabeyincilerin de yüzü
mahkeme duvarıdır
içeri alınma bahtiyarlığına erişirse biri
karşılar kral onu
elli dereden getirdiği yalanlarla.
Öyleyse sana şudur deme:
İstedin mi Allah'tan ise
Kralların kralıdır o,
Ne işin var senin başkasının kapısında?”²³⁵

Abbasi döneminde iktidar yapısının izlenebildiği başka sembol ve ritüeller ise, hutbe, mühür (hatemin) ve basılan paraların üzerindeki siyasi ve dini içerikli yazılardır.²³⁶ Abbasi dönemi içerisinde hutbe ve para basma, sadece halifenin yetkisinde olan hususlardır.²³⁷ Eski bir gelenek olan hutbe okuma, halifenin politikalarını halkla paylaştığı hem dini hem de siyasi bir ritüeldi.²³⁸ Camilerde ve

²³⁴ Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, Çev. Neşet Çağatay, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002, s. 89. Maverdi, sultanın huzuruna girmenin herkese açık ve kolay bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini, aksi durumda ise kibirlenmenin ortaya çıkacağını ve bunun doğru olmadığını söylemektedir. Bu konu bağlamında peygamberden şu hadisi nakleder: “Bir kimsenin kendisi için ayağa kalkulmasını isteyen cehennemdeki yerini hazırlasın.” Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 342 ve s. 434.

²³⁵ İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 125. Klasik imparatorların uyguladığı başka bir ritüel olarak, hükümdarın huzuruna çıkma ve kabul töreninde, hükümdarın el ve ayağının öpülmesi durumu, Abbasi Devleti'nde onuncu yüzyıldan sonra görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm, bu tür bir uygulamanın Emevi döneminde görülmediğini belirtmiştir. Gazali ise, halifeye itaatin ve saygının gösterilmesi açısından, halifenin huzuruna girildiğinde yere diz çöktüğünü ve toprağa yüz sürüldüğünü ifade eder. Crone, **a.g.e.**, s. 244. Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 116. D. Sourdel, A.K.S. Lambton, **Hilafet Müessesesi**, Çev. A. Bülent Ünal, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999, s. 23. Bununla birlikte tarihçi Makrizi'ye göre, oturduğu yeri yükselten ve yer öpme adetini başlatan halife Mansur'dur. Bahriye Üçok, **İslam Tarihi Emeviler ve Abbasiler**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 87.

²³⁶ Hutbe, sikke, mühür için bakınız Turan, **a.g.e.**, s. 167-181. Cami, minber ve hutbe hakkında bakınız Arnold, **a.g.e.**, s. 36-41. Mustafa Baktır, “Hutbe”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 18, 1998, s. 425-428.

²³⁷ Abbasi Devleti'nin gerileme döneminde, hutbe ve para basma yetkileri yerel emirler ve emirü'l-ümeralar tarafından da kullanılmıştır. Vasilij Vladimiroviç Barthold, **İslam'da İktidarın Serüveni: Halife ve Sultan**, Çev. İlyas Kamalov, İstanbul, Yeditepe yayınevi, 2006, s. 53. Turan, **a.g.e.**, s. 85.

²³⁸ Ören, **a.g.e.**, s. 53. Mısır valisi Amr b. As, halkın üzerinde bir pozisyonda durmasını sağlayan minber yaptırması üzerine, halife Hz. Ömer derhal minberi yıkması yönünde talimat verdiği aktarılmaktadır. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 527.

özellikle Kabe’de verilen hutbelerde halifenin ismi zikredilirdi.²³⁹ Yine halife seçilmesini takiben verdiği hutbelerde, peygambere ait olan hırka, asa ve sarık gibi eşyaları göstererek, makamının niteliğini vurgulardı.²⁴⁰ Diğer bir simge olarak halifenin mühründe (hatemin), halifeye ait bir takım ifadeler yer alırdı.²⁴¹ Örneğin halife Me’mun’un mühründe “*Allah’tan iste, sana versin*” ifadesi yazmaktaydı. Halife Mu’tasım’ın mühründe, “*Ebu İshak b. Er-Reşid Allah’a güvenir ve O’na inanır*” ifadesi yer alırken, Halife Vasık’ın mühründe ise, “*Allah Vasık’ın dayanağıdır*” ifadesi yazmaktaydı.²⁴² Halife Me’mun’un mühründeki yazının, halife Mansur’un hutbesindeki ifadelerle aynı anlama gelmesi dikkat çekicidir.

Abbasi halifesinin önemli diğer bir iktidar sembolü başkent Bağdat şehrinin mimarisidir.²⁴³ Bağdat’ın mimarisinin bizzat halife Ebu Cafer el Mansur tarafından çizildiği söylenmektedir. Tarihçi Dineveri’ye göre halife buraya *Medinetü’s Selam* (Barış, Esenlik Şehri) adını vermiştir.²⁴⁴ Bağdat 775 yılında, dairesel bir mimaride kurulmuş, Abbasi Devletinin en büyük nüfusuna sahip şehir olmuştur.²⁴⁵ Şehir Endülüs’ten başlayıp Hindistan’da ve Çin’de son bulan bir ticaret yolunun da üzerinde bulunmaktadır.²⁴⁶ İmparatorluğun çok kültürlü yapısının Bağdat şehrinde temsil edilmiştir. Dairenin merkezinde hilafet sarayı yer almakta ve çevresine saray yakınları

²³⁹ Hutbeden halifenin isminin zikredilmesi ve ona dua edilmesi, İslam siyasi geleneğinde bir meşruiyet aracı olmuştur. Corci, **a.g.e.**, s. 182-188. 981 yılın hac mevsimi ile birlikte Mekke’deki hutbelerde Abbasi halifesinin yerine Fatımi halifesinin ismi zikredilir olmuştur. Lewis, **İslam’ın Siyasal Söylemi**, s. 55. 1070’li yıllardan itibaren, Abbasi halifesi ile Selçuklu sultanın ismi hutbelerde birlikte zikredilmiştir. İlker Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 380

²⁴⁰ Sourdel, **a.g.e.**, s. 22. Tıraz, asa ve hırka gibi semboller için bakınız Turan, **a.g.e.**, s. 176-181.

²⁴¹ Turan, **a.g.e.**, s. 174-176.

²⁴² Ören, **a.g.e.**, s. 36.

²⁴³ Klasik İslam şehirleri başlarda ordugah olarak kurulur, daha sonra insanların yerleşmeye başlamasıyla şehirleşirlerdi. Örneğin Basra, Kufe gibi şehirler bu tarz bir gelişim göstermişlerdir. Askeri yerleşimlerin, sonradan gelişen şehirler için, iktidarın bir denetim organı gibi orada bulunduğunu söyleyebiliriz. Yine bu konuda, Marx’ın, geleneksel toplumlarda şehirlerin bürokrasi için bir mesken yeri olduğu ifadesini hatırlayabiliriz. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 109.

²⁴⁴ Dineveri, **a.g.e.**, s. 441. İbn Kesir (ö. 1373), *bağ ve dad* kelimelerinin birleşiminden oluşan Bağdat kelimesinin, bir rivayete göre, putun bağıışı anlamına geldiğini ve bu nedenle Bağdat kelimesinin kullanılmadığını belirtir. İbn Kesir, **a.g.e.**, s. 172.

²⁴⁵ Hayrettin Karaman, **İslam Hukukunda İctihad**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2010, s. 127.

²⁴⁶ H. İbrahim Hasan **Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi IV: Abbasilerin İkinci Dönemi**, Çev. İsmail Yiğit, İstanbul, Kayihan Yayınları, 1986, s. 71. Marx’ın imparatorluk şehirlerinin ticaretle ilgisinin düşük olduğu ve bürokrasi kademelerine hizmet için kurulduğu ifadesini hatırlayalım.

yerleştirilmiştir. Askeri yerleşimlerin ise başlangıçta şehrin karşı yakasına kurulduğu görülmektedir.²⁴⁷

Bağdat'ın dairesel mimarisi ile ilgili Hatip el-Bağdadi, “*daire şeklinde halife merkezde bulunur, şehrin her kesiminden herkes aynı yakınlıkta olacak merkeze, kare ve dikdörtgende kimileri yakın kimileri uzak. Buda adaleti gösteriyor, mesafenin adilce dağıtılması*” ifadelerini kullanır.²⁴⁸ Bağdat'ın simgeleştirilmesi ile ilgili olarak ayrıca; Irak dünyanın merkezi, Bağdat Irak'ın merkezi, Halife sarayı da Bağdat'ın merkezi olarak ifade edilmiş ve “*dünyanın göbeği*” olarak tasvir edilmiştir.²⁴⁹ Dolayısıyla, Bağdat'ın mimarisi, bir nevi daha sonra adalet dairesi formunun şehre yansıtılmış hali olarak yorumlanmıştır. Ayrıca dünyanın gözbebeği ifadesi, Abbasi hanedanlığının tüm dünyaya hakim olma arzusunu gösteren bir simge olarak da yorumlayabiliriz. Yine halifenin konumlanışının merkeziliği, kendisini Allah'ın yeryüzündeki sultanı (delili) olarak tanıtan halife Mansur'un, dinin ve siyasal egemenliğin kendisinde toplandığı bir otorite sembolüne benzetilebilir. Nitekim, Lewis, geçmiş İslam Devleti'nin sadeliğinden olsa gerek ki, Bağdat'ın mimarisi ve halifenin merkezi konumlanışı ile ilgili, Sasani etkisinde dönüşüm geçiren bir doğu imparatorluğu yorumu yapmıştır.²⁵⁰

Abbasi Devletinin işleyiş biçimini anlayabilmek adına, Sasani etkisini ve bazı iktidar sembol ve ritüelleri üzerinden açıklama yapmaya çalıştık. Bu bölümleri işlerken dikkat edildiği üzere çoğunlukla hanedanlığın otoritesini temel alan bir yol izledik. Bir sonraki bölümümüzde ise, hanedanlığın dışında bir otorite sahibi olarak ulemanın varlığını incelemeye ve böylece Abbasi toplumunun yapısını biraz daha iyi anlamaya çalışacağız.

²⁴⁷ Zeydan, **a.g.e.**, s. 546-547. Lapidus, **a.g.e.**, s. 118-119

²⁴⁸ Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili**, s. 41.

²⁴⁹ **A.e.**, s. 42. İmam Şafi, Bağdat'ı görmeyen kişinin dünyayı görmediğini belirtir. İbn Kesir, **a.g.e.**, s. 173.

²⁵⁰ Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 116.

2.3. Ulema

İslam toplumunda din adamları (dini metinleri yorumlama ve hukuk yaratma) manasında kullanılan ulema kelimesi, belirli eğitimlerin sonucunda halkın içerisinde çıkan insanlar topluluğunu ifade etmektedir. Ulema, dini metinleri yorumlamak ve hukuk üretmek için gerekli dini (Kuran, Sünnet ve İcma) ve dünyevi (*ahval-i dünya*) bilgiye sahip insanlardır. İslam dünyasında hukuk üretme işi, prensip olarak halkın tüm kesimlerine açık bir faaliyet alanıdır.²⁵¹ Abbasi döneminde bu insanların çoğunluğu, sonradan Müslüman olmuş Arap olmayan halklardan (mevali) oluşmaktaydı. Yazılı dini metinler olan Kuran-ı Kerim ve Hadisleri açıklama ve yorumlama yani hukuk kurallarını üretebilme yeteneği, ulemaya özellikle halk arasında bir otorite ve statü sağlamaktaydı. Dolayısıyla ulema şeriatın (hukukun) sahibi bir pozisyonda görülmektedir.²⁵² Buna karşın, İslam toplumunda, Hristiyanlık geleneğindeki kilise gibi kurumsal örgütlenmeye sahip ve kutsallık atfedilmiş bir ulema topluluğundan bahsetmek mümkün değildir.²⁵³

Geleneksel bir devlet tipinde, diğer bir çok alan gibi, yargılama da, hükümdarın şahsi otoritesinden kaynaklanır. Bürokrasi içerisinde bu otoriteyi, hukuki bilgileri nedeniyle din adamları, en üstün hukuki merci olan hükümdara vekaleten gerçekleştirir. Nitekim Abbasi Devleti'nin komşuları olan Sasani ve Bizans Devletlerinin yapısı da bu şekilde işletilmekteydi.²⁵⁴ Emevi ve Abbasi Devletleri dönemlerinde de, büyüyen coğrafi sınırlar ve devletin kurumsallaşması esnasında, bugünkü anlamda yargı alanı diyebileceğimiz idari teşkilatlanma zarureti ortaya çıkmış, bu da din bilginlerinin bu kademeleri doldurmalarına neden olmuştu. Bir süreç içinde gelişen bu vakıalar sonucunda, özellikle dini yorumların yazılı metinlere dönüşmesi ile birlikte, din alimlerinin yargı ve hukuk alanlarında daha da güçlü

²⁵¹ Black, **a.g.e.**, s. 64.

²⁵² Cüveyni, **Giyasi**, s. 257. Henri Laoust, **Gazzali'nin Siyaset Anlayışı**, Çev. Rıza Katı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016, s. 323.

²⁵³ Arnold, **a.g.e.**, s. 15.

²⁵⁴ Ortaylı, **a.g.e.**, s. 27

duruma geldiklerini görmekteyiz.²⁵⁵ Bununla birlikte, İslam dünyasında bürokrasinin dışında kalan din alimleri ve fıkıhçılar halifenin velayeti ve şahsi otoritesi ile iş başına gelmiş değillerdi. Dahası yargı işlerini yürüten kadıların da bağımsız olduğu ifade edilmiştir. Zira, halifenin ölmesi durumunda dahi, kadı ve ulemanın mevkisin de herhangi bir değişiklik olmamaktaydı. Ebu Yala el-Ferra, kadının görevden alınmasının mücbir bir sebebe dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Zira kadı ve ulema Müslümanların velayeti ile iş görmekteydi.²⁵⁶ Buna karşın Gazali, hukukun, yargının ve kamusal işlerin meşruiyetinin halifeden kaynaklandığını vurgulamıştı.²⁵⁷ Gazali'nin bu ifadesi, geleneksel toplumlar gibi İslam siyasal tasavvurunda da dini ve dünyevi kategorilerin ortaya çıkmadığını gösterdiği gibi, bize göre, esasen güç odaklı, devleti doğal ve zorunlu bir olgu olarak gören siyasal teorinin bir yansımasıdır:

“Bütün kadıların meşruiyeti de, devlet başkanı tarafından tayinleri iledir. Eğer devlet başkanlığı hükümsüz ise tayinler de hükümsüz kalır ve kadıların salahiyyetleri kalmaz. Onlar da halktan herhangi biri olarak kalır. İnsanların canları malları ve ırzları ile ilgili tasarruf imkânsız hale gelir. Bu büyük ve önemli işler ile ilgili kanunların tamamı dürülüp rafa kaldırılmış olur.”²⁵⁸

İslam hukuku içerisinde içtihat olarak ifade edilen dini metinleri yorumlama hakkı, halkın arasından çıkan alimlere hukuki açıdan bir yorum zenginliği oluşturma fırsatı vermektedir. Örneğin, Abbasi dönemi hukukçusu Ebu'l Hasen El Kerhi (ö. 962), “İçtihatla verilen önceki hüküm, kendisine benzer bir sonraki içtihatla bozulmaz, ancak bir nasla bozulur” ve “Sorunun cevabı, her toplumun kendi aralarındaki örfe göre verilir” fıkhi görüşünü ortaya koyarak, içtihatla yorum zenginliğine işaret ediyordu.²⁵⁹ Buna karşın, erken dönemde Sasani kökenli Mukaffa, İslam hukukunun bu haliyle her bölgede farklılık gösteren yapısına itiraz etmiş ve halife Mansur'a,

²⁵⁵ Örneğin Hz. Muhammed'in sözleri (hadis) yazıya geçirildiğinde, hadislerin yorumlanması yetkisi ulemaya önemli bir otorite sağlamış oluyordu. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**. Önceki bölümlerde, geleneksel toplumlarda okur yazarlığın sağladığı otoriteyi, Gellner'e atıfla vurgulamıştık.

²⁵⁶ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 150. Abdurrazzık, **a.g.e.**, s. 31. Fethi Osman, “İmama Biat: İslam Devleti Başkanı'nın Atanması Sözleşmesi”, **İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar**, ed. Mümtaz Ahmet, Çev. Halim Sırçancı, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 87.

²⁵⁷ Laoust, **a.g.e.**, s. 274.

²⁵⁸ Gazali, **Batniliğin İcyüzü**, s. 107. İlerleyen bölümlerde bu konuya değineceğiz.

²⁵⁹ Ali Pekacan, “İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Kurallarına Dair İlk Risale, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 16, No. 2, 2003, s. 293-307, s. 300.

hukuku coğrafyanın her yerinde standartlaştırma teklifinde bulunmuştu.²⁶⁰ İslam fıkıhındaki rey ve kıyasa eleştiriler getiren Mukaffa, hukuki bir standartlaşmanın sağlanması için, tüm kararların halifenin “*Allah’tan aldığı ilham ile*” sonuca bağlanmasını ve böylece hukuki çeşitliliğin ortadan kaldırılmasını teklif etmişti.²⁶¹ Mukaffa’nın bir etkisi midir kesin olarak bilemesek de, rivayete göre halife Mansur, içtihat farklılıklarını önlemek ve imparatorluğun her yerinde geçerli standart bir hukuk yaratmak için fakih imam Malik’ten *el-Muvatta* adlı hukuk risalesini yazmasını istemiştir.²⁶² Nitekim bu girişim sonuçsuz kalmış, İmam Malik’in bu teklifi, ihtilafın rahmet olduğunu söyleyerek reddettiği nakledilmiştir.²⁶³

İslam hukukunun standartlaştırılması ve dini metinlerin yorumlanmasındaki çeşitliliğin engellenmesi fikri, din adamlarını standart yasayı uygulamakla yükümlü geleneksel hükümdarlık bürokrasisindeki yargıçlara dönüştürmeyi hedeflemiş olabilir. Dolayısıyla standartlaşma, ulemanın statüsünde bir değişikliğe ve otorite kaybına yol açabilecek bir durumdur. Buna karşın Abbasi tarihi boyunca halife ile ulema arasında otorite ve statü konusunda bir rekabet olduğunu söylemek için yeterli delil bulunmamaktadır. Fıkıhçıların önemli bir kısmı teorik olarak halifenin, içtihat edebilecek düzeyde ilim sahibi olması gerektiğini ve halifenin İslam akidesinin ve hukukunun koruyucusu olduğunu savunmuştur.²⁶⁴ Bununla birlikte çağın şartları itibariyle, her halifenin bu niteliğe sahip olamayacağı göz önünde bulundurularak, literatür içerisinde sık sık halifenin ulema ile istişare etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin Maverdi’nin şu ifadesine bakalım: “*Sultanın ilim ve fıkıh konusunda tartışmaya girmesine gerek yoktur. Dini görüşlerden doğruyu ve yanlış ayırmak için*

²⁶⁰ Mukaffa, **a.g.e.**, s. 109.

²⁶¹ Mukaffa, **a.g.e.**, s. 110.

²⁶² Halife Ebu Cafer, İmam Malik’e, “*ilmi kaydedip tedvin et ve kitap haline getir. Bunu yaparken Abdullah b. Ömer’in sertliğinden, Abdullah b. Abbas’ın ruhsatlarından ve İbn Mesut’un şaz rivayetlerinden kaçın. Daima orta yolu izle ve imamlarla ashabın üzerinde ittifak ettiği hususlarda karar kıl. Böylece insanları senin ilim ve kitaplarına yönlendirelim, kitaplarını vilayetlere yayalım, insanların bunlara muhalefet etmemelerini ve başka kaynaklarla hüküm vermemelerini isteyelim*” demişti. İmam Malik buna “*Irak ehli bizim ilmimize razı değiller ve amellerinde görüşlerimize itibar etmezler*” cevabını vermiş, bunun üzerine halife “*buna mecbur edilecekler, kılıçla başlarını vuracağız ve sırtlarını kırbaçlayacağız. Bu konuda elini çabuk tut ve kitaplarını hazırla*” diye buyruk vermişti. Kuteybe, **El-İmame ve’s-Siyase**, s. 524.

²⁶³ Karaman, **a.g.e.**, s. 154, Hamidullah, **a.g.e.**, s. 60. İmam Malik sonrası dönemde İmam Şafi, İslam hukukunu yazılı hale getirmesi ve bir hukuk usulü sistemi oluşturmasıyla birlikte, İslam hukukunda standartlaşma meydana gelmeye başlamıştı. Black, **a.g.e.**, s. 70.

²⁶⁴ İlerleyen bölümlerde bu konuyu ele alacağız. Sourdel, **a.g.e.**, s. 23-24.

insanların ihtilaflarını araştırması da gerekmez. Böyle yaparsa halk ondan nefret eder."²⁶⁵ Maverdi'nin çağdaşı sayılabilecek Cüveyni de (ö. 1085) halifenin alimlerin tartışmalarının detaylarına müdahalesinin uygun olmadığını ifade etmiştir.²⁶⁶ Bu ifadeleri, halifenin yürütücü olduğu, hukuk üretme yetkisine sahip olmadığı şeklinde anlamak yerine, halifelerin şahsiyetlerine ve çağın gereklerine göre, ulemanın dengeyi sağlamak ve hukuku korumak adına ortaya koyduğu girişimler şeklinde değerlendirmek daha doğrudur. Zira esas olan halifenin içtihat edebilmesi gerektiği ve İslam'ın koruyucusu olduğudur. Cüveyni başka bir pasajında halifenin dini ilimlerde de en üst makam olduğunu dahi söyler.²⁶⁷ Zaten literatürde sıkça zikredilen halifenin İslam'ı koruma misyonu, halkın "*sapık*" fikirlerden korunması ve meşru İslam itikadının desteklenmesi anlamına gelmektedir.²⁶⁸

Bu bağlamda, birkaç örnekle halifenin dini konulara müdahalesini örnekleyebiliriz. Örneğin Mihne olayı, Halife El-Me'mun'un (813-833), Kuran-ı Kerim'in yaratılmışlığı konusunda, farklı düşünen din adamları ile şiddetli bir mücadelenin içerisine girdiği tarihsel bir vakıadır.²⁶⁹ Ulema metnin kutsallığını vurgulayarak Kuran'ın yaratılmamış olduğunu savunmaktaydı. Öyle ki bu olaylardan çok sonra dahi, ulemanın önemli isimlerinden el-Eş'ari, "*bize göre Allah kelamının*

²⁶⁵ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 142.

²⁶⁶ Cüveyni, **Giyasi**, s. 147

²⁶⁷ **A.e.**, s. 125.

²⁶⁸ **A.e.**, s. 147-150.

²⁶⁹ Black, **a.g.e.**, s. 54. Mihne olayı ile ilgili yapılan yorumlara temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Öncelikle Kuran'ın mahlukluğu tartışmasının teolojik mi yoksa siyasi bir tartışma mı olduğuna dair kesin karar vermek zor gözükmektedir. Modern düşünürlerin, Mihne olayını net olarak siyasi bir tartışma bağlamında değerlendirdikleri görülmektedir. Bu düşünürlere göre, Kuran'ın yaratılmamış olması, metnin kutsallığını ifade etmektedir ve böylece yaratılanların halifeye bağlı olmasının aksine, bu kutsallık ulemayı metnin yorumlanmasındaki yegane yetkisini güçlendirmektedir. Lapidus, **a.g.e.**, s. 188. Böylece, dini metinlerin tefsiri, saray çevresine değil, ulemaya ait bir yetki olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, çeviri hareketlerinin hız kazandığı halife el-Me'mun döneminde, Büyük İskender ve Sasanilere özgü mutlak ilahi hükümdar imgelerinin halifeyi etkilediği savunulmuştur. Dolayısıyla Mihne olayı, Me'mun'un dini otoriteyi kendi yetkisi alanına almak istemesiyle açıklanmış olmaktadır. Black, **a.g.e.**, s. 55-56. Daha önce de vurguladığımız gibi, halifenin dini yorumlama yetkisinin olmadığı ve bu durumu İslam dünyasına dışardan gelmiş bir etki olarak yorumlamak bize göre hatalı bir görüştür. Ayrıca Mihne olayını ulemayı saf dışı bırakmak olarak yorumlamak, ulemanın halifelik dışında kurumsal ve kutsal bir statüsü varmış ve onunla mücadeleye girişilmiş şeklinde bir hatalı öncüle dayalıdır. Me'mun bu argümanı savunabilmek için yine başka bir ulema grubu ile hareket etmiştir. Bize göre buradaki siyasi sorun, halifeden farklı düşünen din alimlerinin hapsedilmesidir.

mahluk olduğunu söylemek, küfürdür” ifadesini kullanmaktadır.²⁷⁰ Bu problem, Me'mun'un torunu halife el-Mütevekkil-Alellah (847-861) döneminde ulemanın çoğunluğunun görüşü yönünde bir yumuşama ile çözüme kavuşmuştur.²⁷¹ Halife El-Kadir-Billah (991-1031) ise, 1029 yılında devletin politikasını net olarak ifade etmiş, Kuran'ın yaratılmamış olduğunu iddia edenlerin idam cezasına çarptırılacağını belirtmiştir.²⁷² Yine halife Kadir, ulema akidesine uygun bir kitabı hilafet sarayında neşrettirmiştir. “*Kadiri Akidesi*” olarak bilinen bu kitap, ulema doktrinlerine uygun bir şekilde Müslümanın inanması gereken temel konuları anlatmaktadır.²⁷³

Modern literatür içerisinde, şeriatın ulemanın yetki alanı içerisinde olduğu ve halifenin denetimi dışında kaldığına dair yapılan hatalı genellemeler, ancak Abbasi Devleti'nin onuncu yüzyıldan sonraki dönemi için doğru sayılabilir.²⁷⁴ Abbasi Devleti'nin devletin zayıflamasıyla ortaya çıkan yerel sultanlar döneminde, ulemanın karşısına İslam hukukunu korumak gibi bir problem çıkmış oluyordu. Bu dönemlerde zikredilmeye başlanan içtihat kapısının kapanması fikri, yani İslami doktrinlerine yeni yorumlar eklenmesinin önünün kapatılması talebi, ulemanın bir manevrası olarak değerlendirilebilir.²⁷⁵ Belki de ulema dini ilminden şüphe duyduğu yerel sultanlara karşı, İslam hukukunu korumak için böyle bir fikre başvurmuştu. Bununla birlikte, ulema sultanlar ile de bir otorite ve statü mücadelesine girişmemiş, bu uzlaşma süreci, hükümdara itaat edilmesi yönünde ulemanın argümanlarıyla sağlanmıştır.²⁷⁶ Ulema bu süreçte, güçlü sultanlara nasihat veren ve halkın sorunlarını çözmeye çalışan bir pozisyonda görülmektedir.²⁷⁷ Siyasetnamelerin bu dönemde artış

²⁷⁰ Eş'ari, **İbane ve Usul-ü Ehli's Sünnet**, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 28.

²⁷¹ Üçok, **a.g.e.**, s. 103.

²⁷² Mihne olayını siyasi bağlamda değerlendirenlere göre, ulema böylece dini ve hukuki alandaki yetkisini sürdürmeyi garanti altına almış oluyordu. Black, **a.g.e.**, s. 67.

²⁷³ Ahmet Güner, “Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış I,” **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. XVI, 2002, ss. 33-36. s.30-31.

²⁷⁴ Black, **a.g.e.**, s. 61.

²⁷⁵ Ebulfazl İzzeti, **İslam'da Siyaset Teorisi**, Çev. Yasin Demirkıran, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s.96. Watt, **İslam Nedir**, s. 171. İctihat kapısının kapanmasını, onuncu yüzyılda ilk kez dile getirenler Maliki Bekr b. Ala ve Hanefi Ubeydullah b. Huseyni Kerhi'dir. Karaman, **a.g.e.**, s. 182.

²⁷⁶ Wael b. Hallaq, **İslam Hukukuna Giriş**, Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 75.

²⁷⁷ Lapidus, **a.g.e.**, s. 327. Turtuş, **a.g.e.**, s. 85-109.

göstermesi ve bir nasihat literatürü olarak görülmesini bu bağlamda değerlendirmektedir. Diğer yandan bu dönemde, sultan ile ilişkiyi asgari seviyede tutmak ve hatta ondan uzak durmak ile alakalı fikirlerin ortaya çıktığını görmekteyiz.²⁷⁸ Dolayısıyla bizce anlaşılmaktadır ki, ulema bir yandan sultanlara karşı “yumuşak” bir dil ile nasihatlarını sürdürmek, sultanın aşırılıklarını önlemek istemiş; diğer bir yandan da sultanın muhtemel zorbalıklarına karşı siyaseten ondan uzak kalarak, dini ahkamı korumak ve ibadetlerin sürdürülmesini sağlamak için halkla ilişkisini güçlendirmiştir.

Sonuç olarak, Abbasi döneminde ulema ve iktidar otoritelerin birbirinden ayrı kurumsallaştığını iddia edemeyiz. Prensip olarak Abbasi halifesi tüm Müslümanlar gibi İslam dininden sorumluydu. Siyasal egemenliğin kısıtlanması ancak bu yol ile mümkün olabilmekteydi. Zira Müslümanlar da, diğer geleneksel toplumlar gibi, halifeyi kısıtlayacak bir mekanizma üretebilmiş değillerdir. Ulemanın önemi de buradan gelmektedir. Zira halife gibi ulema da şeriatın sahibiydi. Dahası, fıkıh içerisinde Cüveyni’nin de ifade etmiş olduğu gibi, ulema, halifenin yokluğunda yönetim işlerini üstlenecek kişiler olarak görülmektedir.²⁷⁹ Hem halife hem de ulema ortak olarak şeriatın sorumludur. Şeriat, Abbasi halifelerinin geleneksel bir imparatora (doğulu despot, Tanrı/kral) dönüşmelerine mani olan belki de tek engeldir. Halifenin Sasani krallarına benzer bir mutlak otorite sahibi olmasını arzulayacak kesim, ancak bundan en fazla yararlanacak olan saray eşrafı olabilirdi. Buna karşın saray eşrafı ile ulema arasında bir iktidar mücadelesi de yaşanmış bir vakıa değildir. Zira ifade ettiğimiz gibi din ve iktidar gibi bir kategorizasyon, erken Abbasi döneminde ortaya çıkmamıştır. Halife ve ulema bütüncül bir yapının unsurları görünümündedir.²⁸⁰

²⁷⁸ Erken dönemde Sasani krallarının bilgisine sahip olan Mukaffa, belki de bu nedenle şu ifadeleri kullanmıştır: “*Sultana eşlik eden, hep korkuyla baş başadır.*” Mukaffa, **a.g.e.**, s. 131. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 432. Hükümdardan uzak durulması tavsiyesi, iktisadi kaygılardan da kaynaklanmıştır: “*Kim hükümdarlara dost olmuşsa, mutlaka onlar tarafından malı gasp edilmiştir.*” Sealibi, **a.g.e.**, s. 53-55.

²⁷⁹ Cüveyni, **Giyasi**, s. 250.

²⁸⁰ Dabaşı, **a.g.e.**, s. 148-149.

2.4. Halifeliğin Dönüşümü

Abbasi devletinin gerileme sürecini, Halife Harun Reşit (786-809) zamanında ilk kez bölgesel valiliklerin babadan oğula geçme usulünün kabul edilmesi ile başlatan bir yorum mevcuttur. Bu usulün kabulü ile, halifenin merkezi otoritesini zayıflatıcı ve aynı zamanda dengeleyici bir güç olarak yerel beylerin gelişim göstermesi mümkün olmuştur.²⁸¹ Abbasi devletinin zayıflamasına neden olduğu düşünülen diğer önemli işaret, halife el-Mu'tasım-Billah'ın (833-842) paralı Türk askerler ile beraber Bağdat'tan ayrılarak Samarra şehrine geçmesidir.²⁸² Böylece halife, gücünü aldığı en büyük şehir Bağdat'tan ve yandaşlarından uzaklaşmıştır.

Halife el-Mu'tasım döneminde, saray teşkilatının önemli ölçüde Araplardan ziyade Farslardan ve Türklerden oluştuğunu görmekteyiz.²⁸³ Abbasi devriminin en önemli destekçileri olarak görülen Horasanlılar ve Sasani aileleri, başlarda Abbasi bürokrasisinde yer alsalar da, zaman içerisinde devlet kademelerinden uzaklaştırılmışlardır. Ortaya çıkan askeri ve bürokratik boşluk, köle Türk askerler tarafından doldurulmaya başlanmıştı. Halife Mu'tasım ile birlikte orduya paralı Türk askerlerin alımları artmıştı. Dahası Halife el-Vasık-Billah (842-847), Abbasi tarihinde ilk defa Türk komutanlardan Aşnas'a taç giydirek "*sultan*" unvanı vermişti. Böylece ilk kez bir Abbasi halifesi, bir sultanı kendisine vekil tayin etmiştir veya etmek zorunda kalmıştır.

Abbasi devleti 9. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte, hem merkezi yönetiminde hem de coğrafi sınırlarında bir kriz içerisine girmeye başlamıştı.²⁸⁴ Merkezi yönetim

²⁸¹ Hamidullah, **a.g.e.**, s. 151

²⁸² Lapidus, **a.g.e.**, s. 193. Dineveri, **a.g.e.**, s. 458.

²⁸³ İbn Haldun, Arap asabiyetinin halife Mu'tasım zamanında bozulduğunu söylemektedir. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 375. Abbasi ordusunda Türk askerlerinin sayısı, halife Me'mun döneminden itibaren yükselmiştir. Turan, **a.g.e.**, s. 78. İbn Kesir, **a.g.e.**, s. 498.

²⁸⁴ Saffariler (867-900) Sasani havzasında ortaya çıkan bir ailedir. Zaman içerisinde güç kazanarak 867 yılında halifeye bölgesel güçlerini onaylatmışlardır. Üçok, **a.g.e.**, s. 108. Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 130. Yine Afrika'da Aglebi devletinin bağımsızlığı kabul edilmiştir. Benzer şekilde Horasanda da Sasani asıllı Tahiri devletinin bağımsızlığına halife razı olmuştur. Daha sonra Tahiriler Devleti Samaniler tarafından yıkılmıştır. Üçok, **a.g.e.**, s. 98. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 47. Samani ailesi (919-1005), Sasani imparatorluğu dönemlerden beri yönetici bir aile olarak varlığını sürdürmüştü. Lapidus, **a.g.e.**, s. 124. Bu hanedan Tahirileri yenmesiyle 875-999 yılları arasında hüküm sürmüştür. Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 130. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, s. 47. Horasan ve Maverünnehir

krizi halifenin Samarra şehrinde paralı Türk askerlerinin baskısına karşı toplumsal bir destekten yoksunluğu ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Buradaki vurgumuz, Abbasi halifelerinin feodal-aristokratik güçlerin ve kurumsallaşmış bir din kurumunun desteğine sahip olamamasıdır.²⁸⁵ Selçuklu döneminde yaşayan tarihçi İmadüd Din'e göre, Abbasi ve Selçuklu topraklarında Nizamülmülk öncesi dönemde, yerel bir aristokrasiyi mümkün kılabilen olan tımar sistemi mevcut değildi.²⁸⁶ Dolayısıyla, önceki bölümde açıkladığımız ulemanın durumu ve güçlü yerel beylerin/aristokrasilerin yokluğu, hem halifenin hem de halifeyi tahakküm altına alan askerlerin karşısına sınırlayıcı/dengeleyici bir askeri gücün çıkmasına mani oluyordu. Merkezi yönetim, böylesi bir destekten yoksun durumda olunca, askerlerin baskılarına direnme gücünü de ortaya koyamıyordu. Abbasi halifesinin otoritesini kaybetmeye başladığı bu dönemde yazılan şiir, var olan durumu net olarak ifade etmektedir:

“Bir halife ki, Vasıf ile Buğa (Türk komutanları) arasında kafes içindedir
Bu ikisi kendisine ne derse, o da onu papağan gibi tekrar etmektedir.”²⁸⁷

Güçlenen askeri birlikler, vezirlik makamını da ellerinde tutmaya başladıktan sonra, yetkilerini daha da arttıran ve halifenin siyasal yetkilerini de zaman içerisinde

bölgeleri Buhara merkezli Samanaoğullarının; Bahreyn, Umman, Yemen ve İsfahan bölgeleri Şii Zeydilerin; Halep Seyfüd-Devlenin ve Mısır kölemenlerin eline geçmiştir. Abdurrazzık, **a.g.e.**, s. 53. Halife zaman içerisinde neredeyse sadece Bağdat'a hükmeder hale gelmiştir. Son olarak Şii Büveyhilerin 945 yılında Bağdat'ı işgaliyle, halife saraya hapsedilmiştir. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 375. Lapidus, **a.g.e.**, s. 199. Karaman, **a.g.e.**, s. 165. 930 yılında Mekke'ye saldıran Karmatiler, Müslümanlar için kutsal kabul edilen ve Kabe'nin yanında yer alan Hacer-i Esved taşını yerinden söküp kendi ülkelerine götürdüler. Güner, **Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış I**, s.7. 980 yıllarından itibaren Kabe'deki hutbelerin Fatımi halifesi için okunduğunu önceki bölümlerde belirtmiştik. **A.e.**, s. 8-9. Üçok, **a.g.e.**, s. 106. Brockelmann, **a.g.e.**, s. 113-116.

²⁸⁵ Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 117. Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 98.

²⁸⁶ Lewis, **Tarihte Araplar**, s. 200. Eski düzenin aksine, sipahinin tasarrufuna bırakılan bir toprak olsa da, Nizamülmülk ikta sahiplerini devletin bir memuru olarak görmektedir. “*Hakikatte onların (ikta sahiplerinin), toprağın ve halkın sultanın olduğunu bilmeleri gerekir.*” Bu sözler, iktisadi düzende geleneksel imparatorluk tipine, esasen mülkiyete kaldırması bakımında Asya Tipi üretime dönüşün önemli bir sinyaliydi. Bu yapı, feodal bir sisteme veya aristokrasinin oluşumuna imkan vermemiştir. “*Sipahilerin ve vergi memurlarının çok zengin olmamaları, özel bir kale yaptırmamaları, kötü düşüncelere kapılmamaları, halka iyi ve doğru muamele yapmaları ve vilayetleri onarmaları için iki senede bir değiştirilmeleri gerekir.*” Nizamülmülk, **Siyasetname**, s. 144-145.

²⁸⁷ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 185.

kapsayacak olan Emirü'l-Ümeralık makamını ele geçirdiler.²⁸⁸ Halife el-Muktedir-Billah (908-932) ve er-Razi-Billah (934-940) zamanında oluşturulan Emirü'l-Ümera müessesesi, halifenin siyasal yetkilerini elinden alacak olan yeni bir sisteme yol açacaktır.²⁸⁹ Bu yetkiyi önce paralı askerler, ardından Şii Büveyhiler (932-1062) ve son olarak Selçuklu hanedanlığı (1038-1194) kullanacaktır.²⁹⁰ Bu süreç içerisinde halife siyasal ve askeri egemenliğini kaybetmekteydi. Örneğin, Abbasi halifesi Müstekfi (944-946), Ahmed b. Büveyh'i Emirü'l-Ümera'sı olarak tayin etmiş ama Ahmed b. Büveyh, Halife Müstekfi'nin 946 yılında halifeliğini azletmiştir.²⁹¹ Nitekim Halife el-Müttaki-Lillah (940-944) döneminde yaşananlar karşısında tarihçi Mesudi, şu sözleri söylemişti: *“İslam bu güne kadar muzafferdi, şimdi ise sütunları devrilmiş, temelleri yıkılmış bir durumdadır.”*²⁹² Ayrıca, paralı askerlerin ve Emirü'l-Ümeraların halifelere yaptıkları muameleler karşısında, toplumsal bir muhalefetin ortaya çıkmamış olması, halifelik makamının toplumsal anlamda kutsal bir statüsü olmadığını bize düşündürmektedir.²⁹³

Abbasi Devletinin içerisinde bulunduğu kriz, İslam dininin hükümlerinin korunması ve uygulanması anlamında da bir krize neden olması muhtemeldi. Halife el-Muti bu duruma Büveyhi emirine verdiği cevapta işaret etmişti:

“Dünya, hazine ve askerlerin yönetimi benim elimde olduğu zaman cihat benim üzerime farz olur. Fakat bunlardan benim elimde kalan, şahsi ihtiyaçlarıma cevap vermekten uzaktır. Dünya (güç), sizin ve diğer mahallî emirlerin elindedir. Bu durumda bana ne cihat, ne hac, ne de imamların (halifelerin) ifa ettiği diğer görevler farz olur. Benim elimde kalan, sizin halkı teskin

²⁸⁸ Vezirlik, valilik ve başkumandanlık yetkilerinin tümüne sahip bir yetkiyi ifade eder. Hakkı Dursun Yıldız, “Emirü'l-Ümera”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 11, 1995, s. 158-159. Emirü'l-Ümera, Bağdat'ın Sultanı olarak çağrılmaktaydı. Zeydan, **a.g.e.**, s. 203.

²⁸⁹ Hitti, **a.g.e.**, s. 491. Hamidullah, **a.g.e.**, s. 151.

²⁹⁰ Osman Zahid Çifçi, “Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2012, s. 67.

²⁹¹ Mehmet Nadir Özdemir, “Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, No. 24, 2008, s. 315-367, s. 319.

²⁹² Mez, **a.g.e.**, s. 14.

²⁹³ Abbasi Devletinin bu döneminde, halifelerin kimisinin gözlerine mil çekilmiş, kimisi hapse atılmış veya aklıktan ölmeye mahkum edilmiştir. Halife el-Müttaki-Lillah (940-944) ve Kahir'in (932-934) gözüne mil çekildiği nakledilmiştir. Üçok, **a.g.e.**, s. 104-113. Mez, **a.g.e.**, s. 22-24. Sourdell, **a.g.e.**, s. 134. Halife El- Mütevekkil-Alellah (847-861) Türkler tarafından öldürülmüştü. Crone, **a.g.e.**, s. 134. M.G.S Hodgson, **İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih I-II: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı**, Çev. Kurul, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993, s. 455. Halife Mu'tez-Billah'a yapılan işkenceler için bakınız, Sealibi, **a.g.e.**, s. 168.

etmek için minberlerde okuttunuz isimdir. Şayet bu kadarından da vazgeçmemi isterseniz bunu da kabul eder, her şeyi size bırakırım.”²⁹⁴

Doğal olarak burada ortaya çıkan sorun, İslam hukukun nasıl sürdürülebileceği idi. Bize göre, Abbasi tarihindeki dini ve dünyevi güçlerin kategorilerinin varlığını, bu dönemlerden itibaren gözlemleyebiliriz. Halifenin kendisi, artık ulema sınıfını temsil eden bir makama doğru evrildiği anlaşılmaktadır. Nitekim halife Muti (946-974) bu durumu ortaya koyan şu sözleri söylemiştir:

“Sarayımda bana ait, benimle ilgili olanlar dışında, yeryüzünün doğusunda ve batısında halkın (raiyye) yönetimi ile ilgili olarak Allah’ın beni vekil kıldıklarının, bütün yönleri itibarıyla, yürütülmesini sana veriyorum, Allah’tan hayır dileyerek bu görevi yüklen...Sana Allah’ın emrettiğini emrediyor, yasakladığını yasaklıyorum.”²⁹⁵

Tüm bu yaşananlardan anladığımız o dur ki, İslam tarihinde belki de ilk kez, Kureyş kavmine mensup olmayan ve dindarlığı tartışmalı bir askeri ve siyasal otorite ortaya çıkmış oluyordu.²⁹⁶ Böylece daha önce Müslümanların tecrübe etmediği, dini ve dünyevi otorite arasında bir farklılaşma ortaya çıkmış oluyordu. Öyle ki halifelik makamının, dünyevi gücü temsil eden yerel askeri güçleri “*yasallaştırmak*” dışında bir hakimiyet alanı kalmamıştı.²⁹⁷ Bunun aksi yönünde bir gelişme ise, Gazneli hükümdarı Mahmut’un halifeye tam bağlılığını bildirmesiyle ortaya çıkmıştı. Halifenin bir komutanı gibi hareket eden sultan Mahmut, halifelik döneminin yeniden mümkün olabileceğine dair bir umut ışığı olmuştur.

Bu yaşanan tarihsel vakıalar, elbette fakihlerin teorilerini de etkilemekteydi. Özellikle Gazali ve Maverdi’nin teorilerindeki farklılığı ilerleyen bölümlerde açıklamaya çalışırken, yaşanan bu hadiselerin önemini ortaya çıkacaktır. Ulema için asıl problem, yaşanan bu yeni gelişmeler karşısında bir takım fıkıh görüşlerini yeniden

²⁹⁴ Güner, **Maverdi’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış I**, s. 12.

²⁹⁵ **A.e.**, s. 15.

²⁹⁶ Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey’e, halife tarafından “*doğunun ve batının sultanı*” unvanı verilmiş, 1058 yılında, halife egemenliği altındaki tüm toprakların yönetimini Tuğrul beye devrettiğini açıklamıştır. Özdemir, “**a.g.e.**”, s. 324-327. Çifçi, **a.g.e.**, s. 67.

²⁹⁷ Özdemir, **a.g.e.**, s. 319.

gözden geçirmeleri gereksinimiydi.²⁹⁸ Şeriatın korunması, yaşanan iktisadi ve siyasi gelişmelerin, dine uygun olarak yorumlanması ile mümkündü.²⁹⁹ Örneğin Cüveyni bu sorunu *Katiyyat ve Zanniyat* kategorileri ile çözmeye çalışmak niyetindeydi. Başka bir seçenek ise, adalet dairesi formunda içerisinde, sultanlar ile ulemanın uzlaşmasının teorik olarak mümkün olmasıydı. Daha önce de ifade edildiği gibi, adalet dairesi formu, toprak gelirlerinin artırılabilmesi için sultana adil bir pozisyonu nasihat eden bir yapıdaydı ve bu form ile toplumsal rollerin paylaşılması gerçekleştirilerek bu konuda bir krizin çıkması önlenebilirdi.³⁰⁰ Nitekim literatürdeki adalet dairesi vurgusu ve siyasetnamelerde fıkıhçıların sultana öğüt vermesi gereken topluluk olarak tarifi, Abbasi Devleti'nin bu karışık süreci içerisinde sıkça işlenir olmuştur.

²⁹⁸ Güner, **Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış I**, s. 20. Örneğin Maverdi, işgal edilen bölgeleri (emaret-i istila), halifenin onayı ile meşru bir pozisyona getirmeye çalışarak, bu hukuk dışı sorunu çözmeye çalışmaktadır. Maverdi, **El-Ahkamü's Sultaniye**, s. 85.

²⁹⁹ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 35

³⁰⁰ Black, **a.g.e.**, s. 128.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABBASİ DEVLETİ DÖNEMİNDE SİYASET TEORİSİ ÜZERİNE MÜLAZAHALAR

3.1. İnsan ve Toplum Algısı

Abbasi dönemi siyaset literatüründe, genel olarak insanın hem iyi hem de kötü duygulara sahip bir varlık olduğu vurgulanmıştır.³⁰¹ İbn Mukaffa radikal biçimde “*insanların çoğunun içleri bozuktur*”³⁰² demiş olsa da, Maverdi insan fitratının iyilikleri ve kötülükleri birlikte içinde barındırdığını; onu doğru yola götüren bir akla ve kötü bir yola sevk eden hevaya sahip olduğunu belirtmiştir.³⁰³ Maverdi, salt aklın insanı uçurumlara sürükleyebileceğini ve bu nedenle edep ve din ile terbiye edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁰⁴ Hevayı aklın zıddı olarak gören Maverdi, onu ahlaki kötülüklerin kaynağı olduğunu düşünmekteydi.³⁰⁵ Gazali de, insanın melek ile hayvan arasında bir varlık olduğunu söylemiştir.³⁰⁶ İnsan adalet ve ilim gibi niteliklere sahip olmakla meleklerle, arzularına teslim olmakla ile de hayvanlara yaklaşmaktadır. Bu arzuların en kötüsü ise “*rububiyye*” olarak adlandırılır. Rububiyye, insanın içindeki iktidar ve güç arzusunu ifade etmektedir. Gazali’ye göre bu arzu insanın Allah’a itaatsizliğine neden olmaktadır. Halbuki insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğunu hatırlamalıdır. Dolayısıyla insan, kendi içindeki hayvansı iktidar arzusu ile

³⁰¹ Mehmet Birsin, “Maverdi’ de Devlet Anlayışı”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 74-82. Halife el-Mehdi’den şu sözler nakledilmiştir: “*İnsanların en üstünü adaleti sağlayandır; insanların en kötüsü ise zulmedendir.*” İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 56.

³⁰² Mukaffa, **a.g.e.**, 28. “*Allah’ın koruduğu pek azı dışında insanlar, kusurlu ve eksiktir.*” **A.e.**, s. 123. Nefis olarak ifade edilen, insanın içsel dürtülerinin ve tabiatının genel olarak kötülüğün kaynağı olduğu düşünülmüştür. Örneğin, bakınız Hacı, **Kutadgu Bilig**, s. 80.

³⁰³ Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 457.

³⁰⁴ Bununla birlikte kamil bir dinin varlığı akıl ile mümkün olduğunu söylemekteydi. Burada din ve akıl arasında karşılıklı bir ilişki kurduğu anlaşılıyor. **A.e.**, s. 258.

³⁰⁵ **A.e.**, s. 51.

³⁰⁶ Laoust, **a.g.e.**, s. 310.

değil, ilahi emirler doğrultusunda bir dünya inşa etmelidir.³⁰⁷ Bu noktada İmam Şafi'nin adalet anlayışına vurgu yapan Gazali, insanın tabiat olarak arzularının peşinde koşmaya daha meyyal bir varlık olduğunu ve insanın nefsinin her zaman kötülüğü emrettiğini belirterek, tamamen iyi veya tamamen kötü insanın olmadığını, adalet ölçüsünde esas olanın iyiliklerin kötülüklerden fazla olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁰⁸

İsfahani “*insan ancak başkalarıyla yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır*” der.³⁰⁹ Böylece toplumun, kendi başlarına zayıf olan ve birbirlerine olan ihtiyaçları nedeniyle bir araya gelmiş insanlardan oluştuğunu ifade etmiş olur. Maverdi ve Gazali’de benzer şekilde, insanın kendi kendine yetemediğini, neslini sürdürmek ve ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanlara ihtiyaç duyduğunu ifade ederler. Gazali’ye göre insanların karşılıklı ihtiyaçlarını karşılaması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal bir işbölümü, insanlar arasında zaman içerisinde sosyal bir konum ve doğal bir zümre farklılıklarına neden olur.³¹⁰ İnsanlar arasında ortaya çıkan bu farklılıklar, eğer insanlar birbirlerine adil davranırsa bir sorun teşkil etmeyecektir.³¹¹ Maverdi de adalet ve insafın, insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak vasıflar olduğunu düşünür.³¹² Lakin Maverdi, zulmetme arzusunu tabiatında barındıran insanın, diğer insanlara karşı hayvansı duygularına yenilerek, haksızlık edeceğini ve başka insanların mallarını gasp edebileceğini belirtir.³¹³ Ebu Ya’la el-Ferra da bu konuda hocası Ahmed b. Hanbel’den şu sözü aktarır: “*İmam olmadığında insanlar arasında fitne hakim olur.*”³¹⁴ Dolayısıyla anlaşılmıştır ki, insanlar birbirlerine karşı adil olamamışlar ve sorunlarını çözmekte başarısız olmuşlardır: Toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik işbölümünü ve

³⁰⁷ İslam Özkan, “Gazali’de Siyaset Felsefesi”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 37.

³⁰⁸ Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 120.

³⁰⁹ İbrahim Kalın, **a.g.e.**, s. 50.

³¹⁰ Laoust, **a.g.e.**, s. 276.

³¹¹ H. K. Sherwan, “Gazali’ye göre Nazari ve tatbiki Siyaset”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 4, Sayı 3, 1955, s. 21-38, s. 29. Özkan, “**Gazali’de Siyaset Felsefesi**”, s. 39.

³¹² Maverdi, **Edebü'l-Vezir**, s. 53-54.

³¹³ Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 259.

³¹⁴ Mehmet Salih Geçit, “İslam Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak El Feraa’nın Ahkamu’s Sultaniyye Modeli,” **Ekev Akademi Dergisi**, C. 17, No. 56, 2013, ss. 55-68, s. 59.

organizasyonu sağlayacak, insanlar arasındaki husumetleri ve kargaşayı önleyecek bir şeye ihtiyaç vardır.³¹⁵

Gazali bu ön koşullardan hareketle, insanların nefsinden kaynaklanan kötü arzularının engellenmesi, toplumsal faaliyetlerin organize edilebilmesi ve kargaşanın önlenmesi için devletin varlığını zaruri görürken, Maverdi sultan, din ve akıl üçlüsünün varlığını şart koşar.³¹⁶ Maverdi, fonksiyonel açıdan sultanın (devletin), akıl ve dinden daha üstün olduğunu vurgulasa da, devleti doğal ve zorunlu bir unsur olarak görmez.³¹⁷ Zira insanların birlikte yaşamalarını asıl sağlayan olgu dindir.

“Din, insanları insafli olmaya ve başkalarına merhamet etmeye teşvik eder; diğer insanlarla hiçbir çıkarın olmadığı sevgi üzerine kurulu samimi dostluklar kurmaya davet eder. Dünya hayatı ancak bu tür ilkelerle düzelebilir, insanlar ancak bu ilkelere bağlı kalmakla istikrarlı ve doğru yola girebilirler. Devlet/halife bu ilkeleri korumak ve ona göre amel etmek için sadece bir vesiledir.”³¹⁸

Dolayısıyla bir fakih olarak Maverdi, dinin esas, devletin ise bekçi olduğu meşhur argümanı temellendirmiş olur.

Maverdi var olan toplumsal yapının devam edebilmesini şu üç şarta bağlar: “Onları bir arada tutan ülfetleri, onları güçlü kılan itaatleri ve onlara fayda veren dürüstlükleri.”³¹⁹ İnsanlar, birbirlerine olan ihtiyacını ve dolayısıyla yardımlaşması gerektiğini hatırlayarak toplumun, bu faaliyetlerin sürdürülebilmesi için bir mekanizmanın olması gerektiğini hatırlayarak devletin var olduğunu bilmesi gerekir. Tüm bunlarla birlikte sistemin devamı ve mutlu bir yaşam için insan, kişisel olarak nefsiyle mücadele ederek, kötü arzularını engellemelidir. Dikkat edilirse Maverdi, toplumun işleyişi bakımından bir bütün halinde ele aldığı, (sırasıyla) akıl, sultan ve din olgularını açıklar.

³¹⁵ Özkan, **a.g.e.**, s. 65.

³¹⁶ Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 258. Sherwan, **a.g.e.**, s. 21-38. Özkan, **a.g.e.**, s. 40.

³¹⁷ Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 259.

³¹⁸ “İnsan akli, güçlü ile zayıfın, soylu olanla olmayanın eşit olduğu bir anlayış etrafında herkesi bir araya getiremez. Bu yüzden insanlar, kendilerini bir araya getirecek, ihtilafları giderip, aralarında söz birliği sağlayacak, haksız arzu ve isteklerini sınırlayarak, akıl emanetini korumalarını sağlayacak üstün bir dine her zaman ihtiyaç duyarlar.” Maverdi, **Yönetimin Esasları**, 11.

³¹⁹ Maverdi, **Edebü'l-Vezir**, s. 117-118.

Bu noktaya kadar, toplum bir bütün olarak tasavvur edilmiş ve hiyerarşik bir merkez çevre ilişkisi kurulmamış olsa da, Maverdi insanların farklı olduğunu ve buna bağlı olarak toplumsal işbölümünün ortaya çıktığını ifade eder. Bu durumun temel kaynağı ise, insanların doğuştan sahip olduğu yeteneklerdir.³²⁰ Bu doğuştan gelen yetenekler Allah'ın bir lütfu olduğuna göre, ortaya çıkan toplumsal işbölümü de, Allah'ın hikmetinden tecilli etmiştir. Dikkat edilirse bu basit ve anlaşılır argümanlar kullanılarak, toplumsal rollerin kutsallaştırılması kolaylıkla ifade edilebilir. Örneğin şu argümanı kolaylıkla kurabiliriz: İnsanlar meslekleri, aslında tabiatlarından kaynaklı kutsal bir doğal dağılımdan edinir. Nitekim, bu tablo Sasani tipi bir kast sistemiyle (*Erkan-ı Erbaa*) ve adalet dairesi formuyla uzlaşmaya çok müsaittir. Yeteneklerin doğuştan geldiğinin düşünülmesi, toplumsal tabakalarında doğal olduğunu ima eder. Dolayısıyla, yönetici veya yönetilen olmak, ilahi hikmetin bir yansıması şeklinde tasavvur edilmelidir. Bu düşünceye göre, insanın toplumsal halinden çıkıp, devlet organizasyonunu kurabilmesi, doğuştan üstün olan insanın çevresine diğer insanları toplaması ile mümkün olmuştur. Zaten, paylaştırılmış olan ilahi hikmetler arasında da düzenin ve adaletin sağlanması için, hiyerarşik bir ilişki kurulması gerekmektedir. Ve artık geleneksel toplum tüm yapılarıyla ortaya çıkmış olur.

Abbasi dönemindeki literatürde, yukarıda ifade ettiğimiz düşüncelerin bir yansıması olarak, erken dönemde Mukaffa, yöneten ve yönetilen olmak üzere, toplumun iki ana sınıftan meydana geldiği ifade etmiştir.³²¹ Yönetici sınıf; halife, din alimleri, seçkin yerel aileler ve askeri yöneticilerden oluşmuştu. Hepsini kapsayacak şekilde biz bunlara bürokrasi diyebiliriz. Yönetilenler ise, ticaret ve ziraat ile uğraşan şehir ve köy halkını ifade etmektedir.³²² Marksist ifadeyle bürokrasiyi ifade eden hakim sınıf, varlığını doğal ve ilahi olana nispet eder. Bu toplumsal yapının ideolojik olarak sunumu da çeşitli teşbihler ile ifade edilir: “Yönetilenlerin yönetenlere olan ihtiyacı, bedeninin başa olan ihtiyacı gibidir. Eğer hükümdarlar olmasaydı insanlar birbirlerini yerlerdi. Tıpkı çoban olmayınca sürünün yırtıcı hayvanlar tarafından

³²⁰ Çifçi, a.g.e., s. 78-80.

³²¹ “İnsanlar iki türdür; yöneten ve yönetilen.” Mukaffa, a.g.e., s. 124-125.

³²² İbn Abdürabbih, a.g.e., s. 77. Cahız, a.g.e., s. 28-29.

yenilmesi gibi.”³²³ Teorik olarak bu teşbih devlete ihtiyaç sebebiyle tutarlık arz eder. Fakihlerinde bu geleneksel toplumsal yapıya bir itirazı yoktur. Örneğin Gazali, insanları doğuştan niteliklerine göre üç sınıfa ayırır. Avam sınıfı, hakikati kavrama yeteneğine sahip olmayan, ziraat ve meslek sahiplerini ifade eder. Bu insanlar temiz ve cennetlik kişilerdir. Havas kesimi ise ailesinden ve doğuştan kazandığı zekaları ve basiretleriyle ayrılmış üstün sınıftır. Üçüncü kesim ise toplumsal kargaşaya neden olan fitnecilerdir (*Ehli Cedel*).³²⁴ Maverdi ise merkez ve çevre ayrımını daha da ileri götürerek, ikisi arasındaki ilişkinin tek taraflı olduğunu vurgular: “Yüce Allah, toplumda işlerin düzelmesini idarecilerin düzgün olmalarına bağladığı gibi, işlerin bozulmasını da idarecilerin bozulmasına bağlamıştır. Zira, bir toplumda idareciler, vücuttaki kalp, halk da vücuttaki diğer organlar gibidir.”³²⁵ Bu ifade aynı zamanda devletin hükümdarın şahsiyeti ile ilişkilendirilmesine bir örnek teşkil eder. Bununla birlikte, bu geçişin nasıl olduğunu öğrenemesek de, siyasetname literatüründe halk için daha sert ifadelerin kullanıldığı bir dönem de başlamıştır.

Turtuşî *Sirac’ül-mülük* adlı eserinde, halkı şöyle tarif eder: “Önderleri ve ileri gelenleri olmaksızın halk ve yandaşlar, başsız cesetler, cansız gölgeler, kalpsiz canlar gibidir.”³²⁶ Dikkat edilirse Turtuşî’nin ifadeleri, sınıflar arasındaki farklılığın vurgusunu daha da arttırır. Siyasetname literatüründe, yönetilenler yönetilmeye muhtaç olmasının yanında; kendi kararlarını alırken hikmet sahibi olmadıklarından dolayı hata yapmaya meyyal olan, ancak seçkinler ile bir anlam ifade eden bir kalabalığa dönüşmektedir. Bu düşünüş biçiminin ilk kaynaklarından birisi Mukaffa’dır:

“Hiçbir şüphenin karışmadığı bir kesinlikle biliyoruz ki, hiç bir halk kendiliğinden düzgün olmaz. Halkın düzgünlüğü, ancak onun seçkinleri tarafından sağlanır. Seçkinlerde, kesinlikle kendiliğinden düzgün olmaz. Seçkinlerin düzgünlüğü, ancak onların imamı tarafından sağlanır. Çünkü insanlar, kendi görüşlerini belirlemeyen, bilgi taşımayan ve işlerde

³²³ Sealibi, **a.g.e.**, s. 33. Başka bir örnekte hükümdarın doğallığı, merhamet ve şefkat sıfatlarıyla anne ve babaya benzetilerek vurgulanıyordu. İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 65-66.

³²⁴ Gazali, **el-Kıstasü'l-Müstakim**, Çev. İbrahim Çapak, Sami Bakır, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016, s. 138-139.

³²⁵ Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 10.

³²⁶ Cabiri, **a.g.e.**, s. 436-437.

ilerlemeyen zayıflardan ve cahillerden oluşur. İşte bunun için Allah, onlar arasında din ve akıl ehli seçkinleri yaratmıştır.”³²⁷

Kendi başına bir şey ifade etmeyen kalabalık anlamına dönüşen halk (aslında bu noktadan sonra reaya veya Marx’ın ifadesiyle generik ifadesini kullanmak daha doğru olur), bu nedenle de hakim sınıfa itaat etmek dışında bir hakka sahip değildir. Reayanın esenliği böylece, üstün olan seçkinlere itaati ile mümkün olacaktır. “İnsanlar anarşi içinde; başlarında büyükleri olmadan ıslah olmazlar.”³²⁸ Halife Harun Reşit’in veziri Sasani kökenli Bermeki ailesinden olan Fazl bin Yahya’nın yaptığı sınıflandırma ise seçkin olmanın meşru kriterlerini ortaya koyar:

“İnsanlar dört gruptur. Öncelikle padişahlardır ki kendi haklarıyla o mevkiye yükselmişlerdir. İkincisi vezirlerdir, fatanet (çabuk kavrama, zihin açıklığı anlayış) ve dirayetleriyle (zeka bilgi tecrübe) bu mevkii elde etmişlerdir. Üçüncüsü halkın yüksek tabakasıdır ki bunlar zenginlikleriyle bu mevkii tutmuşlardır. Dördüncüsü orta tabakadır ki bunlar diğer tabakalara ilim ve edep yoluyla girmişlerdir. Şu dört tabakadan sonra gelen halk ise boş değersiz akılsız yaratıklardır. Bunlar yiyip yatmaktan başka bir şey düşünmezler.”³²⁹

Dikkat çekici husus, ilim sahibi olanlar ki bu ulemayı ifade eder, piramidin yalnızca en alt kesiminde kendine yer bulabilmektedir. Seçkinlik statüsü dini ölçüt almamış, kişisel yetenekler, tecrübe (soy, nesep) ve zenginliğe göre oluşmuş gözükmektedir.

Bu argümanlarla, Abbasi devleti dönemindeki literatürde sıkça görmüş olduğumuz “halk yöneticisinin dini üzeredir” düsturu temellendirilmiş olur.³³⁰ “Her neslin içtimai kültürü (gelenek, adap), hükümdarının kültürüne bağlıdır. Halk,

³²⁷ Mukaffa, a.g.e., s. 118. Mukaffa çevirdiği *Kelile ve Dimne* adlı eserde, nesep ve soya bağlı seçkinlik statüsü eleştirilmiş, bunun yerine din ve aklın bu otoriteyi sağlaması gerektiğini savunulmuştur. Beydeba, *Kelile ve Dimne*, s. 54-55. Kendi eserinde ise statünün, dini bilgidен, ilk Müslüman ailelerine yakınlıktan ve askeri başarılarından kaynaklanması gerektiğini ifade etmiştir. Mukaffa, a.g.e., s. 24 ve s. 118.

³²⁸ İsfahani, a.g.e., s. 97. Turtuşi, a.g.e., s. 125.

³²⁹ Zeydan, a.g.e., s. 531-532.

³³⁰ Sealibi, a.g.e., s. 52. “Halkın huzuru, din ve dünya ferahlığı ister avamdan isterse seçkin ve özel kimselerden olsunlar, daima, hükümdar vesilesiyle sağlanır.” Sealibi, a.g.e., s. 33. Maverdi de siyasetnamesinde halkın iyiliğinin ve kötülüğünün sultandan kaynaklandığını ifade etmiştir. Maverdi, a.g.e., s. 132. İbn Abdürrabbih siyasetnamesinde şöyle demektedir: “İnsanlar yöneticilerinin hayırda da şerde de takipçileridir.” İbn Abdürrabbih, a.g.e., s. 59. Kutadgu Bilig’de şöyle denilmektedir: “Beyi iyi olursa halk da düzgün olur.” Hacıp, a.g.e., s. 86.

hükümdarın dini (töre, gelenek, kültür, dünya görüşü) üzeredir."³³¹ Lakin önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi, geleneksel hükümdarlar, halkla kültürel ve sosyal bir birliktelik kurma amacı taşımaz ve zaten bunu gerçekleştirebilmek için teknik imkanlara da sahip değildir. Dolayısıyla çelişki gibi görünen bu ifadeleri şöyle anlamayı tercih ediyoruz: Geleneksel bir toplumda, hükümdar ile coğrafyanın uzak bölgelerinde yaşayan köy ve kasaba halkının, kültürel ve siyasal bir birlik kurması mümkün değildir. Öyleyse siyasetnamelerdeki tüm bu ifadelerin ideolojik olduğunu ve amacının var olan seçkinlerin üstünlüğü teorik olarak meşrulaştırmak olduğunu söyleyebiliriz.

Siyasetnamelerdeki bu argümanlar fakihler tarafından başka şekilde ifade edilmiştir. Maverdi, Ardeşir ahitnamesinden şunu nakleder: *"İnsanlar avamı havası ile bir topluluktur. Her sınıfın diğerine çok açık ihtiyacı vardır."*³³² Maverdi öncelikle bir fakih olarak, siyasetnamedeki keskin ifadelerin yerine, devletin kuruluş amacını hatırlatan karşılıklı ihtiyaç fikrini vurgular.³³³ Elbette Maverdi ve Gazali'de toplumdaki sınıfsal ayrımın farkındadır. Bu gerçeklik, onlar tarafından fıkha uygun olacak şekilde yorumlanmaya çalışılır. Maverdi, öncelikle insanların hükümdara Allah tarafından verilmiş bir emanet olduğunu hatırlatır.³³⁴ Hükümdarın halk üzerindeki etkisini kabul ederek, halkın ahlaken olgunlaştırılması hususunun bir imtihan olduğunu ve Allah tarafından hesaba çekileceğini vurgular.³³⁵ Öyleyse halkı yönetme meselesinin bir imtihandan ibaret olduğunu anlayan hükümdarın en büyük yardımcısı, ona ahiretini kazandırmasında yardımcı olacak olan ulemaadır. Dolayısıyla eğer toplumda seçkinler (havas) olacaksa, bu dini bilgiden kaynaklanmalı ve ulema böylece en önemli toplumsal kesimi ifade etmelidir.³³⁶ Örneğin Maverdi vezirlere tavsiye verirken, asaletin nesep ve soydan değil, dini faziletlerden kaynaklandığını vurgular.³³⁷ Gazali'de aynı bakış açısıyla şöyle der: *"İki sınıf insan dünyada üstün*

³³¹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 191.

³³² Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 310.

³³³ Bununla birlikte, Maverdi de siyasetnamesinde, halifenin insanların en üstünü olduğunu (efdal) ifade eder ve klasik siyasetname üslubunu benimser: *"Melik bedendeki baştır. Azalar ona boyun eğer ve onu taşımak için hazırlanmıştır."* **A.e.**, s. 156

³³⁴ **A.e.**, s. 167.

³³⁵ **A.e.**, s. 215.

³³⁶ **A.e.**, s. 240.

³³⁷ Maverdi, **Edebü'l-Vezir**, s. 56.

mevkidedir, peygamberler ve hükümdarlar."³³⁸ Esasen önceki bölümlerde de zikredildiği üzere İslam'ın erken dönemi, geleneksel yapının bu merkez ve çevre ayrımına yabancıdır. Nitekim Gazali, hükümdarın bu mutlak egemenliğinden rahatsız olmalı ki, Ebu Ubeyde'nin Hz. Ömer'e söylediği şu sözü nakletmiştir:

"Ey Ömer! Bak bakalım nasıl davranacaksın? Senden önceki ümmetlerin uyarıldığı gibi, biz de seni uyarıyoruz. Sözü edilen milletlerde o günlerde kalpler, gücü, zorbalığı kendilerini kahr ve perişan eden bir hükümdarın yüceliği için çarpardı, teveccühler ona olur, kati deliler onun için seferber edilirdi. Halk onun için önemsiz, zayıf varlıklardı. Hükümünü beklerler, cezasından korkarlardı."³³⁹

Bu fakihlerin ifadelerinde peygamberin varisleri olarak alimlerin konumu vurgulanmış olsa da, aynı zamanda artık, hükümdar ve alimleri iki ayrı grubu oluşturduğu anlaşılmaktadır. Maverdi ve Gazali hükümdarın üstünlüğünü kabul etmiş olsalar da, peygamberlerin varisleri olan ulemanın da bu üstün sınıfta yer alması gerektiğini savunarak, bir uzlaşma arayışında olmuşlardır.

İsfahani ortaya çıkan bu toplumsal ayrışmayı kabul etmiş, fakat idareci ile ulema arasında kategoriksel bir ayrıma başvurmuştur. Kuran-ı Kerim'deki *Ulu'l-Emr* ifadesini şöyle yorumlamıştır: Ulu'l-Emr dört gruptan oluşur. Peygamberler avam ve havasın hem dışına hem de içlerine nüfuz eder. İdareciler avamın dışına nüfuz eder. Bilgeler (ulema) havasın içlerine nüfuz eder ama dışlarına nüfuz edemez. Vaizler ise, avamın içlerine nüfuz eder ama dışlarına edemez.³⁴⁰ Bize göre İsfahani'nin bu yorumu, din ile dünya arasında kategorik bir ayrım yapılmasının temel ifadesidir. Din alimi insanların batını tarafına hükmetmesiyle, dünyevi otoriteyi idareciye bırakmış olur. Böylece din alimi manevi aleme hükmetmesiyle ruhani bir otorite kazanır ve dikkat edilirse din burada artık, seküler hayatın problemlerinden uzaklaştırılmış olur. Hükümdar ise dinin boş bıraktığı bu dış alemin kontrolünü sağlayan bir yapıya dönüşür. İsfahani'nin niyetinin bu olduğunu bilemesek de, batın ve zahir ayrımı, dinin dünyevi fonksiyonunun yerine kutsal fonksiyonunu ön plana çıkartan bir argümandır.

³³⁸ Laoust, **a.g.e.**, s. 315.

³³⁹ Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 131.

³⁴⁰ İsfahani, **a.g.e.**, s. 98-99.

Görünüşe göre, Marx'ın ifadesiyle, geleneksel toplumlardaki insanların, politik birey olarak değil, topluluğun üyesi olmasıyla anlam kazanan yapısı, Abbasi dönemi içinde geçerlidir. Siyasetnamelerde seçkinliğin hükümdara yakınlıktan kaynaklanan bir olgu olduğu yönünde bir eğilim mevcut olsa da, ulemanın bu konuda yaptığı şey, seçkinlerin (havas) klasik anlamda yetenek, kabile ve ailesinden aldığı otoritesinin meşruiyetini, dini kriterlere dönüştürmek olmuştur.³⁴¹ Anladığımız kadarıyla ulema, hükümdar ile halkın arasındaki boşluğu dolduran yeni seçkinleri oluşturma gayretindedir. Halk ise tabiiyetinden başka bir anlamı olmayan bir olguya dönüşmüş gibidir. *“Adil yönetici bedendeki organlar arasında kalp gibidir. Organlar onun iyi olmasıyla iyi olurlar, kötü olmasıyla da kötü olurlar.”*³⁴² Sonuçta siyasetname ve fıkıh literatüründe, geleneksel toplumsal organizasyon biçimi kabul edilmiştir. Ulemanın buradaki fonksiyonu, var olan bu durumu inkar etmek şeklinde değil; İslamileştirmeye çalışmak olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Devletin Meşruiyeti

Abbasi dönemi siyasal literatürüne bakıldığında, halifenin/devletin varlığının meşruiyetine dair üç görüşün olduğunu görmekteyiz: Devleti aklen ve dinen (nakil) zaruri görenler ile devleti zaruri görmeyenler. Devletin zaruri olmadığını düşünenler, az sayıda bir kesimin görüşüdür. Bu kesimin, mutezileden Ebu Bekir el-Asamm (ö. 816) ve harici ekolünden Necadat fırkasının olduğu aktarılmıştır. Bu gruplara göre, insanların birbirlerine karşı adil olması ve zulme başvurmamaları durumunda devlete ihtiyaç kalmayacaktır.³⁴³ Bu argüman, devletin varlık nedeni için kabul edilen, ön şartı ortadan kaldırarak aslında devletin zorunluluk olduğunu savunan düşünürlerden farklı bir şey söylemez. Ama İbn Haldun'un yorumundan anlaşılmaktadır ki, bu insanlar devletsiz bir toplum istemekteydiler.³⁴⁴

³⁴¹ Maverdi'den daha erken dönemde, ulemanın statüsünü vurgulayan başka bir örnek, dil ve edebiyat üzerine çalışan alim Asmai'den (ö. 828) nakledilmiştir: *“Denilir ki, iki sınıf vardır, bunlar iyi olursa insanlar da iyi olurlar. Bu iki sınıf, yöneticiler ve hukukçulardır.”* İbn Abdürabbih, **a.g.e.**, s. 59.

³⁴² **A.e.**, s. 65-66

³⁴³ İbn Hazm, **a.g.e.**, s. 150. Şehristani, **a.g.e.**, s. 128. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 308.

³⁴⁴ Haldun'a göre bu grupların devletsiz bir toplum isteme nedenleri, mülk ile ilişki kurmaktan kaçınmaları nedeniyledir. Halbuki Haldun'a göre şeri ahkâmın uygulanabilmesi için, asabiyet ve

Abbasi literatüründe ana akım, devletin zaruri bir olgu olduğu hususunda icma etmiştir.³⁴⁵ Bu icmaya neden olan önemli bir delil, peygamberin vefatının ardından Hz. Ebubekir'in derhal halife olarak seçilmesidir. Bu olay, devlet meselesinin zaruretine delil olarak görülür.³⁴⁶ Devletin varlığının zarureti üzerine daha sıklıkla öne sürülen argüman ise, insanların adil olmasını sağlayacak, birbirlerine zulmetmesini engelleyecek ve toplumsal düzenin dini yasalara uygun olmasını denetleyecek bir mekanizmaya olan ihtiyaçtır. Dolayısıyla literatürdeki bu tasavvur, devletin olmadığı zamanlarda ise, fitnenin ortaya çıkacağını, insanların birbirine zulmedeceğini ve dini yasalarının uygulanamayacağını varsaymaktadır.³⁴⁷

Devletin zaruri bir olgu olması, akıl ve din yoluyla olmak üzere iki temelden hareketle açıklanmaktadır. Akli delil, daha önce de ifade etmiş olduğumuz, fitnenin, kargaşanın önlenmesi için bir otoriteye ihtiyacın olduğu düşüncesiyle ifade edilmiştir. Bu argüman, insanların otorite olmadan adalet içerisinde yaşayamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Örneğin mutezile ekolünün çoğunluğunun böyle düşündüğü

şevketin olması, dolayısıyla mülk ile adaletli bir ilişki kurulması gerekmektedir. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 426. Devletsiz bir toplum düşüncesini, harici grupların savunmasından hareketle, sosyolojik olarak Arap tipi devletsiz klasik döneme bir dönüş isteği olarak okumamız mümkündür. “*Sabit yerleşim yerlerine dayalı herhangi bir siyasi organizasyon bedeviler açısından mümkün değildi. Tek başına kan ilişkisi bedevilerin hayat yörüngesini belirler, aileleri aşiretlere, aşiretleri kabilelere bağlar. büyük kabile federasyonu dahi geçmişini görünür bir kan bağı ile izleyerek tüm halkını bir şecere sistemi içinde toplar.*” Dabaşı, **a.g.e.**, s. 42.

³⁴⁵ Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 308. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 150. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 38. Rayyis, **a.g.e.**, s. 183-184. İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 424. İcma, cem olmak, birleşmek anlamındadır. İslam hukukunda, bir konu hakkında şeri delil olmazsa; fakihlerin gelenek, örf, akıl yürütme, kıyas gibi metotlarla, o konu hakkında mutabakat sağlamaları durumuna icma denir. İcma, hakkında hüküm olmayan konularda, Müslümanları bağlayıcı bir şeri hükmü ifade eder. İbrahim Kafi Dönmez, İcma, **DİA**, İstanbul, C. 21, 2000, s. 417-431. Cüveyni ise icmanın zanni meselelerde (hakkında nas olmayan, kanaate dayalı) kesin bir delil olmadığını savunur. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 56-60.

³⁴⁶ Gelenekte var olduğu için olması gerektiği şeklinde argüman, dini ve akli delile isnat edilebileceği gibi, icma delili olarak da görülebilir. Örneğin mutezileden Kadı Abdülcebbar'ın icma delili ile devletin varlığını açıkladığı anlaşılmaktadır. Aydınli, Osman: “Mu'tezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kadı Abdülcebbar'ın İmamet Anlayışı”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 5, No. 1, 2005, ss.113-146, s. 123-128. Nisa Gecekuşu, Kadı Abdülcebbar'ın İmamet Anlayışı, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Elazığ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, s. 33-35.

³⁴⁷ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 91. Cüveyni, Asamm'ın görüşlerini, birlik bozulur, zulüm ortaya çıkar, cemaatler dağılır ve zulme başvuran zalimler Müslümanlara hakim olur diyerek eleştiriyordu. **A.e.**, s. 36-38. Ebu Ferra hocası Ahmet b. Hanbel'den nakletmektedir: “*İmam olmadığında inanlar arasında fitne hakim olur.*” Geçit, **el Feraa'nın Ahkamu's Sultanniye Modeli**, s. 59.

nakledilmiştir. Bağdadi, Cahız, Gazali, Kadı Abdülcebbar (ö. 1025), Nizamülmülk gibi isimler de devletin varlığını açıklarken, akli delillere başvurmuştur.³⁴⁸ Örneğin Nizamülmülk, hükümdarın fesat ve karışıklığı önleyici rolüne vurgu yaparak, hükümdar olmadığında güçlü olanın güçsüzü ezeceğini savunmuştur.³⁴⁹ Gazali de, akli delilleri kullanarak, devlet (halife, sultan) olmaz ise, toplumsal işbölümünün bozulacağını ve fitnenin meydana geleceğini savunur. Dahası Gazali'ye göre, devlet olmaz ise, tarımsal verimlilik sağlanamaz ve kıtlık ortaya çıkar, insanlar birbirlerinin canına kast eder, mülkiyetler korunmasız hale gelir. Böylece Gazali literatürde sıkça görmüş olduğumuz “*din ve devlet ikiz kardeştir*” argümanı temellendirilmiş olur ve ekler: “*Din temeldir, sultan ise bekçi.*”³⁵⁰

Ebu Ferra, Maverdi, Cüveyni gibi fakihler ise, devletin (imamet) aklen değil, dinen (naklen) vacip olduğu savunmuştur.³⁵¹ Cüveyni, devletin varlığını fitnenin önlenmesi ve farklı görüşlerin uzlaştırılması için zaruri gördüğünü ifade ederek akli delillere başvurmuş olsa da, devletin varlığını aklen zaruri görenlere şu eleştiriyi getirmektedir: Peygambere olan ihtiyacımız imama (devlete) olan ihtiyacımızdan fazladır. O halde peygambersiz dönemler olduğunu kabul ediyorsak, imamsız (devletsiz) dönemlerinde olacağını kabul edebiliriz.³⁵² Akıl veya din ile delillendirme

³⁴⁸ Black, **a.g.e.**, s. 55. Örneğin Bağdadi, insanların sınıflara ayrıldıkları dönemde, yetimlerin ve delilerin mallarının korunması, düşmanlara karşı savaşılması ve kılıçtan korunmak için (muhtemelen insanların birbirine olan zulmünden veya düşmanın kılıcından bahsediyor) imamın veya imamın tayin ettiği birinin varlığını zorunlu görmektedir. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 309. Cahız, imama insanların kendi başlarına maslahatlarını gerçekleştirmesinin mümkün olmaması nedeniyle ihtiyacın olduğunu vurgulamıştır. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 113-114. Örneğin mutezileden kadı Abdülcebbar'a göre, imam/devlet maslahatları sağlamak ve adaleti gerçekleştirmek için varlığı zaruridir. Osman Aydın, **a.g.e.**, s. 121-122.

³⁴⁹ Nizamülmülk, **a.g.e.**, s. 28.

³⁵⁰ Gazali, **İtikadda Orta Yol**, Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 192. Gazali başka bir eserinde, imam olmaz ise, fitne ve düzensizlik ortaya çıkacağı için; mal, namus korunmasız hale gelecek, nikahlar düşecek, şeriat kaybolacak ve alimler yok olacaktır demektedir. Gazali, **Batiniliğin İçyüzü**, 107-109. Gazali *İhya'da* da benzer argümanları savunmaktadır. Laoust, **a.g.e.**, s. 229.

³⁵¹ Mehmet Salih Geçit, “İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları,” **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Erzurum, Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 219. Ebu Ferra'ya göre bir şeyin vacipliğini akıl belirleyemez. Geçit, **el Feraa'nın Ahkamu's Sultanniyye Modeli**, s. 60. Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 261-262. Cüveyni, hilafetin/devletin varlığının dinen zaruri olduğuna dair ulemanın icma ettiğini belirtse de, biz literatürde böyle bir çoğunluğun olduğunu görmüyoruz.

³⁵² Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 36-40. Lakin bize göre bu argüman hatalıdır. Devlet/halife, Müslümanlar için zaten peygamber olmadığı için vekaleten ortaya çıkmış bir olgudur. Dolayısıyla bir sorunu çözmek için vardır. Ama burada anlatılmak istenen, aklın devleti delillendirmesindeki yetersizliği göstermek

arasındaki temel farkı ise Maverdi vurgulamıştır: Maverdi'ye göre, akıl yoluyla devletin varlığı ve meşruiyeti sağlanabilir, zira buradaki gaye halkı kötülükten ve zulümden korumaktır. Lakin akıl, sadece insanların düzen içerisinde yaşamasını delillendirir; insanları şeriata itaate yönlendirme konusunda yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla dini hükümler akıldan çıkamayacağına göre, halifenin/devletin varlığını dinden çıkarmak gerekmektedir.³⁵³

Literatürde görülmektedir ki, Cüveyni'nin söylediğinin aksine, Müslüman düşünürler devletin zarureti için akli deliller ile rahatlık kanıtlayabiliyorlardı. Ama bize göre fakihler için bu konudaki sorun, devletin değil sadece dinin esas olması gerektiğiydi. Akli delil, devletin din olmadan da var olabileceğini, dahası eğer devlet fitneyi önleyebiliyor ise dine ihtiyacının olmayacağı gibi bir anlam ifade ediyordu. Bize göre Maverdi'nin ifadeleri bu durumun farkında olduğunu göstermektedir. Örneğin Ebu Ferra, cihat görevi yerine getirilirse, ganimetin paylaşılmasında haksızlık olmazsa ve had cezaları uygulanabilirse, devletin zaruri değil mümkün (caiz) olacağını söylemişti.³⁵⁴ Bu görüşler bize göre, dinin tek esas, diğer tüm olguların ise araçsal olduklarını vurgulayan, dahası din olduğu için anlamlı olan bir doktrini ifade ediyordu. Buna karşın Gazali bu problemi, aklen ve dinen devletin varlığının meşrulaştırılabileceğini söyleyerek uzlaştırmaya çalışmıştır. Toplumsal kargaşanın önlenmesi ve düzenin kurulması devletin varlığının aklen delilidir. Şeriatın uygulanması gerektiği ise, dini delildir. Gazali dini hükümlerin uygulanabilmesi için, dünyanın düzenli olması, dünyanın düzenli olması için de hükümdara ihtiyacın olduğunu belirtir.³⁵⁵ Bize göre bu argüman, Gazali her ne kadar din temel, devlet bekçidir demiş olsa da, devletin dinden kaynaklı bir olgu değil, kendi başına bir varlığının olduğunu tescillemektedir. Dolayısıyla din ve devlet iki ayrı olgu olarak kabul edilmektedir. Buna göre amaç, devletin dinle uyum içerisinde hareket etmesidir.

olabilir. Zira devleti zaruri kılan fitne ve kargaşa korkusu gibi ön koşullardır. Ama biz ön koşullardan hareketle, devlet yerine, insanların kötülüğe başvurmasını önlemek adına bir eğitim faaliyetini ortaya çıkartabiliriz. Yani akıl ile kurulan önermelerden, devlet mutlak bir sonuç olarak çıkmamaktadır.

³⁵³ Maverdi, *el-Ahkamü's Sultaniye*, s. 29-30.

³⁵⁴ Geçit, *el Ferra'nın Ahkamu's Sultanniye modeli*, s. 59.

³⁵⁵ Gazali, *İtikadda Orta Yol*, s. 191.

Fakihler için, hilafet/devlet meselesi, klasik fıkıh kaidesi olan, “*farzın gerçekleşmesi için gerekli olan şeyinde farz olması*” düsturunca anlamlandırılıyordu. Hilafet/devlet, esas olarak dünyanın düzenlenmesi, dini esasların korunması için bir aracı konumundaydı.³⁵⁶ Bu bakımdan hilafet/devlet, kendi başına bir değer ifade etmiyordu. Bu anlamda, hilafet/devlet meselesinin dinin esaslarından olmadığı, toplumsal şartlara bırakılmış ve kamusal maslahatları önceleyen bir olgu olarak ele alındığı görülmektedir.³⁵⁷ Kamusal maslahatlar söz konusu olduğu için de, devlet/hilafet meselesi, İslam alimlerince fıkıhın konusu olarak değerlendirilmiştir.³⁵⁸ Örneğin Gazali’ye göre dinde Kureyşlilik şartı dışında, siyasetle ilgili bir nas bulunmamaktadır. Bu nedenle Gazali, siyasetle ilgili görüşlerin maslahatlar için yapılan akıl yürütmeye başka bir ifadeyle zanna (kanaate) dayalı olduğunu, dolayısıyla da siyasetin fıkıh alanında ele alınması gerektiğini savunmuştur.³⁵⁹ Aslında fakihler, kanaate dayalı siyaset alanını da fıkıh alanına sokarak dinle ilişkisini kurmaya çalışıyordu. Zira daha önce, İslam’ın her şeyi kapsayan bir din olduğu ifade edilmişti.

Siyasetname literatüründe ise, fıkıh literatürünün aksine, genel olarak sultan/devlet³⁶⁰ olgusu, varlığı bir zorunluluk olarak değerlendirilmekteydi. Örneğin Turtuşî (ö. 1126) *Siracü’l Mülk* adlı eserinde şöyle demektedir:

“İnsanlar sultansız, büyüğün küçüğü yuttuğu denizdeki balık gibidir. Otoritesini yürüten bir sultanları olmayınca, işleri düzgün gitmez, geçimleri bir istikrara kavuşmaz, hayata sevinçle bakmazlar. Bu yüzden eskiler şöyle demişler: Sultan yeryüzünden gidince, Allah’ın yeryüzündekilere ihtiyacı kalmaz... Bir ülkede iki sultan olamadığı gibi, evrenin de iki tanrısı olmaz. Yüce Allah’ın otoritesindeki bütün evren, yeryüzü sultaninin elindeki tek bir ülke gibidir. Sultana düşen en hafif görev, Allah karşısındaki konumunu, valileri karşısında uygulamaktır.. İşte bu, tabiatın meşru yoludur, kapsayıcı terim anlamıyla siyasettir.”³⁶¹

³⁵⁶ Maverdi, *Edebü’l-Dünya ve’l-Din*, s. 261-262.

³⁵⁷ Şia bu konuda farklı düşünmüş, devlet/imamet konusunu dinin esaslarından (itikat) biri olduğunu savunmuştur. İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 453.

³⁵⁸ Şehristani, Kadı Abdülcebbar, Cüveyni, Gazali gibi fıkıhçılar, devlet/hilafet meselesinin itikadi (temel inançlar) değil fıkhi meselelerden olduğunu savunmuşlardır. Geçit, *İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları*, s. 217-218. Rayyis, *a.g.e.*, s. 51. Cüveyni, *Kitabü’l-İrşad*, s. 333. Laoust, *a.g.e.*, s. 277. Aydınli, *a.g.e.*, s. 120.

³⁵⁹ Gazali, *Batınliliğin İcyüzü*, s. 121. Rosenthal’ın yorumuna göre, siyasetin fıkıh alanında görülmesi, İslam filozoflarının siyaseti Yunan medeniyetinin etkisinde anlamlandırmalarına verilmiş bir cevaptır. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 57.

³⁶⁰ Siyasetnamelerde genel olarak halife yerine sultan kelimesi tercih edilmiştir.

³⁶¹ Cabiri, *a.g.e.*, s. 451-452.

Tanrı ile sultanın/devletin bu birliktelik hali, sultanı dünyevi maslahatlar için bir aracı gören fıkhi siyaset literatürünün dönüşümünü göstermektedir. Bu dönüşümün yolunu, belki de Sealibi (ö. 1038) “*zalim hükümdar, fitne ve kargaşadan iyidir*” sözüyle açmıştı.³⁶² Halifenin/devletin meşruiyet ölçüsü, fıkhi siyaset literatüründe ağırlıkla dini kaidelerin uygulanması iken, Sealibi bunun dışına çıkarak, toplumsal meseleleri öncelikle gözükmektedir. Siyasetnamelerin fıkhi kaidelere göre siyasal ve sosyolojik gerçeklere adapte olması, buradaki temel farkın bu nedenle oluştuğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte Turtuşi’nin, siyasal tasavvurun yeni anlamını, ruhani otoriteyi vurgulamak suretiyle ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Hilafet/Devlet olgusunun “*ontolojik*” statüsü hakkında yapılan bu tartışmaları, Antik Yunan ve Sasani eserlerinin yoğun bir şekilde çevrildiği ve halifenin zayıflayıp, yerel beylerin güçlendiği bir dönemi hesaba katarak da anlamaya çalışabiliriz. Devleti fikhin alanına sokmak, öncelikle Müslüman hukukçulara güçlenen yerel emirler karşısında önemli bir imtiyaz sağlayabilirdi. Bununla birlikte, devletin varlık nedeninin dinden kaynaklandığı yönündeki vurgu, çeviri eserler aracılığıyla, dini ahkâmın yerine olası bir seküler hukuk inşasının önüne geçmek için savunulmuş olabilirdi. Dolayısıyla bize göre fakihler, devletin zaruri varlığının akıl yoluyla delillendirilmesini, bu nedenle kabul etmemiş gözükmektedir. Siyasal meselelerin detayları ile ilgili konularda dini kaynakların yetersiz kalması, fakihlerin icma ve içtihat ile bu alanı doldurmalarına zemin hazırlıyordu. Devlet/hilafet, “*icmaya bağlı umumi bir velayettir.*” Cüveyni bu tanımıyla, bize göre olası daha az dindar olan sultanlara karşı fakihlerin yerini sağlamlaştırmış oluyordu. Hilafet/Devlet meselesini itikadın alanından çıkarmak, siyaset tartışmalarında kesinlik gibi bir şeyin olmasını sonlandırıyordu. Cüveyni eserinde, siyasi konular hakkında kesin bilginin olmadığını sürekli vurgulaması, bundan kaynaklanmış olmalıdır.³⁶³ Bu bağlamda Cüveyni, hilafet/devlet meselesi hakkında, az sayıda dini kesin hükümlerin olması nedeniyle, “*Kat’iyyat ve Zanniyyat*” ayrımı yapmaktaydı.³⁶⁴ *Kat’iyyat* dini kesim hükümleri ifade

³⁶² Sealibi, **a.g.e.**, s. 54.

³⁶³ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 66-67.

³⁶⁴ **A.e.**, s. 120. Özgür Kavak, Cüveyni’nin el-Giyasi’sinde Kat’iyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları, **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, s. 27, 2009/2, s. 21-55.

eden bir kategoriyken, Zanniyat ise kesinliğin olmadığı durumlarda icma ve içtihadla bağlı olarak ortaya çıkan görüşleri kapsamaktaydı. Cüveyni'ye göre hilafet/devlet meselesi, çoğunlukla Zanniyat kategorisine girmektedir.³⁶⁵ Tüm bu argümanlara karşın, icmadan ziyade, içtihadın daha ön plana çıktığı ve bunun da sultandan yana bir eğilim gösterdiği anlaşılmaktadır.

3.3. Devlet/Hilafet Anlayışı

Müslümanlar dünya görüşleri hasebiyle, her şey gibi devletin de gelip geçici bir şey olduğunu düşünmeye daha meyyaldiler: Devlet, uhrevi amaçlarına hizmet etmesi ve dünyevi maslahatları gerçekleştirmesi için bir araç olarak tasarlanmıştı. Dünya siyasetinin esas gayesi, ahiret saadetine erişebilmektir.³⁶⁶ Bu haliyle, geleneksel toplumların mutlak, doğal ve kutsal devlet teorisi, İslam algısına aykırı görünmektedir.³⁶⁷ En genel anlamıyla, Abbasi devleti döneminde düşünürler, halifenin/devletin meşruiyetini dini kurallara uygun davranmasında aramaktaydılar.³⁶⁸ Dolayısıyla siyaset literatüründe devlet, dini hükümlere uymakla sorumlu tutulmuş ve dini ahkâmın uygulanması ve dünya hayatında maslahatların sağlanması için bir araç olarak tasavvur edilmiştir.

Erken dönemde Gaylan ed-Dimeşki (ö. 738), hilafet/devletin en temel misyonunun Kuran'a ve sünnete uymak olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁹ Dimeşki'den üç

³⁶⁵ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 123.

³⁶⁶ Laoust, **a.g.e.**, s. 232. Sealibi, **a.g.e.**, s. 90. “Ezel ve ebed sultanlığı yanında yüz senelik ömrün ne önemi vardır ki..” Gazali, **Nasihâtü'l-Mülük**, s. 16. Gazali emirlere şöyle demiştir: “*Biliniz ki; sizin bu Horasan melikinden başka, bütün yer ve gökler mülkü olan diğer bir melikiniz vardır.*” **A.e.**, s. 22. “*Bilesin ki mülk, Allah'ındır; dilediğine verir, dilediğinden ise çeker alır.*” Kavak, **Abbasi Veziri Tahir'den oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname**, s. 33. Turtuşi eserinin başında, dünyanın geçici, iktidarın boş, ölümün gerçek bir şey olduğunu vurgulayan uzun bir bölüme yer vermiştir. Turtuşi, **a.g.e.**, s. 39-84. Gazali'de Batınilîğin İçyüzü adlı eserinde uzun alıntılarla benzer bir tutum takınmıştır. “*Dünya sevgisi bütün hataların başıdır.*” Gazali, **Batınilîğin İçyüzü**, s. 127.

³⁶⁷ “*Devlet gelici gidici olmasaydı, parlayan gün kararmazdı*”... “*dönek ve deli devlete gönül bağlama, dolunay gibidir bu devlet, yine küçülür.*” Hacıp, **a.g.e.**, s. 72-75. Gazali gibi Maverdi de, mülk ile kurulan ilişkide, hükümdarın ölüm gerçeğini unutmamasını nasihat ediyordu. Gazali de benzer şekilde asıl olanın ahiret olduğunu vurgulamaktaydı. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 200-201.

³⁶⁸ Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 315.

³⁶⁹ Black, **a.g.e.**, s. 34. Şehristani, **a.g.e.**, s. 143. Daha erken dönemde, Cahız Emevi halifesinin, Türk kağanına söylediği şu sözleri aktarmaktadır: “Halifesiz, şeriatını aklın izin verdiği şeylere ve size iyi

yüz kadar yıl sonra Maverdi de (ö. 1058) benzer şekilde, siyasetçiye düşen görevin, Allah'a boyun eğmek ve onun emirlerine uymak olduğunu vurgulamıştır.³⁷⁰ Bu anlamda Maverdi devleti/hilafeti, dinin korunması (*hirase*) ve dünya işlerinin yönetilmesi (*siyase*) işinde peygambere haleflik etmek olarak tanımlamıştır.³⁷¹ Maverdi'nin çağdaşı Cüveyni de (ö. 1085) devleti benzer şekilde tanımlamıştı: “*İmamet/Devlet hassa ve ammenin din ve dünya işlerini ilgilendiren konularda mutlak bir başkanlık ve geneli kapsayan idareciliktir.*”³⁷² Cüveyni'nin öğrencisi Gazali de benzer cümlelerle devleti, halkın idare edilmesi, din ve dünya işlerinde peygambere vekalet etmek olarak görüyordu. Gazali devleti, insanları şeriata yönlendirecek şevket (zorlayıcı güç) olarak belirtiyordu ve bu gücünde keyfe bağlı olmadığını, şariat ile sınırlandığını vurgulamaktaydı. Şariat ise Gazali'ye göre fıkıh demekti ve bu yönüyle fakihlerin bilgi sahasında olan hukuk kurallarını ifade etmekteydi.³⁷³

Literatür içerisinde bir çok düşünür, devletin fonksiyonu ve görev sahası ile ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuştur. En genel manada bu esaslar şöyle özetlenebilir: Orduyu idare ederek halkı düşmanlardan korumak (*cihat*), insanlar arasındaki ihtilafları çözmek, dinin yaşanmasını sağlamak (Cuma namazını kıldırmak, hadleri uygulamak vs.) ve vergi toplayarak iktisadi düzeni işletmek.³⁷⁴ Önceki bölümde de değindiğimiz üzere, devletin varlık sebebi ile devletten beklenenler tutarlılık

görünen düşüncelere dayandıran bir toplumsunuz. Ancak biz Allah'ın kullarını idare etmeye uygun olduğumuzu düşünmüyoruz. İnsanlara kapalı olan şeylerin mahiyetini ancak Allah bilir.” Crone, **a.g.e.**, s. 396

³⁷⁰ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 319.

³⁷¹ Maverdi, **el-Ahkamü's Sultaniye**, s. 29. Nevin A. Mustafa, **İslam Düşüncesinde Muhalefet**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990, s. 149.

³⁷² Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 35.

³⁷³ Laoust, **a.g.e.**, s. 229-230. Sealibi, **a.g.e.**, s. 52.

³⁷⁴ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 35. Maverdi, **el-Ahkamü's Sultaniye**, s. 53. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 308. Rayyis, **a.g.e.**, s. 183-184. İbn Kuteybe'nin benzer görüşü için bakınız Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 379. Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 263. Hükümdar, zayıfın güçlü tarafından ezilmesini önler, fesadı önler, asayiş sağlar. Turtuş, **a.g.e.**, s. 121. Horasan valisine babası tarafından şu nasihat edilir: *Allah'ın hudutlarına göre hareket et, halkı düşmanlardan koru, emniyeti sağla ve sulhu koru.* İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 573. Kavak, **Abbasi Veziri Tahir'den oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname**, s. 27.

içerisindedir. Tersinden düşünecek olursak da, devlet olmadığı zaman, devletin yürüttüğü işlemlerin geçersiz kalacağı görüşü hakim olmuştur.³⁷⁵

Devletin fonksiyonel görevleri ile ilgili yönetim kademesinde de, benzer ifadeler bulmak mümkündür. Örneğin halife Mansur'un şöyle söylediği aktarılmıştır: *"Halkın ihtiyacı olan üç şey vardır ki bunlar, yasaları adil şekilde uygulayacak birinin atanması, gece gündüz güvenli yolculuk yapabilmeleri için yolların güvenliği ve arazilerin yaşadıkları yerlerin müdafaası."*³⁷⁶ Başka bir örnekte ise, babası, Horasan valisi oğlu Tahir'e öğüt verirken, halka muamelesinde Allah'ın hudutlarına göre hareket etmesini, halkı düşmanlardan korumasını, emniyeti sağlamasını ve sulhu korumasını nasihat etmekteydi.³⁷⁷

Anlaşılabileceği üzere, literatür içerisinde devlet/halife, dini, idari ve askeri görevleri yerine getirmekle yükümlü tutulmaktaydı.³⁷⁸ Halife askeri bir komutan olduğu gibi, aynı zamanda namazı kıldırان bir imamdı.³⁷⁹ Dolayısıyla iktisadi, siyasi ve adli konularda herhangi bir kategorik ayırım yapılmamaktaydı ve bu alanların hepsi dini ahkama göre tanzim edilmekteydi. Bu nedenle, hayatın herhangi bir alanında ortaya çıkabilecek olan muhalefet unsuru, dini ahkama da karşı çıkmak gibi bir sorunla karşılaşabilmekteydi. Her ne kadar siyasal alan, itikadi görülmemiş ve içtihadı bırakılmış gibi görünse de, bu alanda da ulemanın ortaya koyduğu genel görüş (yorum ve teamül) hakimdir. Örneğin Gazali, devletin/halifenin görevinin kafirlerle ve dinsizler mücadele etmek olduğunu açıkça ifade etmiştir.³⁸⁰ Lakin bu ifade, eserin isminden de anlaşıldığı gibi, *Batıniler* için kullanılmıştır. Batınilerin hilafetle ilgili

³⁷⁵ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 60. Turtuşi, insanlar devletsiz kaldığı zaman, tüm düzenin bozulacağını, dahası Allah'ın yasalarının dahi kaybolacağını ve uygulanmayacağını iddia eder. Turtuşi, **a.g.e.**, s. 133. Abdurrazzık bu noktada, Abbasi Devleti çöktükten sonra, düşünürlerin teorik olarak kabul ettiği hükümlerin ve hadlerin uygulanamayacağı yönündeki beklentinin gerçekleşmediğini ifade eder. Abdurrazzık, Ali: **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1995.

³⁷⁶ Tarihçi Taberi'den alıntılan Crone, **a.g.e.**, s. 237.

³⁷⁷ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 573.

³⁷⁸ Arnold, **a.g.e.**, s. 72. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 3

³⁷⁹ *Ahdü Mervan* adlı erken dönem siyasetnamesinde, hükümdarın takvasını ve dini misyonunu; para ve asker ile desteklemesi tavsiye edilmektedir. Abdülhamid el-Katib, **a.g.e.**, s. 46.

³⁸⁰ Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 115. Örneğin vezir Tahir nasihatnamesinde, siyasetin dini ve hidayet maksatlı yapılması gerektiğini, bu yönüyle geçmiş yöneticilerin (ri'aye) yolunu takip etmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Kavak, **Abbasi Veziri Tahir'den oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname**, s. 31.

farklı bir yorum geliştirmeleri, onların devlete de muhalif bir tavır almalarını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla hayatın tüm alanlarının ahenk içinde birbirine bağlı olduğu bu toplumda, dini muhalefet ile siyasal muhalefet gibi bir ayırım yapmak çok zor gözükmemektedir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki, eğer varsa bir İslami ortodoksi, halife bunu korumak ve uygulamak ile sorumlu tutulmuştur. Diğer yandan, Kureyşlilik vasfının literatürün tamamında savunulması gibi, ulemada Abbasi hanedanlığının dışında bir siyasal alternatifi varlığını meşrulaştırmamıştır. Nitekim görülmektedir ki Me'mun dışında, halifelerin ulemanın doktrinleri ile muhalefete girmesi ender rastlanan bir durum olmuştur.

Halife ve ulema arasındaki genel uyuma karşın, özellikle yerel hanedanların güçlendiği bir dönemde, hükümdarın/devletin egemenliğinin aşırılığı gibi problem ortaya çıkmıştı. Fakihler bunu önleyebilecek herhangi bir mekanizma geliştirememiş olsalar da, teorik olarak din ahkamı ve adalet vurgusuyla hükümdarı/devleti aşırılıklardan korumak istiyorlardı. “*Dünyada iki şey insanı bozar: Devlet saltanatı ve dünya malı.*”³⁸¹ Devlete karşı kurumsal bir destekten yoksun olan ulemanın, pratik olarak yapabileceği tek şey, şeriatı nasihat etmektir.³⁸² Bu nedenle olsa gerek ki, literatürün bir çok yerinde, hükümdarın ulemaya danışması yönünde tavsiyeler yer almıştı. Örneğin Maverdi eserinde bilginlerin şu sözünü aktarmıştır: “*Hangi melik mülkünü dine hizmetçi kılarırsa o, riyasete daha layıktır. Hangi melik de dinini mülküne hadim kılarırsa mülk onun için alettir.*”³⁸³ Literatürde hükümdara bu nedenle sık sık dünyanın geçici olduğu ve Allah’a hesap vereceği hatırlatılmıştı. Örneğin Ebu Yusuf, halifenin ümmetin işlerini görmek için vazifeli olduğu ve adil olursa sevabın, zalim olursa ise azabın olacağını söylemiştir.³⁸⁴ Yine Gazali şu hadisi nakletmiştir: “*Bir saat adalet, bir sene ibadetten daha hayırlıdır. Gökler ve yerler ancak adaletle ayakta kalır.*”³⁸⁵

³⁸¹ Gazali, **Nasihatü'l-Mülük**, s. 126. Turtuşu bir hükümdarın ağzından şu sözleri söylemekteydi: “Bilmelisiniz ki sultan ile cennet hiçbir zaman buluşmayacaktır.” Turtuşu, **a.g.e.**, s. 131.

³⁸² Arnold, **a.g.e.**, s. 53.

³⁸³ Maverdi Aristoteles’in büyük İskender’e yazdığı mektuptan alıntılanmıştır. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 192. Maverdi, **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, s. 261. Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 12.

³⁸⁴ Ebu Yusuf, **Kitabü'l Harac**, Çev. İsmail Karakaya, Ankara, Akçağ Yayınları, 1982. s. 70-71.

³⁸⁵ Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 133. Maverdi Ardeşir b. Babek’ten şu sözü aktarmaktadır: “*Allah katında hükümdarların suçundan daha büyük bir suç yoktur.*” Maverdi, **Yönetimin Esasları**, 149. Fıkhi teorinin Sasani hükümdarının ağzından aktarılması dikkat çe

Diğer yandan, özellikle siyasetname literatüründe devlet/sultan düşüncesi konusunda farklı tasavvurlar mevcuttu. Sasani siyasi geleneğine ait olan “*Din ile devletin ikiz kardeş olduğu, biri olmadan diğerinin ayakta kalamayacağı*” sözü hem fıkıh hem de siyasetname türündeki eserlerde nakledilir olmuştu.³⁸⁶ Bu söz, Sasani Devleti’nin kurucusu I. Ardeşir’den Abbasi dönemi literatürüne tevarüs etmiştir. Bu argüman, devletin uhrevi saadet için bir araç olduğundan ziyade, dinin yaşaması için devletin/halifenin var olması gerektiği yönündeki vurgunun şiddetini arttırıyordu. İlk olarak Mukaffa’nın eserleriyle devlet geleneğinin içerisine sokulan bu görüş, zaman içerisinde kabul görerek yaygınlaşmıştır.³⁸⁷ Devletin/sultanın din gibi, mutlak bir olgu olarak ele alınması, aynı zamanda devletin insanların sorunlarını çözmek için sonradan kurulmuş bir olgu olmasının yerine; doğal ve kadim olduğu yönündeki vurguyu beraberinde getirmekteydi.³⁸⁸ Maverdi, Gazali, Sealibi ve Yusuf Has Hacip gibi düşünürlerde bunun örneklerini görmemiz mümkündür. Örneğin, *Kutadgu Bilig*’de hükümdar/devlet güneşe benzetilmiş, ona ait aydınlatıcı, küçülmeyen ve parlak sıfatları hükümdar içinde kullanılmıştır. Sealibi ise, rüzgar, mevsim ve ruh teşbihleriyle bunu vurgulamıştır.³⁸⁹

Devletin mutlak ve doğal bir olgu olarak ele alınmasının yanı sıra, önceki bölümde zikrettiğimiz gibi, literatür içerisinde kimi argümanlar, devletin/sultanın Allah’ın vekili olması suretiyle, ruhani otoriteye sahip olduğunu ifade eden bir

³⁸⁶ Nizamülmülk, **a.g.e.**, s. 92. Turtuş, **a.g.e.**, s. 183. Maverdi ve Gazali’de benzer görüşü nakletmiştir. Laoust, **a.g.e.**, s. 230. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 192.

³⁸⁷ Black, **a.g.e.**, s. 48. Kömbe, **Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları**, s. 379. H. Bahadır Türk, **Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 28.

³⁸⁸ Gazali Arap kabilesine mensup birisinden şu sözleri aktarmaktadır: “*Din ile sultanlık birbirleriyle kaynaşmış olduklarından, tıpkı aynı batından doğmuş ikiz kardeşlerdir.*” Gazali, **Nasihatu’l-Mülük**, s. 98.

³⁸⁹ Sealibi, **a.g.e.**, s. 57. Maverdi Hint ahitnamesinden aktarmaktadır: “*Bil ki ey yavrucuğum, sana nasihatim şudur: canlı ayakta duran adamın misali sana öğüdümdür. Ey vali o adamın başı sensin, kalbi vezirindir, yardımcılarının onun iki elidir. Halkın onun iki ayağıdır. Adaletin ise onu ayakta tutan ruhtur.*” Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 156. “*İnsanlar bir cisimdir, İmamü’l Hüda baştır, sen ise baştaki göz gibisin.*” **A.e.**, s. 154-156. Devleti vücudun organları gibi düşünen Gazali; mesleklerin devletin uzuvları, kadı arzusu, polis öfkesi, kral kalbi, nazır aklısıdır teşbihinde bulunmaktadır. Sherwan, **a.g.e.**, 29. Özkan, **a.g.e.**, s. 39.

perspektife sahipti.³⁹⁰ Erken dönemde Mukaffa, Allah ile hükümdar/devlet arasında doğrudan bağ kurmuştu: “İmam sayesinde, Allah işlerini toplar, kendilerini eleştirenleri saf dışı eder, görüş ve sözbirliği etmelerini sağlar, halk katında onların konumlarını açıklar, kanıtı, gücü ve haklarını gözetmekten sapanlara karşı söz söyleme hakkını onlara verir.”³⁹¹ Dokuzuncu yüzyılda yazıldığı düşünülen *Tac* adlı eserde ise şunlar söylenmekteydi: “Hükümdar önder, raiyyesi ise tabi olanlardır. O sahip, diğerleri ise kullarıdır.”³⁹² Cahız’a (ö. 868) nispet edilen *Kitabu İstihkaki’l-İmame* adlı eserde, dünyada üç hükümdarın olduğu söylenmekteydi: “Resul, nebi ve imam.” İmamın (sultan, devlet), resul ve nebi gibi bir statüde görüldüğü anlaşılmaktadır.³⁹³ İbn Abdürabbih (ö. 940) hükümdarı, hak ve hukukun terazisi, kanunla koyulan sınırların payandası, inancın ve dünyanın etrafından döndüğü eksen olarak tanımlamakta ve Allah’ın gölgesi olarak vasıflandırmaktaydı.³⁹⁴ Sealibi ise (ö. 1038) sultanlar Allah’ın halifeleri, alimler peygamberin halifeleridir demektedir.³⁹⁵ Fakih Maverdi (ö. 1058) ise siyasetnamesinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Meliklerin yönettiği kimseler karşısındaki durumu, kendi işlerini yapamayan, faydasını zararını bilmeyen, eksik konumdaki canlıları güden saıs durumundadır.”³⁹⁶ Nizamülmülk (ö. 1092) “Allah padişahları bütün insanlardan üstün yarattığından, hepsi onun yüceliğinin gölgesinde korunup, ekmek yerler” diyordu.³⁹⁷ Gazali (ö. 1111) ise siyasetnamesinde, peygamberlerin ve hükümdarların, diğer yaratılanlardan üstün olduğunu vurgular. Gazali’ye göre sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak halkı tehlikelerden korur.³⁹⁸ Son olarak Turtuşî’nin (ö. 1126) ifadesine bakalım: “Tebaye nispetle sultan, bedene nispetle ruh gibidir.”³⁹⁹

³⁹⁰ Sourdel’in iddiasına göre, ilk kez Haccac halife Abdülmelik’i, Allah’ın seçtiği ve yeryüzündeki halifesi kıldığı ifadeleriyle hutbesinde vaaz etmişti. Sourdel, *a.g.e.*, s. 15.

³⁹¹ Mukaffa, *a.g.e.*, s. 118.

³⁹² Cahız, *a.g.e.*, s. 51-52.

³⁹³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 113-114.

³⁹⁴ İbn Abdürabbih, *a.g.e.*, s. 17.

³⁹⁵ Sealibi, *a.g.e.*, s. 140.

³⁹⁶ Maverdi, *Siyaset Sanatı*, s. 154-155.

³⁹⁷ Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 255.

³⁹⁸ Gazali, *Nasihatu’l-Mülük*, s. 79. Gazalinin diğer bir eserinde, Allah’ın halifesi olmanın anlamının, halkın ıslah edilmesi olarak anladığını görmekteyiz. Bu anlamda Maverdi’nin “saıs” ifadesiyle benzerlik taşımaktadır.

³⁹⁹ Turtuşî, *a.g.e.*, s. 141.

Yönetim kademesinde ise, önceki bölümlerde halife Mansur'un bu bağlamdaki sözlerini aktarmıştık. Halife Me'mun'un mektubundan ise şu sözler nakledilmiştir:

“Allah'ın, yeryüzünün temsilcisinden, (...) ondan yüz çevireni ona dönmesi için yol gösterici olmasını ve onun emirlerine sırtını döneni onlara yüzünü döndürmesini; tebasını, onlar için kurtuluş olan yola sokmasını; dikkatlerini inançlarının sınırlarına ve selamet ile günahlardan beri olma yoluna çekmesini ve kendilerine gizli kalmış, içinde şek, şüphe ve muğlaklık bulunan halleri, kulların şüpheyi kaldıracak ve onları nurlu ve yakini bilgiyi hepsine geri getirecek şekilde keşfedip kendilerine göstermesini bekleme hakkı vardır.”⁴⁰⁰

Bu bağlamda, Müslüman düşünürler devleti bir yandan fonksiyonları itibariyle ve dini dünya görüşlerinden hareketle araçsal ve sade bir biçimde tanımlıyor olsa da, literatür içerisindeki devleti mutlak ve ruhani otoriteye sahip bir varlık olarak da tasavvur eden görüşleri örneklendirdik. Nitekim bize göre literatür içerisinde bu tarz farklı ifadelerin yer alması, fıkıh ve siyasetname literatüründe tutarlı ve bütünlüklü bir devlet teorisi olmadığından kaynaklandığı gibi, düşünürlerin farklı zamanlarda farklı problemlere verdikleri cevaplara işaret etmektedir. Bununla birlikte anlaşılmaktadır ki Mukaffa, İslam literatüründeki Sasani etkisi olarak değerlendirebileceğimiz mutlak ve ruhani bir devlet tasavvurunu, ilk kez ortaya koyan kişidir.

3.4. Halifenin Nitelikleri

Abbasi dönemindeki siyaset literatürü taradığımızda görmekteyiz ki, halifenin genel olarak şu vasıflara sahip olması gerektiği savunulmuştur: Halife adayının takva sahibi olması (vera, şeriata/hukuka uymak), adil olması⁴⁰¹, içtihadta bulunabilecek düzeyde ilim sahibi olması, amme işlerini idare edebilecek güce sahip olması (şevket, kifayet, siyaset, harp sanatı, halkın maslahatları) ve Kureyş kavminden olması.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Taberi'den aktaran, Hayrettin Yücesoy, **Ortaçağ İslam'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 217.

⁴⁰¹ Şafi'ye göre adalet, iyiliklerin kötülüklerden fazla olmasıdır. Adaletin bu tanımından kıyasla, halifede aranan tek şartın bu olacağını söylemiştir. Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 120.

⁴⁰² Gaylan ed-Dimeşki için bakınız Geçit, **İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları**, s. 144. Maverdi, **el-Ahkamü's Sultaniye**, s. 31-32. Laoust, **a.g.e.**, s. 288. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 314-315. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 325-326. Gazali, **İtikadda Orta Yol**, s. 193.

Cüveyni tüm bu vasıfları genel olarak iki başlık altında toplamaktadır: Halifenin bağımsız olması ve Kureyş kavminden olması.⁴⁰³ Tüm bu şartların icma ile belirlendiğini ifade eden Cüveyni, anlaşılacağı üzere kifayet, ilim, takva, içtihat gibi vasıfları halifenin bağımsızlığı ile mümkün olacağını düşündüğünden, tek bir kategori altında değerlendirmiştir.⁴⁰⁴

Devlet başkanlığı için sunulan vasıflar üzerinde en çok tartışılan unsur ilim şartı olmuştur. Tartışmanın seyri özellikle, Abbasi devletinin zayıfladığı, yerel beylerin güçlendiği ve aynı zamanda halifenin geleneksel bir sultan figürüne dönüştüğü bir dönemde belirginleşmektedir. İlim yönünden zafiyet taşıyan ama şevket sahibi devlet başkanlarının veraset ve güç ile iktidara yükselmesi, fıkıhçılar açısından

⁴⁰³ İmam Şafi şu hadisi nakleder: “*Hak üzere olduğunuz müddetçe insanlar arasında bu iş için sizden (Kureyşlilerden) daha evlası yoktur.*” Şafii, **el-Umm**, Çev. Musa Özdemir, Vahdettin İnce, İstanbul, Buruc Yayınları, 2013, s. 411. İslam tarihinde ilk dört halife, Emevi ve Abbasi Devleti dönemlerinde iktidar Kureyş kavminden olan hanedanlar tarafından yürütülmüştür. Dahası Kureyş soyu dışından olan herhangi bir kimse halifelik iddiasında bulunmamıştır. Bunun arkasındaki teorik temel, “*halife Kureyş’tendir*” hadisidir. Siyasal pratik ve hadise isnatla Kureyşlilik doktrin haline getirilmiş (icma edilmiş) ve hilafetin kesin şartları arasında görülmüştür. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 325-326. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 312-315. Maverdi, **el-Ahkamü’s Sultaniye**, s. 31-32. Gazali, **İtikadda Orta Yol**, s. 193. Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 114. Aydın, **a.g.e.**, s. 132. Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 42-44. Hilafette Kureyş nesep şartı aramayan istisna kesim ise Hariciler, Mutezile, Dıryariye ekolü ve El- Ka’bi ile Gaylan ed-Dimeşki’dir. Bu kişi ve ekoller, halifelikte tek şartın Kuran ve sünnete uymak olduğunu savunmuştur. İbn Hazm, **el-Fasl III**, 158. Köse, **Siyaset**, s. 296. Geçit, **İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları**, s. 238. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 312-314. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 325-326. Taftazani, **a.g.e.**, s. 264. Şehristani, **a.g.e.**, s. 143. Mehmet Said Hatipoğlu, “İslam’da İlk Siyasal Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 23, No. 1, 1979, ss. 121-213. s. 171. Kureyşlilik konusundaki ilk eleştiriler, isnat edilen hadis üzerinde icma olmadığı noktasındaydı. Cüveyni hadisin sıhhatini eleştirmekle birlikte, hilafeti nesebe bağlamanın akla uygun olmadığını söylüyor ve Kureyşliliğin hilafette kesin bir şart olmadığını iddia ediyordu. Cüveyni burada aynı zamanda icmaya, akıl yoluyla karşı çıkmış oluyordu. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 85-86. Cüveyni, **Kitabü’l-İrşad**, s. 347. Taftazani, **a.g.e.**, s. 264. Maturidi de Kureyşlilik şartının dini değil, siyasi maslahattan kaynaklandığını savunmuştur. İbn Haldun Maturidi’nin bu görüşünü daha da açarak, Kureyşlilik şartını, o çağa özgü sosyolojik bir nedene bağlamaktaydı. O dönemdeki asabiyetin ve kabile gücünün Kureyşlilerde olduğunu ve bu durumun değişmesiyle maslahatların değiştiğini farketmemiz gerektiğini vurgulamıştı. Dolayısıyla şeri hüküm haline getirilen bu maslahatın değişmesi gerektiğini savunuyordu. Bu bağlamda İbn Haldun kendinden önceki düşünürleri, iştiklari haberin bağlamını ve sosyolojik yönlerini araştırmadan kabul ettikleri için eleştirmektedir. Haldun, **Mukaddime I**, s. 191. Haldun kendisinden önce Bakıllani’nin de Kureyşlilik vasfına karşı çıktığını, şevketin Arap olmayan kavimlerin eline geçtiğini hatırlatarak, Kureyşlilikte ısrar etmenin halifeyi güçsüz bırakacağını, kifayet şartını düşüreceğini vurgulamıştır. Haldun Kureyşlilik şartına neden olan illetin asabiyet olgusu olduğunu belirterek, umumileştirilmesi gereken şartın bu olduğunu iddia ediyordu. “*Bu takdirde Müslümanları idare etme işini üzerine alan zatın, kuvvetli ve bununla birlikte çağında bulunanlara galip gelecek bir asabiyete sahip olan kavimden olmasını şart koşarsınız.*” **A.e.**, s. 430-452. Böylece, bize göre Haldun Kureyşlilik tartışmasını nihayete erdirmiştir.

⁴⁰⁴ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 91-92. Cüveyni, **Kitabü’l-İrşad**, s. 347.

teorik bir sorun teşkil etmekteydi. Siyasetnameler de dahil olmak üzere bir çok eserde, halifenin kibirlenmemesi ve ilim konusunda ulemaya ve hikmetli kişilere danışması gerektiği vaaz ediliyordu. Bu ifadeler, belki de güçlü bir sultana karşı İslam hukukçularının mücadelesini sürdürebildiği tek araç olarak kullanılmaktaydı.⁴⁰⁵ Örneğin Gazali, kişisel dindarlık ve takva olarak açıkladığı vera sıfatının, hükümdarın ilim ehline başvurmasını sağlayacak bir etken olarak görmektedir.⁴⁰⁶

Cüveyni, devlet başkanın teorik olarak içtihat edebilecek seviyede ilim sahibi olması gerektiğini şart koşuyordu. Zira Cüveyni'ye göre halife, dünya işlerinde bağımsız olduğu gibi din işlerinde de bağımsız olması gerekiyordu. Halifenin şeriatla hükmedebilmesi için bu şartın zaruri olduğunu vurguluyordu.⁴⁰⁷ Bununla birlikte Cüveyni, halifenin görevini ifa edebilmesi için esas unsurun kifayet şartları olduğunu savunuyordu.⁴⁰⁸ Öyle ki, halifelik için ilim ehli olan adayın mı yoksa kifayet ehli olan adayın mı daha uygun olduğu sorusuna, çağın gereklerine göre hareket edilmesi gerektiği cevabını veriyordu.⁴⁰⁹ Anlaşılabileceği üzere Cüveyni, kamusal maslahatlara bağlı olarak halifelikteki ilim şartını ikinci plana atmaktaydı.⁴¹⁰ Cüveyni böylece halifelik şartlarındaki esas şartın kifayet olduğunu, ilim ve Kureyşlilik şartlarının ise tamamlayıcı olduğunu iddia etmekteydi.⁴¹¹ Gazali'de hocası gibi ilim şartını teorik olarak kabul etse de, fitne ve toplumsal maslahatlara göre bu şartın düşebileceğini

⁴⁰⁵ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 242. Maverdi Hint imparatorunun ahitnamesinden şu sözleri aktarmaktadır: “İşler sana zor gelirse sığınağın alimler olsun.” Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 247. “Kibirli olma alçakgönüllü ol.” Maverdi kibrin düşman olduğunu ifade ediyordu. **A.e.**, s. 210-212. Hacıp, **a.g.e.**, s. 72-73. “Sadece kendi görüşü ile karar verenin görüşü yoktur.” Mukaffa, **a.g.e.**, s. 132. Sealibi Mukaffa’dan şunu aktarmaktadır: “Sakin ha, yüreğine istişare edersem halk başkasına muhtaç olduğunu görür diye korku düşmesin. Çünkü halk nezdinde en güzel söylenti hükümdar kendi bildiğini okumuyor, müstebit değil cümlesidir.” Sealibi, **a.g.e.**, s. 98. Pendname’de, hükümdarın en büyük düşmanın kibri olduğu, istişareden iş yapılması gerektiği nasihat edilmekteydi. Merçil, **a.g.e.**, s. 231. Benzer bir nasihat için bakınız Kavak, **Abbasi Veziri Tahir’den oğlu Abdullah’a Siyasi Nasihatname**, s. 33.

⁴⁰⁶ Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 118-121.

⁴⁰⁷ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 89-90.

⁴⁰⁸ **A.e.**, s. 247. Cüveyni'ye göre devletin varlık sebebi, fesadı önlemek ve farklı görüşleri birleştirebilmektir. Öyleyse halifenin kifayet ehli bağımsız birisi olması, yani sorunları çözebilecek güç ve yetenekte olması, en önemli şarttır. **A.e.**, s. 91-92. İlim yönünden eksik olan bir halife, ulemaya danışarak bu eksikliğini giderebilir. **A.e.**, s. 242.

⁴⁰⁹ **A.e.**, s. 143-145.

⁴¹⁰ Cüveyni askeri bir tehdit olursa, ordunun toparlanması için fasık (günahkar) bir halifenin dahi kısmi olarak meşru olacağını söylemektedir. **A.e.**, s. 210-211.

⁴¹¹ **A.e.**, s. 212-251.

savunuyordu.⁴¹² Gazali bu konunun fıkhi bir mesele olduğunu, zaruri durumlarda, fitne ve toplumsal kargaşa yerine, bu şarttan taviz verilmesinin daha doğru olduğunu söylemekteydi. Bu aynı zamanda, ilim şartının karşılanmadığından dolayı halifeliğin geçerli olmadığı yönünde düşünenlere bir eleştiriydi.⁴¹³ Gazali devletten asıl beklentinin “*dini ve dünyevi işlerin düzeninin sağlanması*” olduğu, bu anlamda da kifayet şartının asıl unsur olduğunu savunuyordu. Dahası Gazali, yaşadığı çağda Selçukluların askeri hakimiyetinin farkındaydı ve bu nedenle kamusal maslahatları göz önünde bulundurarak, “*güç sahibi kime bey’at ederse, halife odur*” diyordu.⁴¹⁴ Benzer şekilde Kadı Abdülcebbar da teorik olarak ilim şartını kabul etse de, hilafette asıl maksadın kamusal maslahatlar olduğunu ve bu nedenle ilim ve takva şartlarının esas değil, tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirilebileceğini söylemekteydi.⁴¹⁵

Cüveyni, Gazali ve Kadı Abdülcebbar’ın, halifelikteki esas maksadın kifayet şartlarına sahiplik ile elde edilebileceğini düşünmeleri, devlet/hilafet meselesinde meşruiyeti ve siyaseti güç odaklı bir hale getirmekteydi. Bu noktada mülke sahip olma ve onu siyaseten yönetebilme yeteneği, din bilgisine üstün tutulduğu görülmektedir. Siyasal alandaki bu yeni formül, aslında ilk kez Abbasi erken dönem düşünürü Mukaffa tarafından dile getirilmişti. “*İnsanların iktidar-sultan olmaya en layığı, mülk siyasetini bilenlerdir.*”⁴¹⁶ Siyasetin güç odaklı dönüşümünü Gazali’ye kadar gelen zaman içerisinde, fakih El-Kerhi (ö. 952) tarafından da savunulmuştur. Kerhi, halifenin şeriat ilmini öğrenmeye zaman ayırması durumunda idari işleri yapamayacağını, bu nedenle mülk siyasetini bilme şartının yeterli olacağını savunmaktaydı.⁴¹⁷ Yine Ebu Ya’la el- Ferra Ahkamü’s-Sultaniyye’sinde hocası Ahmed bin Hanbel’e referansla benzer düşünceleri savunmuştu. Son olarak benzer ifadelerin, Gazali’nin çağdaşı devlet adamı Nizamülmülk tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz.⁴¹⁸

⁴¹² Laoust, **a.g.e.**, s. 289. Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 115. Gazali, **İtikadda Orta Yol**, s. 194.

⁴¹³ Gazali, **İtikadda Orta Yol**, s. 195.

⁴¹⁴ Laoust, **a.g.e.**, s. 288. Cabiri, **a.g.e.**, s. 459. Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 117.

⁴¹⁵ Aydınli, **a.g.e.**, s. 128-131. Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 39-40.

⁴¹⁶ Mukaffa, **a.g.e.**, s. 30.

⁴¹⁷ Crone, **a.g.e.**, s. 355.

⁴¹⁸ Nizamülmülk, **a.g.e.**, s. 29-30 ve s. 78.

Bununla birlikte, güç siyaseti görüşünün aksine, Gazali öncesi dönemde Abbasi literatürünün genel çizgisi, “*ilmi siyaset*” diyebileceğimiz, halifenin İslam hukukunu bilmesi ve içtihat edebilmesi gerektiği argümanını savunmuştur. Örneğin Maverdi, halifenin mezhepler konusunda fikrini ortaya koymaması, dini işlerin ayrıntılarıyla uğraşmaması gerektiğini söyleyenlere peygamberi örnek vermiş ve bu iddiaların din düşmanı paçavralar olduklarını savunmuştur.⁴¹⁹ Yine Maverdi, halifenin “*tevhid, sünnet, fıkıh ve vaazlar ilmini*” bilmesi gerektiğini vurgulamaktaydı.⁴²⁰ İbn Hazm, şevket unsurunu vurgulamadan, halifelik için Kureyşlilik, Kuran ve sünneti uygulayabilecek ilim ve siyaset bilgisinin yeterli olduğunu savunmuştur.⁴²¹

Literatürde halifenin ilim ehli olması, “*efdal ve mefdul*” başlığı altında da tartışılmıştır. Bu bağlamda, Abdulkahir el- Bağdadi, Bakıllani ve Eş’ari’nin efdal halife varken mefdulun seçilmesini caiz görmemeleri, ilmi siyaset geleneğini savunduklarını göstermektedir. Öyle ki Eş’ari, efdal varken mefdule itaat edilirse, yöneticinin halife değil, kral olacağını savunmuştur. Bu yönüyle Eşari’nin, güç siyasetinin geleneksel imparatorluk yapısına bir dönüşümü ifade ettiğinin farkında olduğunu anlamaktayız.⁴²² Maverdi, Cüveyni, Gazali, Kadı Abdülcebbar, İbn Hazm gibi düşünürlerin ise efdalin bilinmesinin mümkün olmadığını söyleyerek, mefdulun halifeliğini caiz görmüşlerdir.⁴²³ Örneğin İbn Hazm, dindarlık, cesaret, basiret (siyaseten), bilgili gibi fazilet unsurlarının, hepsinin tek bir kişide olmasının aklen mümkün olmadığını savunmuştur.⁴²⁴ Dikkat edilirse mefdul halifenin caiz görülmesi, ilim yerine güç odaklı bir devlet vurgusuna da meşru zemin hazırlamıştır.

⁴¹⁹ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 245-246.

⁴²⁰ **A.e.**, s. 234.

⁴²¹ İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 152 ve s. 226.

⁴²² Rayyis, **a.g.e.**, s. 322. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 331-332. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 133.. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 224.

⁴²³ Maverdi’ye göre fıkıhçıların çoğu, mefdul halifenin caiz olduğunu düşünür. Maverdi efdalin tercih sebebi olacağını ama mutlak hak kazandırmayacağını savunmuştur. Maverdi, **el-Ahkamü’s Sultaniye**, s. 36.

⁴²⁴ İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 400. Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 122. Kadı Abdülcebbar ve İbn Hazm, efdal kelimesinin “*daha dindar*” anlamında kullanıldığını söyler. Fakat dindarlığın batini bir konu olduğunu, halifenin seçilmesi için zahiri unsurların esas alındığını belirtir. Bununla birlikte, batini olarak en dindarın kim olduğunun bilinmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 226. Aydınli, **a.g.e.**, s. 128-129. Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 39-40. Cüveyni ise halkın işlerini en iyi yürüten anlamında efdal kelimesini kullanıyorum diyerek, kavramın anlamında bir değişikliğe gittiği anlaşılmaktadır. Devletin/halifenin halkın maslahatları için var olduğunu, bu nedenle fitneye neden

Sonuç olarak, Gazali, halife el-Mustazhır-Billah'ı desteklemek için yazdığını belirttiği eserinde, literatürde belki de ilk kez, devlet otoritesini resmi olarak dağıtmak zorunda kalıyordu. Halife ilim eksikliğini ulemanın otoritesine, askeri (şevket) otoritesini ise Selçuklulara bırakabileceği, teorik olarak meşrulaştırılıyordu.⁴²⁵ Bize göre bu teorinin ardından, dini bilginin meşru sahibi olarak ayrı bir kurumsal yapıya sahip ulemayı ve askeri güce sahip olarak dünyevi egemenliğe sahip halifelik dışında bir devlet yapısını, tartışmamız mümkün hale gelmiştir.

Dikkat edilirse, halifenin mefdul yani içtihat edebilecek seviyede ilmi bilgiye sahip olmadığının kabulü, on birinci yüzyıl içerisinde yaşayan ulema tarafından gündem edilmişti. Gazali'nin açıkça belirtmiş olduğu gibi, teorik olarak halifeliğin dini yetkilerinden vazgeçilmesi, askeri gücün halifelik dışındaki hanedanlara geçmesi nedeniyle bir zarurettten kaynaklanmıştır. Başka bir açıdan, literatürün tamamı, halifenin dini yetkilerini teorik olarak tanıdıklarını görmüş olduk. Thomas Arnold, Barthold, Goldziher, Rosenthal ve daha bir çok araştırmacının, halifenin dini metinleri yorumlama hakkının olmadığı yönündeki görüşlerin yanlışlığı açık şekilde ortaya çıkmış oldu.⁴²⁶ Bununla birlikte, halifenin ruhani yetkileri (spritüel) olarak ifade edilen niteliğin ise, dini yorumlama yetkisinin değil, ilahi olan ile bağının kurulması olduğunu daha önce ifade etmiştik.

3.5. Halifenin Seçilmesi

Abbasi Devleti dönemindeki literatürde, Şia'nın halifenin seçilmesi ile ilgili ortaya koyduğu nas/tayin teorisi, Gaylan ed-Dımeşki, Eş'ari, el Ferra, Maverdi,

olacaksa mefdul kişinin halife olarak seçilmesini uygun gördüğünü söylemektedir. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 132.

⁴²⁵ Gazali, **Batınlığın İcyüzü**, s. 121- 122. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 59

⁴²⁶ Dabaşı, **a.g.e.**, s. 144-147. Arnold, **a.g.e.**, s. 14. Rosenthal, **a.g.e.**, s. 107. Rosenthal literatürde, halifenin ilim ve içtihat niteliklerinin vurgulanmasını, Mukaffa'nın hukuku standartlaştırma teklifinin bir devamı olarak değerlendirmiştir. Burada sorun, dini yetkilerin sonradan İslam dünyasına girdiği şeklindeki kabuldür. Diğer bir açıdan, Rosenthal halifenin içtihadının, ulemanın içtihadına daha baskın olacağını öngörerek bu yorumu yapmış olabilir. Nitekim Me'mun tecrübesi bunu doğrulamaktadır. Yine de, Mukaffa'nın hukuku standartlaştırma teklifi ile içtihat edilmesi tavsiyesinin aynı şey olmadığını belirtmemiz kafidir.

Cüveyni, Şehristani, Gazali ve Bakıllani tarafından eleştirildikten sonra, geriye sadece halifenin seçim yolu ile başa getirilmesi yolu kalıyordu.⁴²⁷ Literatürde halifenin seçilmesi kavramsal olarak *ahit/biat* kavramıyla karşılanmıştır.⁴²⁸ “*Bilmek gerekir ki, biat (bey‘at) itaate dair söz (ahit) vermekten ibarettir. Biat eden kimse sanki; ‘benim işime ve Müslümanlarla alâkalı hususlara bakmayı sana havale ettim, bu gibi şeylerde katiyen seninle çekişmeyeceğim, hoşlansam da hoşlanmasam da emirlerine itaat edeceğim’ diye emiri ile muahede yapmıştır.*”⁴²⁹ Eski bir Arap geleneği olarak varlığını Abbasi Devleti döneminde de sürdüren ahitleşme/biatlaşma olgusu, yönetici ile yönetilen arasında yapılan siyasi nitelikte bir anlaşmayı simgeliyordu. Burada yönetilen olarak ifade edilen kesim, Abbasi coğrafyasında yaşayan tüm insanlar değil, tüm bu insanlara vekalet ettiği düşünülen ilim ehli bir grup veya hanedanlık içinden ve dışından olan güç sahibi kesimlerdir. Dolayısıyla teorik olarak halifenin seçilmesi, seçkinlerin biat etmesi ile mümkün olmaktaydı. Örneğin Maverdi, fakihlerin çoğuna göre seçim ve rızanın (biat akdi) şart olduğunu belirtmiştir.⁴³⁰

Halifenin nasıl seçileceği ile ilgili meşru yol, literatürde ilk dört halife dönemi örnek gösterilerek ortaya konmaya çalışılıyordu. Bu konuda iki temel dayanak, Hz.

⁴²⁷ Şia’nın nas teorisi özetle şunu ifade eder: “İmamet sağduyu ile halledilebilecek bir mesele değildir ki halkın tercihinin bırakılsın ve böylelikle imamın halk tarafından seçilsin. Mesele daha ziyade bir prensip meselesi ve iman esaslarından bir esastır ve resulün bu meseleyi umursamadığını ve tayin etmeksizin bıraktığını ya da kitlelerin tercihinin bıraktığını varsaymak doğru değildir.” Dabaşı, **a.g.e.**, s. 182. Şehristani, literatürdeki en önemli tartışmanın imamet/devlet konusunda ortaya çıktığını, bunun da seçim meselesinde kendini gösterdiğini belirtiyordu. Şehristani, **a.g.e.**, s. 39. Nas teorisi hakkındaki eleştiriler için bakınız Cüveyni, **Kitabü’l-İrşad**, s. 342-344. Bağdadi, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s. 325-326. Geçit, **İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları**, s. 215. Black, **a.g.e.**, s. 34. Şehristani, **a.g.e.**, 143. Gazali, **Batınliliğin İcyüzü**, s. 81-91. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 202.

⁴²⁸ Haldun ahit kavramını şöyle açıklamaktadır: “Araplar, bir emire biat edip onunla muahede (bağlılık) akdi yaptıkları vakit, ahdi pekiştirmek için ellerini onun eline korlardı. Bu durum, satıcı ile alıcı arasındaki muameleye benzediğinden “ba‘e” (sattı) mastarında “bey‘at” (satmak) adı verilmiştir. Bu suretle biat, elle musafaha (el sıkma, tokalaşma) halini almıştır. Biatın günlük lisanda ve şeriattaki malum manası budur....” İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 448-9. Halifenin kendinden sonrakini belirlemek için yazılı bir ahd bırakması, halife Abdülmelik zamanında başlayan bir gelenektir. Nitekim Harun er-Reşit ve Mutemit, ahdlarını Kabe’de sergilemiştir. Veli-ahd ifadesinin ise buradan doğduğu düşünülmektedir. Literatürde seçim ile gelme konusu “ihtiyar” ile, zor kullanarak iktidarın ele geçirilmesi ise *kahriye* veya *galebe* olarak ifade edilmiştir. Üçok, **a.g.e.**, s. 124. Sourdel, **a.g.e.**, s. 14-20.

⁴²⁹ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 448-449. Halife Emin’in, veliaht Me’mun’u azletmeyi düşünmesi üzerine, Arap asıllı Abbasi komutanı Hazim b. Huzeyme şöyle demiştir: “Ey müminlerin emiri! Kumandanlarını ve askerlerini hiyanete sevk etme, yoksa sana hiyanet ederler. Senden ahidini çiğnediğini görmesinler, onlar da sana olan ahitlerini çiğnerler.” Dineveri, **a.g.e.**, s. 452.

⁴³⁰ Maverdi, **El-Ahkamü’s Sultaniye**, s. 36-37.

Ebubekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesi ve Hz. Ömer'in kendinden sonraki halifenin seçimi için bir seçim heyeti oluşturmaya dayalı Emevi ve Abbasi Devleti döneminde siyasal iktidar, teorik olarak Hz. Ebubekir'in mirası olan “*tayin yolu*” ile değiştirilmiştir. Bu durum aslında Cüveyni'nin de ifade ettiği gibi “*veraset modeline*” dayalı bir saltanat sistemi görünümü arz etmişken, ulema bunu tayin yolu olarak değerlendirmiştir.⁴³¹ Örneğin İbn Hazm, veraset yoluyla halifeliğin değişmesinin caiz olmadığı konusunda alimlerin icma ettiklerini söylese de, halifenin kendisinden sonra birisini atamasının, iktidarın değişimi için en iyi yol olduğunu belirtir.⁴³² Dolayısıyla ulema, hanedanlık içerisindeki iktidarın değişimi olan klasik modeli, veraset olarak değil, Hz. Ebubekir'in örneğine dayanarak tayin yolu ile seçim modeli olarak “*İslamileştiriyordu.*” Ayrıca, geleneksel toplumlarda sık rastlanılan, hükümdarın Tanrı tarafından seçilmesi gibi ruhani nitelikte bir hususa, Abbasi literatürü içerisinde çok ender rastlanılmıştır.⁴³³ Teorik olarak halifenin seçilmesi tartışmalarının varlığı da, seçim işinin ruhani nitelikte olmadığını gösterir.

Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir yönetici tayin etmemiş olması, Müslümanlar için halifenin seçilmesi mevzusunu, önemsiz bir durum olarak görmelerine ve içtihat alanında değerlendirmelerine neden olmuştur. Ulema için aslolan, herhangi bir kargaşanın ortaya çıkmaması için mümkün olan en kolay yol ile halifenin değiştirilmesidir. Böyle düşünmelerinin nedeni, var olan sistemin baskın yönü ve teorik olarak uzlaşma imkanına sahip olmaları olduğu gibi, imparatorluklarda yaşanan veraset krizlerinden etkilenmemek olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla ulema için, özellikle Abbasi Devleti'nin zayıfladığı dönemlerde, ihtilafa neden olmayacak bir adayın seçilmesi teorik olarak yeterli görülmüştür.⁴³⁴ Yine de teorik olarak bir seçim heyetinin varlığı söz konusudur. *Ehlü'l-Hal ve'l-Akd* olarak ifade edilen bu heyetin kimlerden ve kaç kişiden oluşması gerektiği yönünde bir tartışma mevcut olsa

⁴³¹ Cüveyni, *el-Giyasi*, s. 118-119. Cüveyni, *Kitabü'l-İrşad*, s. 345. Maverdi, baba ve oğulun tayini meşru görmeyen bir kesimin olduğunu belirtir. Maverdi, *el-Ahkamü's Sultaniye*, s. 39-41.

⁴³² İbn Hazm, *el-Fasl III*, s. 406-413.

⁴³³ Örneğin: “*Allah her asır ve zamanda halkın içinden birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla ile övülmüş ve süslenmiş kılar.*” Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 28.

⁴³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl III*, s. 414.

da, pratikte bu heyetin halifeyi seçmesi gibi bir durum vuku bulmamış ve heyetin meşru statüsü halifenin tayin ettiği veliahda onay vermenin ötesine geçmemiştir.⁴³⁵

Abdulkahir el-Bağdadi, halifenin ümmetin icmasını temsil eden içtihat ehlinin seçmesi ile meşruiyet kazanacağı konusunda çoğunluğun ittifak halinde olduğunu savunmuştu.⁴³⁶ Dolayısıyla teorik olarak, hilafet şartlarına uygun olan aday ile Ehlü'l-Hal ve'l-Akd'ın akit yapması sonucunda, halifenin seçildiği varsayılıyordu.⁴³⁷ Böylece, ümmetin icması da siyasete yansıtılmış olmaktaydı. Buna karşın İbn Hazm, seçim heyetinin içtihat ehlinen olması yönündeki görüşün yanlış olduğunu, zira bunun uygulanmasının mümkün olmadığını savunmuştur.⁴³⁸ Maverdi ve Ebu Ya'la el-Ferra da teorik olarak seçim heyetinin varlığını kabul ediyor ve onun hakkında hukuki olarak bir takım açıklamalar yapıyor olsalar da, yaygın ve doğru olan görüşün tayin edenin onayının yeterli olduğunu düşünmekteydiler.⁴³⁹ Nitekim fıkıh alimi Eş'ari de tek kişinin akdinin halife tayininde yeterli olduğunu savunmuştu.⁴⁴⁰ Yine halifenin nitelikleri konusundaki görüşlerine paralel olarak Cüveyni, halifenin seçilmesindeki maksadın, toplumsal maslahatları sağlamak ve İslami hükümleri uygulamak olduğunu hatırlatarak, halifenin seçiminde ümmetin icması ve seçim heyetinin rızası şartının zaruri olmadığını ifade ediyordu.⁴⁴¹ Pratikte ortaya çıkabilecek sorunların farkında olan Cüveyni, belki de bu nedenle, biatin güç ve kuvvet ile desteklenmesi halinde kesinlik kazanacağını belirtiyordu.⁴⁴² Bu ifade esasen Ebu Ya'la el-Ferra'nın İbn Hanbel'den (ö. 855) naklettiği şu sözün bir devamıydı: “Onlara kim kılıçla üstün

⁴³⁵ Halife Vasık'ın veliaht tayin etmeden ölmesi nedeniyle, kadı, vezir ve Türk askerlerden oluşan *Ehlü'l-Hal ve'l-Akd*'ın halife Vasık'ın oğlu Mütevekkil'i yeni halife olarak seçtiği nakledilmiştir. Sourdel, **a.g.e.**, s. 21.

⁴³⁶ Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 317. Rayyis, **a.g.e.**, s. 290. Şehristani, **a.g.e.**, s. 117. Kadı Abdülcebbar'ın benzer görüşü için bakınız Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 47-48. Bakıllani'nin benzer görüşleri için bakınız Fethi Osman, **a.g.e.**, s. 84.

⁴³⁷ Rosenthal, **a.g.e.**, s. 48.

⁴³⁸ İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 408.

⁴³⁹ Maverdi, **el-Ahkamü's Sultaniye**, s. 30-40. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebu Ya'la el-Ferra”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 10, 1994, 256-258.

⁴⁴⁰ Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi** s. 317-318. Seçim heyetinin sayısı ile alakalı tartışmaların, içtihadı bağli bir mesele olduğunu düşünen Cüveyni, Eş'ari'nin görüşüne katıldığını beyan etmektedir. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 77-78.

⁴⁴¹ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 76-77.

⁴⁴² Dolayısıyla eğer bir seçim heyeti olacaksa, içtihat ehli kişilerden değil, kifayet sahibi kişilerden oluşmalıdır. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 70-79.

gelirse, halife olur ve müminlerin emri olarak adlandırılır."⁴⁴³ Nitekim Cüveyni de, işgal ile gelmiş olsa dahi halifeye itaatsizliğin günah olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁴ Halifelikte seçim ehlinin onayını gerek görmeyen Cüveyni, dolayısıyla, Eş'arı ile bu konuda benzer düşündüğünü, esas olanın maslahatların sağlanması olduğunu tekrar etmiştir.⁴⁴⁵ Son olarak Gazali, bu konudaki nihai sözü söylemiştir:

"Velayet ancak nüfuza, şevket ve azamete bağlıdır. Şevket ve nüfuz sahipleri kime biat ederse, o halifedir. Hutbesinde ve parasında halifeyi tanıyıp ona itaat eden şevket ve nüfuz sahibi kimseler de hükmü nafiz sultanlardır."⁴⁴⁶

Dolayısıyla Gazali, seçim heyetinin fitneye neden olacağını ve tek kişinin seçiminin dahi yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁷ Ayrıca Gazali seçim konusunda da, güç odaklı siyasal görüşlerini sürdürmekteydi. Kendi döneminde içerisinde şevket ve gücün sahibi Selçuklulardan başkası değildi. Gazali, bununla birlikte literatürde ortaya çıkan sultan ve halife ayrımını, bu ifadesiyle açıkça ortaya koymuş oluyordu. Dahası halife ile yerel sultanlar arasındaki dengenin, sultanların lehine dönmüş olduğunu açık şekilde ikrar ediyordu. Bu yönüyle Gazali, bize göre İslam siyasal geleneğinin dönüşümünü simgelemektedir. Zira halifenin seçimi konusunda oluşan literatür güç odaklı bir yöntemi kabul etmiş olsa da, halifenin hanedanlık dışında daha güçlü bir şevket sahibi tarafından seçilmesi vurgulanmamıştır.

Sonuç olarak, ilim ehli ve güç sahibi kişilerden oluşmuş bir Ehlü'l-Hal ve'l-Akd heyetinin varlığı teorik olarak ortaya konmuş olsa da, literatür, var olan veraset sistemini hukuken meşru göstermek dışında bir tutum sergilememiştir. Zira halifenin seçimi, Kat'ıyyat bakımından ulemanın sorunsallaştırdığı bir durum değildi. İslami gelenekte bu konuda farklı tecrübelerin varlığı ve özellikle dini bir kaidenin olmaması, ulemanın imparatorluk seçim siyaseti ile uyumunu kolaylaştırmıştır. Geleneksel imparatorluk şartları gereği, teorik olarak kabul edilen seçim heyeti, elbette hanedanlık

⁴⁴³ Cabiri, **a.g.e.**, s. 459.

⁴⁴⁴ Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 214-215

⁴⁴⁵ **A.e.**, s. 79-81.

⁴⁴⁶ Cabiri, **a.g.e.**, s. 459. Laoust, **a.g.e.**, s. 274-291. Gazali, **İtikadda Orta Yol**, s. 193-194. Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, s. 112. Buna karşın Gazali, Batınileri hedef alarak, halifenin halkın icmasıyla ve güce sahip olmasıyla meşruiyetini kazanamayacağını iddia eder. **A.e.**, s. 110.

⁴⁴⁷ Nizamülmülk'ün benzer görüşleri için bakınız Nizamülmülk, **a.g.e.**, s. 197-199.

çevresindeki bürokratlardan oluşmuş, halifenin seçimi konusunda ulemanın onayı gibi bir unsur aranmamıştır.⁴⁴⁸ Gerçekte ise zaten halifenin kendisi, seçim heyetini tek başına temsil etmişti.⁴⁴⁹ Dahası halifelik şartlarına uygun olmayan bir adayın veliaht tayin edilmesi durumunda dahi, ulemanın ve seçim heyetinin yapabileceği bir şey yoktu. Nitekim Cüveyni böyle bir durumun zaruri hallerde kabul edilebileceğini söylemiştir.⁴⁵⁰

3.6. İtaat ve Muhalefet

Abbasi dönemi düşünürlerinin pratik olarak karşılaştıkları bir sorun, halifenin niteliklerini kaybetmesi ve adalet vasfını yitirmesi durumunda alınması gereken tedbirler hususudur. Düşünürler genel anlamda, halkın devlet başkanına olan itaat sorumluluğunu, halifenin zahiri olarak İslami kurallara uygun davranmasına ve adaletli olmasına bağlamaktaydılar.⁴⁵¹ Adalet kavramı bu noktada, İslami yasalara uygun davranmayı ifade ettiği gibi, kamusal maslahatların sağlanması, vergi toplanmasında ve halka olan davranışlarda aşırıya kaçılmaması anlamlarında kullanılmaktadır.⁴⁵² Bu bağlamda, halifenin adaletini koruduğu ve şeriatla hüküm

⁴⁴⁸ Haldun seçim heyetindeki kişileri şöyle açıklamaktadır: “Şura hail ve akd sadece asabiyet sahiplerine aittir. Ancak bunlar asabiyete istinaden bir meseleyi halletmeye veya karara bağlamaya, icra etmeye veya etmemeye muktedir olurlar. Asabiye bulunmayan, kendi maslahatı hususunda bile hiç bir şeye malik olmayan, nefsinı koruyup kollamayan, sadece (babanın riyaseti altındaki aile fertleri gibi) başkalarının sayesinde geçinen bir kimsenin şurada ne tesiri olur? Bu hususta ona itibar edilmesini ve reyine değer verilmesini gerektiren ne gibi bir sebep vardır? Meğer ki, bu şura, o şahsın bildiği şeri ahkâmı ilgili bulunsun. Bu da zaten özellikle (tavsiye mahiyetindeki) fetva hususunda mevcuttur. Bu durumdaki şahsın siyasi şuraya ve siyasi meselelerde kendisiyle istişare edilmesi hususuna gelince; o, bundan uzaktır. Zira asabiyetten de, asabiye (ve ona dayanan hâkimiyet ve iktidarın) ahvâl ve ahkâmı hakkındaki bilgiye göre hareket etmekten de mahrumdur. Hükümdar ve emirlerin teberru ve lütfu olarak, kadılara ve fakihlere ihsan ve ikramda bulunmaları, onların din konusundaki itikatlarının güzelliğine ve hangi yönden itisap ederlerse etsinler dine mensup olanlara hürmet ettiklerine şahitlik eder.” İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 467.

⁴⁴⁹ Arnold, **a.g.e.**, s. 22. Seçim heyetinin tek kişiye düşürülmesi ve onun da bizzat halifenin kendisi olması nedeniyle, Hz. Ömer’in seçim heyeti formülü ile Hz. Ebubekir’in tayin metodu arasında bir fark kalmamıştır.

⁴⁵⁰ Maverdi, **el-Ahkâmü’s Sultaniye**, s. 43. Cüveyni, şartlara sahip olmayan ama sahip olacağına inanılan veliahdın tayini batıldır dese de, şartlar gereği bu konuda da esneklik gösterilebileceğini savunmaktadır. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 121. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 322-323.

⁴⁵¹ “Adaletli sultanın hakkı itaattir.” Mukaffa, **a.g.e.**, s. 32. “Melikler için; adalet, halk için; itaat.” Gazali, **Nasihatü’l-Mülük**, s. 175. Sultan Allah’a itaat ettiği sürece, ona itaat etmek vaciptir. **A.e.**, s. 80. Halife, şeriata uymaya çağırdığında itaat vacip olur. Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 135. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 150.

⁴⁵² Maverdi, vergi konusunda haksızlık yapılması durumunda halifenin zalimleşeceğini ve meşruiyetini kaybedeceğini belirterek, böylesi durumlarda halkın isyan edeceğini hatırlatır. Maverdi, **Yönetimin**

vermeye devam ettiği sürece, itaatsizlik hakkının olmadığı kabul edilmiş ve literatürde bu tür isyancılar “bağy” olarak adlandırılmıştır.⁴⁵³

Geleneksel bir toplum olarak Abbasi Devleti’nde dini olan ile siyasal olan arasında bir ayrım olmadığı için, muhalefet ve itaat olgularının bu bağlamda tasavvur edilmesi beklenecaktır.⁴⁵⁴ “İmama itaat, Allaha ve peygambere itaattir.”⁴⁵⁵ Dolayısıyla halifenin iktidarına düşmanlık aynı zamanda dine düşmanlık olarak ortaya çıkacaktır.⁴⁵⁶ İbn Haldun bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Mülk, hanedan mensuplarının birinden öbürüne veraset yolu ile geçer hale gelince, insanlar başlangıç durumunu unuttur, söz konusu nisap sahiplerinde riyaset rengi koyulaşır (hükümdarlıkları sağlamlaşır), hanedan mensuplarına boyun eğmek ve teslimiyet göstermek (devlete itaat ve sadakat), dini bir inanç haline gelir, halk hanedan mensupları ile beraber onların (iktidar, hakimiyeti ve) işi için, tıpkı imani akideler üzerine savaştıkları gibi savaşırlar.”⁴⁵⁷

Esasları, s. 26. Halife durumunu değiştirmedikçe itaat halifenin hakkıdır. Halifenin durumu; adaleti terk etmesi ve bedensel noksanlıklar durumunda değişmiş olur. Adaletini kaybetmesi, arzularına boyun eğip yasak işleri yapması ve dindarlığını yitirmesi durumlarında ortaya çıkar. Maverdi, **el-Ahkamü’s Sultaniye**, s. 56. Ebu Ya’la, biat akdinin, adaletin sağlanması ve maslahatların yerine getirilmesi karşılığında gerçekleştiğini söyler. Osman, **a.g.e.**, s. 89. Kadı Abdülcebbar, fasıklığın, adalet sıfatını yoksunlaştırdığını ifade etmiştir. Aydın, **a.g.e.**, s. 132.

⁴⁵³ Bağy kelimesini Maverdi şöyle tanımlar: “Aynı milletten olup da Müslümanlara ve adaletli yöneticilere isyan edenler.” Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 389. Ayrıca bağy için bakınız Ali Şafak, “Bağy”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 4, 1991, s. 451-452.

⁴⁵⁴ Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 19. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 38. “Keza işbaşındaki imama karşı hududu aşmak, taşkınlık ve düşmanlıkla isyan eden kimse hakkında da durum böyledir. Eğer o kimsenin isyanı bir tevîl ve içtihadı dayanırsa, bu kimse hatalı bağy diye isimlendirilir.” Şehristani’ye göre Ehli Sünnet alimleri içtihadı ile isyan eden ve hatalı olan kimsenin dinden çıktığını kabul etmese de, mutezile alimleri bu isyancının dinden çıktığı görüşündedirler. Şehristani, **a.g.e.**, s. 204.

⁴⁵⁵ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 83. “Kim Allah’ın yeryüzündeki gölgesine hürmet eder itaat ederse refah ve mutluluğa kavuşur. Kim ona itaat etmezse, iki cihanda hüsrana uğrar.” Sealibi, **Hükümdarlık Sanatı**, s. 34-35. Başka bir pasajda ise, halifeye itaatin nimete sebep olacağını iddia etmektedir. **A.e.**, s. 41. Bu görüşün temeli Sasani kralı Ardeşir’e dayandırılmıştır: “Avamın mutluluğu hükümdarlara boyun eğmeleri ile vaki olur. Hükümdarın mutluluğu ise her şeyin sahibi olan Allah’a boyun eğmelerine bağlıdır.” Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 227. Cahız, **a.g.e.**, s. 16.

⁴⁵⁶ Sourdel, **a.g.e.**, s. 27. Şafi hukukçu Beyhaki (ö. 1066) benzer düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Allah gücü bir peygamberlere bir de hükümdarlara vermiş ve insanoğluna bu güçlerin her ikisine de itaat etmeyi farz kılmıştır.” Crone, **a.g.e.**, s. 370. Kadı Abdülcebbar ise halifeye itaatin farz değil, **caiz** olduğunu vurgulamıştır. Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 49. Halife en-Nasır’ın şöyle dediği aktarılmıştır: “Vezir bütün ülkede bizim temsilcimizdir. Bu duruma göre ona itaat eden bize, bize itaat eden Allaha itaat etmiş olur. Ona itaat etmeyen bize, bize itaat etmeyen Allah’a itaat etmemiş olur. İtaatsizler cehenneme gidecektir.” Hitti, **a.g.e.**, s. 490.

⁴⁵⁷ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 374.

Mukaffa ise itaat ve isyan konusunda bir ayrıma gitmiştir. Allah’a isyan etmeyi, dini farzlar ve kesin hadlere aykırı davranmak ile sınırlamış; savaş, barış ilanı, devletin mali işlemleri yönetmesi, idarenin organizasyon gibi devletin asli işlemlerinde halifenin tek yetkili olduğunu ve ona bu konularda da itaatsizlik edilemeyeceğini savunmuştur. “*Bu konularda (devletin din dışındaki idari faaliyetlerinde) imama başkaldıran ve ona destek vermeyen, kendini helak etmiş olur.*”⁴⁵⁸ Önceki bölümlerde zikretmiş olduğumuz, Mukaffa’nın halifenin görüşüne dayalı bir hukuki standartlaşma talebi, ulemanın fonksiyonel olarak devre dışı bırakılmasını beraberinde getirir. Bu doğrultuda Mukaffa’nın devleti fonksiyonel yönleriyle ayrı bir kategoride ele alması ve dini alanı içtihatlardan bağımsız olarak sadece kesin hükümlerden ibaret görmesi, ulemanın içtihat görüşlerinin bağlayıcı olmadığını bir kez daha tekrar eden bir argümandır. Sonuç olarak erken Abbasi döneminde ilk kez Mukaffa, itaat ilişkisinin hem dini hem de dünyevi niteliğini savunmuş, “*halifeye itaat, Allah’a itaattir*” düsturunu, sadece dini ahkam bakımından değil, halifenin dünyevi faaliyetlerini de kapsayacak şekilde yorumlamıştır. Anlaşıldığı üzere Mukaffa, sultana muhalefet hakkını tanımamıştır ve bu nedenle, Sasani mutlak egemenliğinin İslam dünyasına taşıyıcısı olarak yorumlanmıştır.⁴⁵⁹ Mukaffa’dan uzun yıllar sonra Maverdi de temel dini kaidelere isyan dışında, devletin faaliyetlere muhalefeti uygun görmediğini belirtmiş olsa da, bize göre Mukaffa’nın özgünlüğü, dünyevi organizasyonu da itaat bağlamında “*ruhanileştirmesidir.*”

Meseleyi başka türlü bakacak olursak, halifenin dinen belirlenmiş sınırlarını aşması ve kamusal maslahatları sağlayamaması, bir meşruiyet sorununu gündeme getirir. Bağdadi, Şehristani, İbn Hazm, Maverdi Kadı Abdülcebbar gibi düşünürler, halifenin fasıklık alametleri göstermesi, dini kanunlara aykırı davranması gibi durumlarda azledilmesi gerektiğini ve “*meşru isyan*” hakkının ortaya çıktığını belirtmişlerdir: “*Allah’a isyanda, mahluka itaat yoktur.*”⁴⁶⁰ Dahası Allah’a isyan eden

⁴⁵⁸ Cabiri, **a.g.e.**, s. 444.

⁴⁵⁹ Black, **a.g.e.**, s. 49-50.

⁴⁶⁰ Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 315. Rayyis, **a.g.e.**, s. 439. Maverdi vezire, eğer sultan, Allah’ın sınırlarını çiğnemek isterse, Allah’ı tercih etmesi gerektiğini nasihat eder. Maverdi, **Edebül Vezir**, s. 119. Maverdi, Ardeşir b. Babek’ten nakletmektedir: “*Eğer devlet başkanı adaletten yüz çevirirse, halk da ona itaatten yüz çevirir.*” Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 48.

bir halifeye meşru isyan, vacip olarak görülmüştür.⁴⁶¹ Örneğin, İslam tarihinde hariciler olarak bilinen ekol, halifenin olası bir dini hükümlere aykırı davranması durumunda, azlinin ve katlinin vacip olduğunu savunmuştu.⁴⁶² Yine Emevi halifesi III. Yezid'in, *"size burada vereceğim sözü tutarsam bana itaat etmek ve beni desteklemek zorundasınız, ama tutmaz isem beni görevden alabilirsiniz. Allah'ın emirlerine uymayan birine itaat edilmemelidir ve onu öldürmek caizdir"* dediği aktarılmıştır.⁴⁶³

Literatürde halifenin azli hukuken yasallaştırılmış olsa da, bunun nasıl gerçekleştirileceği ile ilgili bir prosedür geliştirilememiştir.⁴⁶⁴ *"Sultan zulmederse, onu engelleyebilecek kimse yoktur."*⁴⁶⁵ Dolayısıyla halifeye muhalefet, İslam düşünürleri için, pratik sonuçları itibari ile toplumsal kargaşa ve fitneden başka bir şeye neden olmamaktaydı. Başka bir açıdan da, halifenin geleneksel bir siyasi sistemdeki gibi, asıl gücünü aldığı hanedanlık ve asabiyesinin karşısına çıkacak bir aristokrasi ve ulemanın olmadığını önceki bölümlerde belirtmiştik. Teorik olarak da halifenin gerçekte güç unsuruyla makama gelmesine, literatürde güçlü bir itiraz olmamıştı. Bunun istisnası ise, halifenin azlinin daha kolay olması için, El- Ka'bi'nin ve Mutezile ekolünden olduğu düşünülen Dırrar İbn Amr'ın, halife adayının Kureyş kavminden olması yerine, güçsüz kavimlerden olmasının daha doğru olacağını iddia etmeleridir.⁴⁶⁶ Elbette bu düşünce siyasi bir karşılık bulamamıştır.

⁴⁶¹ İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 406. Gecekuşu, **a.g.e.**, s. 60. Aydın, **a.g.e.**, s. 142. Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 17-18.

⁴⁶² Şehristani, **a.g.e.**, s. 123. Şehristani ayrıca, hariciler ile bağy kavramını aynı anlamda değerlendirmektedir: *"Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen haklı imama itaatsizlik eden kişiye harici denir, ister dört halife ister tabiin zamanında olsun."* **A.e.**, s. 119.

⁴⁶³ Black **a.g.e.**, s. 45. Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 188.

⁴⁶⁴ Azil konusu için bakınız Fahrettin Atar, "Azil", **DİA**, İstanbul, TDV, C. 4, 1991, s. 326-327. Cüveyni, seçim heyetinin azil yetkisinin olmadığını savunmuştur. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 121. Halifenin dahi tayin ettiği veliahd azledemeyeceği hususunda literatürde bir tartışma vardır. Maverdi ve Ferra, tayin edenin veliahd değiştirebileceğini söylemişlerdir. Maverdi, **El-Ahkamü's Sultaniye**, s. 50-51. Maverdi, halife niteliklerini kaybederse, seçim heyetinin azil yetkisini kullanabileceğini ima etmiştir. Maverdi, **el-Ahkamü's Sultaniye**, s. 42. Ferra ise, azil konusunun, halifenin esaret altına alındığında söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Geçit, **el Ferra'nın Ahkamu's Sultanniye Modeli**, s. 60-62.

⁴⁶⁵ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 335. Maverdi, **Yönetimin Esasları**, s. 88-90. Köse, **Siyaset**, s. 295.

⁴⁶⁶ Hatipoğlu, **a.g.e.**, s. 171. Şehristani, **a.g.e.**, s. 94. Bağdadi, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 312. İbn Hazm, **el-Fasl III**, s. 158.

Hilafet müessesinin ve yönetsel pratiklerin içtihadî unsurlar olarak değeriendirilmesi ve halifenin öldürülmesi dışında azil konusunda pratik bir çözüm üretilememesi nedeniyle, bazı düşünürlerin fitne ve kargaşa doğurabilecek isyan hareketi yerine, sabır ve nasihat seçeneğine yöneldiği görülmektedir. Örneğin Eş'ari şöyle der: *"Müslümanların önderlerinin salâhiyetlerine dua ederiz, onların imametini kabul etmekle birlikte, sultanlar istikametten ayrıldıklarında onlara ayaklanma başlatanların yanlışlık içerisinde olduklarını düşünürüz. Bu nedenle sultanlara karşı silahlı mücadeleye girmeyi, karışıklık çıktığında (fitne) savaşmayı uygun bulmayız."*⁴⁶⁷ Ayrıca, halife zalim olsa dahi ona itaat edilmesi gerektiği yönündeki doktrinler de literatürde yer alıyordu. Bu görüş Ahmed b. Hanbel, Ebu Yusuf gibi isimler tarafından meşrulaştırılmıştı.⁴⁶⁸ Dikkat çekici ilk örnek, Ebu Yusuf tarafından aktarılan hadiste, isyanın İslâm'dan olmadığını beyan etmekteydi.⁴⁶⁹ Eş'ari, adaletini kaybetmiş zalim bir sultan bile olsa düşmanlara karşı cihada katılım gösterilmesi ve sultana vergileri ödemenin gerekliliğini savunmuştur.⁴⁷⁰ Ahmed b. Hanbel de halifenin zalim ve dindar olmayan birisi olsa, hatta yönetimi zorla ele geçirmiş bile olsa, itaatın sürdürülmesi gerektiğini vaaz etmiştir.⁴⁷¹ Ahmed b. Hanbel'in takipçisi Ebu Ferra da benzer argümanları hocasına isnatla savunmuş, halife fasık olsa dahi, azlinin gerekmediğini söylemiştir.⁴⁷² Hanbelî hukukçu İbn Batta da, 10.yy'da, *"isyana kalkışma, isyandan uzak tut kendini. Adaletli olmasa bile imamlara karşı silahlı bir başkaldırıya kalkışma"* diyerek benzer argümanı sürdürmüştür.⁴⁷³ Cüveynî ise, halifenin fasıklığının süreklilik arz etmesi durumunda azil konusunun gündeme geleceğini belirtmiştir. Cüveynî zalim hükümdara itaat edilmesi gerektiğini beyan etmemiş olsa da, halifenin ismet sıfatına sahip olmadığını, günah ve hatasının normal olduğunu savunmuş, bu konuların içtihadî meseleler olduğunu tekrarlamış, toplumsal

⁴⁶⁷ Eş'ari, **a.g.e.**, s. 30.

⁴⁶⁸ Black, **a.g.e.**, s. 132. Zulme sabretmek gerekir, insana düşen Allah'a dua etmektir. Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 84.

⁴⁶⁹ Ebu Yusuf, **a.g.e.**, s. 83.

⁴⁷⁰ Eş'ari, **a.g.e.**, s. 153.

⁴⁷¹ Black, **a.g.e.**, s. 70. *"Şarap içtiği ve sahtekar olduğu bilinen bir emirse, onun yanında savaşa gidilir. Çünkü bu, kendisini ilgilendirir."* Ahmed b. Hanbel'den aktaran, Cabiri, **a.g.e.**, s. 459.

⁴⁷² Geçit, **el Ferra'nın Ahkamü's Sultaniyye Modeli**, s. 60. Donald P. Little, *el Ahkamü's Sultaniyye'ye Yeni Bir Bakış*, Çev. Ahmet Turan Yüksel, **İstem**, No. 3, 2004, 191-202, s. 201.

⁴⁷³ Lewis, **İslâm'ın Siyasal Söylemi**, s. 149.

maslahatları göz önünde bulundurarak, halifenin fasıklık nedeniyle azledilmesini doğru ve uygulanabilir bulmamıştır.⁴⁷⁴ Cüveyni halifenin azledilebilmesi için esas gerekli olan şeyin icma değil, güç olduğunu söyleyebilecek kadar gerçekçi bir tutum takınmıştır. Böylece Cüveyni de İbn Hanbel gibi, haksız yolla ele geçirilen iktidar sahibine, maslahatları yerine getirmesi ve İslam hukukuna uyması durumunda itaati tavsiye etmiştir.⁴⁷⁵ Bu bağlamda son olarak Gazali'nin siyasetnamesindeki görüşlerine değinmek istiyoruz: “*Başkan kafir de olsa, halkına zulüm yapmadıkça idareciliği bakidir.*”⁴⁷⁶ Gazali ayrıca aynı eserinde şu sözü nakletmektedir:

“Bir toplumun sultansız bir yıl kalarak, birbirlerini mahvetmelerinden, başkanın altmış yıl halkına zulüm ve işkence yapması daha tercih edilecek bir husustur. Sultanın olmamasını Müslüman kimse istemez. Bunu isteyenler cahil ve bozguncu kimselerdir. Halk gece ve gündüz yönetici mevkide bulunan başkanın salahına dua etmelidir. Halkın ve ülkenin kurtuluşu, başkanın sağlam olmasına bağlıdır. Ülkenin ve halkın bozulması sultanın hatalı tutumundan ileri gelmektedir.”⁴⁷⁷

Son olarak Gazali'nin şu pasajına bakalım:

“Başkanın işlerinde doğru bir yolda bulunması, Allah tarafından kullarına sunulmuş bir rahmettir. Böyle nimetten dolayı Allah'a şükretmek lazımdır. Şayet durum böyle olmaz, devlet başkanı icraatında dürüst davranmaz ve halkın hoşlanmadığı şeyleri meydana getirirse o zaman halk bu kusurları kendilerinden bilmeli günahlarından dönmeli ve tövbe etmelidir.”⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Cüveyni, *Kitabü'l-İrşad*, s. 346. Cüveyni, *el-Giyasi*, s. 98-130.

⁴⁷⁵ Cüveyni, *el-Giyasi*, s. 105. Hamilton Gibb, iktidarın zorla ele geçirilmesi hususunun, ilk kez Maverdi tarafından, İstila Emirliği kavramsallaştırılması ile meşrulaştırıldığını ve bunun hukuku yok sayan bir tutum olduğunu savunmuştur. Gibb, hukukun, zaruretlere ve maslahatlardan daha önemli bir şey olduğunu söyler. Gibb, *a.g.e.*, s. 180. Eğer halifenin seçilmesi konusunda dini bir nas olsa idi, Gibb şüphesiz haklı olurdu. Literatürden anlaşılmaktadır ki, siyaset konularının bir çok meselesi, Müslümanlar tarafından içtihadî olarak görülmüş, dolayısıyla var olan pratikle uzlaşmak bir problem teşkil etmemiştir. Nitekim İslam hukuku da, Mukaffa'nın idealinin aksine, sabit ve standart değil, değişkendir. Düşünürler için esas olan, dini hükümlerin uygulanmasıdır, bunun dışındaki siyasal önermeler, maslahatlar ölçüsünde değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁶ Gazali, *Nasihatü'l-Mülük*, s. 80. Siyasetname literatüründe de bu bağlamda ifadeler görmekteyiz. Maverdi, *Yönetimin Esasları*, s. 49. Örneğin İkinci halife Hz. Ömer'in şu söz aktarılmıştır: “*Lider adaletli ise o zaman sevap kazanır ve sana şükretmek düşer. Yok, lider zalim olursa, o günah kazanır, sana sabretmek düşer.*” İbn Abdürabbih, *a.g.e.*, s. 19. Sultan hakkında Habib ibn Evs'den şu şiir aktarılmıştır: “*Bir seldir o, dikkat et karşılaştığımızda, itaat et ona, sakın karşı çıkma, çıkmadın mı karşısına o da akıp gider yoluna.*” *A.e.*, s. 93. Turtuşî'ye göre zalim sultana sabretmekten başka bir seçenek yoktur. Turtuşî, *a.g.e.*, s. 335-338. “*Melik inkar ve küfürle ayakta kalabilirse de zulümle ayakta kalamaz.*” Nizamülmülk, *a.g.e.*, s. 32. Sealibi, *a.g.e.*, s. 52.

⁴⁷⁷ Gazali, *Nasihatü'l-Mülük*, s. 90.

⁴⁷⁸ *A.e.*, s. 91.

Örneklerini sunmuş olduğumuz zalim ve kafir bir hükümdara dahi itaat edilmesi yönündeki tavrın en önemli sebebi, kamusal maslahatların sağlanması ve belki de Fatımi Devleti'nin, Batıni hareketin ve Haçlı seferlerinin olası hücumlarına karşı, devletin bir iç kriz yaşamasının önüne geçmektir.⁴⁷⁹ Bu pasajlarda bize göre, Gibb'in Maverdi'ye yönelttiği hukuku askıya almak eleştirisinin, asıl muhatabının Gazali'nin olabileceğidir. Gazali'nin dışındaki düşünürler, zalim ve günahkar ifadelerini Müslüman bir halife için kullanmışlardır. Kafir bir sultanın/devletin varlığının Gazali tarafından kabul edilmesi, İslam hukukunun kati kuralları açısından kesinlikle sorgulanmalıdır.

Din ve devletin ikiz kardeş olduğu yönündeki Sasani atasözünün, aslında devleti de, din gibi doğal ve mutlak bir olgu olarak kabul ettiğini söylemiş idik. Turtuşu bizim bu görüşümüzü doğrulamanın da ötesine geçerek, dinin ancak devlet ile ayakta kalacağını itiraf eder ve şartsız bir itaat tavsiyesinde bulunur. Dahası şehirlerin var olmasının ve insanların helak olmamasının nedeninin çobanlar, yani devlet olduğunu tekrardan vurgular. Dikkat edilirse “*din asıldır*” argümanı, yukarıda aktardığımız pasajlarla birlikte düşünüldüğünde, yerini “*devlet asıldır*” argümanına bırakmaktadır.⁴⁸⁰ Aktardığımız pasajlarda anlaşılan şey dinin temel, sultanın bekçi olduğu argümanı değildir. Yahut insanların arasındaki kargaşanın önlenmesi için var olan bir sultan tasavvuru da değildir. Bizim anladığımız kadarıyla bu pasajlar, devletin geleneksel bir imparatorluğa dönüştüğünün teorik ifadesidir. Aslında Mukaffa'nın yıllar önce söylemiş olduğu, halifenin Allah'a isyanında kula itaat düşmez düsturunun, sultanı diğer insanlarla eşitlediği için yanlış ve şeytani olduğu ifadesinin, yıllar sonra literatürde kabul görmesidir.⁴⁸¹ Bu pasajlar insan devlet ilişkisini, insan Tanrı ilişkisine dönüştürmüş olmakla birlikte, ilişkinin niteliğini de, insanı tamamen pasivize edecek şekilde yeniden ele almaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan durum, Rai ve reaya kavramları ile ifade edilebilecek bir toplum tipidir. Ve tüm bu argümanlar,

⁴⁷⁹ Örneğin Cüveyni, halifenin kendisinin dahi, eğer maslahatlar söz konusu ise, görevi bırakamayacağını savunmuştur. Cüveyni, **el-Giyasi**, s. 111-112. Avni İlhan, “Batıniyye”, **DİA**, İstanbul, TDV, C. 5, 1992, s. 190-194. Melikşah'ın ölmesiyle Selçuklu devleti için yıkılış süreci başlamıştır. Bu yıldan sonra Gazali'nin ölümüne değin geçen süre içerisinde, Selçuklu devleti sürekli olarak taht kavgalarıyla boğuşmuştur. Özdemir, **a.g.e.**, s. 330-344.

⁴⁸⁰ Turtuşu, **a.g.e.**, s. 174-175.

⁴⁸¹ Mukaffa, **a.g.e.**, s. 104. Cabiri, **a.g.e.**, s. 446.

kötünün iyisi mantığından kaynaklanmış, İslam hukuku açısından gayri meşru bir durum olarak görülmemiştir.⁴⁸²

Gazali bu ifadelerinin aksine, *İhya* eserinde ise çok farklı bir tutum takınır.⁴⁸³ Zalim sultandan uzak durulması gerektiğini öylesine vurgular ki, sultan ile yapılan ticaret, kadılık ve askerlik gibi görevlerin haram olduğunu savunur.⁴⁸⁴ Dahası sultanın inşa ettiği köprüyü dahi kullanmanın doğru olmadığını söyler. Özellikle alimleri uyaran Gazali, sultan ile ilişki kuran alimleri çok sert sözlerle uyarır: “*Allah nezdinde herhangi bir amilin ziyaretine giden bir alimden daha buğzedilmiş bir nesne yoktur.*” Gazali’nin son dönemlerinde yazdığı bu eserinden anlamaktayız ki, zalim sultan ile nasihat etmek için dahi olsa ilişki kurulmamalı ve herhangi bir mücadeleye girilmemelidir. Gazali’nin siyaseten pasif bir yol tutmuş olduğunu bize düşündürmektedir.⁴⁸⁵

Sonuç olarak, Abbasi toplumunda Allah’a isyanda kula itaat olmaz hukuki kaidesi, halifeyi kısıtlayabilecek yegane teorik argümandır. İtaat ve muhalefet konusu, bağı olmanın hukuksal karşılığını ve dinen hükmünü belirlemesi nedeniyle, ulemanın siyasallaşmasının belirgin olarak gözlemlendiği noktalarından birisidir. Literatürün bir

⁴⁸² Hanefi alimlerden Bekr el-Cassas (ö. 980) ise bu konuda şu eleştirileri yapmaktadır: “*Ümmetin selef ve halefe mensup alim ve fukahasıdan hiçbiri bunun (Allah’a isyan eden yöneticiye karşı savaşmanın, muhalefetin) vacip olduğunu reddetmemiştir, yalnızca ayaktakımı ve hadis ehlinin cahilleri reddetmiştir. Çünkü onlar isyankar grupla savaşmaya ve iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı kabul etmezler, silah taşımaya ve isyankar grupla savaşmaya ihtiyaç duyulduğunda iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı fitne diye adlandırırlar. Oysa bu konudaki Yüce Allah’ın isyankâr grupla Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşın buyruğunu ve bu ayettekilerin kılıçla ve başkalarıyla savaşmanın vacip oluşunu içerdiğini biliyorlar. Buna rağmen, sultanın zulmünün ve haksızlığın düzeltilmeyeceğini ve Allah’ın haram kıldığı canın katledilmeyeceği, sultan dışındakilerin kötülüklerinin dille ve silah olmaksızın elle düzeltileceğini ileri sürüyorlar. Böylece ümmete, onlara muhalif düşmanlarından daha zararlı oluyorlar. Çünkü onlar, isyankâr gruba karşı savaşmaktan ve sultanın zulüm ve haksızlığına karşı çıkmaktan insanları alıkoyarlar, bunun sonucunda zulüm yaygınlaşır ve ülke harap olur... Bütün bunların sebebi, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma görevini yapmayışlar ve zalim sultana karşı çıkmayışlardır.*” Nevin A. Mustafa, **a.g.e.**, s. 122.

⁴⁸³ Şunu belirtmek isteriz ki, Gazali’nin fıkıh eserleri ile siyasetnamesi arasında çelişkili ifadeler bulur. Örneğin *Batniliğin İç Yüzü* adlı eserinde, efdal birisinin bulunması ve halkın gücünün sağlanmasıyla halifenin değiştirilebileceğini söyler. Gazali, **Batniliğin İçyüzü**, s. 122. Yine *İhya*’da, fitne ve azil için yeterli gücü elde edemez isek, hükümdarın zulmüne katlanırsız demiştir. Gazali, **İhya-i Ulum-id-Din I**, Çev. Ali Arslan, İstanbul, Yaylacık Matbaası, 1971, s. 531.

⁴⁸⁴ Sultandan uzak durulması yönünde Mukaffa, Maverdi ve Turtuşî’de tavsiyelerde bulunmuştur. Turtuşî, **a.g.e.**, s. 347-350. **Kelile ve Dimne**, s. 59. “*Üç şeye güven olmaz: sultan, deniz ve zaman.*” Maverdi, **Edebü’l-Vezir** s. 85. “*Sultana eşlik eden, hep korkuyla baş başadır.*” Mukaffa, **a.g.e.**, s. 131.

⁴⁸⁵ Benzer bir pasivizm örneği Turtuşî’de görülür. Yöneticinin ahirette tebaasından sorumlu olduğunu ama tebaanın yöneticisinden sorumlu olmadığını iddia eder. Turtuşî, **a.g.e.**, s. 130

bölümü, halifeye itaatin, dini ilkelerin ve toplumsal maslahatların sağlanması koşuluyla caiz ve vacip olacağını savunmuştu.⁴⁸⁶ Aksi durumda ise, pratik olarak bir çözüm üretilmemiştir. Böyle bir vasatta, literatürün gündemi halifenin iktidardan nasıl uzaklaştırılabileceği değildi. Düşünürler toplumsal buhrana neden olacak en ufak şeyden dahi kaçınarak, halifeye Sasani geleneğindeki gibi nasihat etmenin uygun olduğunu düşündüler. Ama zaman içerisinde, özellikle sultanlar çağında, hükümdarın kendi haline bırakılması ve hatta Gazali ve Turtuşi’de gördüğümüz gibi, alimlerin kendi içine kapanması gibi bir pratik hal ortaya çıktı. Bize göre bu yeni bir sürecin başlangıcıdır. Tarihin bu aşamasından sonra İslam toplumunda kilise vari bir ulema topluluğunun ortaya çıkıp çıkmadığını ve ulemanın etkisinden uzak kalmış bir hükümdarın, yeni egemenlik sınırları ve otoritesi araştırılmalıdır.

⁴⁸⁶ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 158.

SONUÇ: DEĞERLENDİRME

İslam dini Kureyş şehir devletinde doğmuş, daha sonra Emevi ve Abbasi Devletleri ile imparatorluk çağına girmiştir. Kureyş, herhangi bir imparatorluğa bağlı olmayan, tüccarlar tarafından bir şehir oligarşisi ile yönetilmekteydi. Bu bağlamda, Arap siyasal kültüründe, siyasal egemenlik verasetle aktarılan bir olgu değildi. Meclisteki daha yaşlının teamül olarak kendiliğinden seçildiği bir sistem mevcuttu. Egemenliğin temsilcisi olarak seçilen lider, imparatorun mutlak otoritesinin aksine, daha çok bir arabulucu ve barışı sağlayıcı gibi misyona sahipti. İslam'dan sonra ise, Hz. Muhammed hem siyasi hem dini yetkiyi elinde bulundurmuş, Hristiyanlığın kimi örneklerinin aksine, İslam'da din ile iktidar arasında kategorik bir ayrım ortaya çıkmamıştır. Nitekim dört halife döneminde bu sistem geçerliliğini korumuştur.⁴⁸⁷

İbn Haldun İslam tarihinin bu ilk dönemini, mülk arzusu güdülmeyen hilafet, Emevi dönemini mülk ile hilafet arasında gidip gelen bir süreç ve Abbasi halifesi Harun Reşit'ten sonraki süreci ise hilafetten ayrılmış bir mülk dönemi olarak okumaktadır. Bu bağlamda Haldun, halife Reşit'ten sonra, katı bir hükümdarlık ve saltanat sisteminin ortaya çıktığını savunmuştur. Haldun'a göre yerel hanedanların güçlenmesi ile de mülk, sultanların eline geçmiş, halife siyaseten egemenliğini yitirmiştir.⁴⁸⁸ Bizim de tez içerisinde takip etmiş olduğumuz bu siyasal tarih içerisinde ortaya çıkan literatür; ilkeler (İslam hukuku, şeriat, nas, icma) ve gerçekler (konjonktür) arasındaki bir mücadelenin ürünü olarak gözükmektedir.⁴⁸⁹ Maverdi her ne kadar, bağlamsal faktörlere göre hukuk ilkelerinin değiştirilmesini ve geleneğe aykırı davranmayı doğru görmemiş olsa da, Cüveyni *Kat'ıyyat ve Zanniyat* ayrımı ile bu sorunu aşmaya çalışmıştır. Oysaki Maverdi hukuken bu manevraların, ahlaki ve faziletli olanı değil, güçlünün değerlerini işaret edeceğini belirtmiştir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Laoust, **a.g.e.**, s. 225. Hüseyin Alan, **Siyerin Gölgesinde I: Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2012.

⁴⁸⁸ İbn Haldun, **Mukaddime I**, s. 446-447.

⁴⁸⁹ Hayrettin Yücesoy, Yücesoy, Hayrettin: "İslam'ın İlk Dönemlerinde Siyasi-Kelam Okullarının Gelişimi", **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, Ed. Mehmet Bekaroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, s. 21.

⁴⁹⁰ Maverdi, **Siyaset Sanatı**, s. 142.

Erken literatür, devleti/halifeyi İslami yasaların uygulanması ve korunması için bir araç olarak tasavvur etmişti. Bununla birlikte, halifenin ilahi olan ile ilişkisini belirten, “*ruhani otoritesine*” atıfta bulunan kimi söylemlerde mevcut olmuştur:

“Allah Teala, rahmet ve ihsanı ile, millet idaresini ellerine alan kimseleri, yeryüzünün halifeleri kıldı. Onlara idare ettikleri kimseleri aydınlatacak, aralarında vuku bulacak hâdisatı adaletle karar bağlayacak, hak ve hukuktan şüpheye düşülen hususları beyan edecek bir nur vermiştir. İdarecilerin yolunu aydınlatacak nur; ancak hadleri tatbik etmek, araştırmaya ve açık delillere dayanmak suretiyle hakkı sahibine vermektir.”⁴⁹¹

Ebu Yusuf’un ifadeleri devletin/halifenin araçsallığını, “*ruhani otorite*” ile birleştirilmiş bir örneği sunar. Dikkat edilirse bu ifadelerde ruhanilik, yalnızca bir söylem biçimi olarak gözükmektedir. Fıkıhçı olmasının da etkisiyle, Ebu Yusuf halifenin esas işlevinin şeriatı uygulamak olduğunu belirtmiştir. Başka bir fıkıhçı Maverdi’de, Ebu Yusuf gibi, bir söylem biçimi olarak ruhani ifadeye başvurmuş olsa da, asıl maksadı, halifenin hukuki sınırını çizmektir: “*Devlet başkanı, Allah’ın yeryüzündeki vekilidir. Bu yüzden asilin (Allah’ın) emirlerine muhalefet eden vekilin işleri düzelmez.*”⁴⁹² Dolayısıyla kimi fıkıhçıların, *ruhani* nitelikleri kullanarak, esasen İslami yasaları hatırlatmak gayesinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu bağlam, tezin içerisinde farklı örnekleri vurgulamış ve Abbasi Devleti döneminde, *iktidarın doğrudan Tanrı’dan alındığı* gibi bir *ruhani* söylemin yaygın olmadığını belirtmiştik.

Haldun’un da işaret etmiş olduğu gibi, onuncu yüzyıldan sonra gerçekte mülkün (devletin) başlı başına bir olgu haline geldiği ve Marx’ın ifadesiyle, hakim sınıfın toplumdan kesin çizgilerle ayrıldığı bir süreç yaşanmaktaydı. Bir bakıma İslam hukuku, Halife Me’mun’un söylemiş olduğu ifadeler ile yüzleşmek zorunda kalıyordu: “*Biz hükümdarlar zümresinde müthiş bir haset, sahiplenme ve zorbalık eğilimi vardır.*”⁴⁹³ Bu var olan durumda fakih ve düşünürler için, Sasani geleneğinden öğrendikleri nasihat literatürünü oluşturmaktan başka bir seçenek kalmamış gibiydi.⁴⁹⁴ Bununla birlikte, belki de Haçlı seferlerinin, Batıni hareketin ve Fatımi Devleti’nin

⁴⁹¹ Ebu Yusuf, *Kitabu’l-Haraç*, s. 31.

⁴⁹² Maverdi, *Yönetimin Esasları*, s. 14.

⁴⁹³ Sealibi, *a.g.e.*, s. 52.

⁴⁹⁴ Black, *a.g.e.*, s. 163.

tehditleri, düşünürleri bir isyan ahlakından uzak tutmuş, kamusal menfaatler ön planda tutularak, hükümdara nasihat yolu tercih edilmiştir. Dolayısıyla muhalefetin ve hükümdarın mutlak egemenliğinden korunmanın tek yolu, siyasetname eserleri olmuştur.⁴⁹⁵ Nitekim siyasetname literatürü de siyasal açıdan itaatkar bir pozisyonu müdafaa etmiş, Mukaffa'nın yüzyıllar önce ifade ettiği hükümdarlık ve toplum tipi meydana gelmiştir: *"Kendi haddini bilip de, haddinden dışarıya çıkmayanlara Allah rahmet eder. Senin ve benim ne haddimizdir ki, padişahın halini inceleyelim?...Sultanımızın esrarını bilip öğrenmek, üstümüze vazife değildir."*⁴⁹⁶

Literatürün siyasal öğretisi bu süreçte güç odaklı, başka bir deyişle "sultancı" bir öğretiye dönüşmüş ve var olanı değiştirmek yerine onu kabullenmeyi tercih etmiştir.⁴⁹⁷ Daha da önemlisi, sonradan ortaya çıkan sultanların varlığı, dini ve dünyevi güçler arasındaki bir ayrılığa da işaret etmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim Abbasi halifesi Nasır'a karşı, askeri güç sahibi kesimlerin yaptığı şikayet dikkat çekicidir:

"Halife eğer imam ise, onun sürekli iş edinmesi gereken şey dua etmektir, çünkü duahanlık imanın temelidir ve işlerin en iyisidir. Halifenin öncelikli oluşu bundandır ve onun halka bu açıdan bir örnek teşkil etmesi Halifelik için yeterli sayılmalıdır. Gerçek hükümdarlık budur; Halifenin devlet işlerine karışması anlamsızdır; devlet işleri sultanlara bırakılmalıdır."⁴⁹⁸

Bu ifadeler mektubunu aktardığımız Papa'nın ifadeleriyle benzerdir. İslam dini altı yüz sene sonra, Hristiyanlığın yaşadığı gibi bir din ve dünyevi otoritenin ayrıldığı sürece evriliyor gibidir. Benzer şekilde Gazali'nin söylediği şu sözler de, İslam siyasal anlayışının dönüşümünü göstermektedir:

"Bizim görüşümüz, hilafet, Abbasilerindir. Velayet ise, her tarafta halifeye bağlı olan sultanların nüfusundadır... Şimdi velayet ancak nüfuza, şevket ve azamete bağlıdır. Şevket ve nüfuz sahipleri kime biat ederse, o, halifedir. Hutbesinde, parasında halifeyi tanıyıp ona itaat eden şevket ve nüfuz sahibi kimseler de hükmü nafiz sultanlardır."⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ A.e., 53.

⁴⁹⁶ Bu olay şöyle yorumlanır, kendi vazifesi dışındaki işlere burunlarını sokanlar üstüne vazife olmayan işe, burmu sokarak sonunda acı bir belaya giriftar olmuş maymuna benzerler. **Kelile ve Dimne**, s. 53.

⁴⁹⁷ Cabiri, **a.g.e.**, s. 461

⁴⁹⁸ Lewis, **İslam'ın Siyasal Söylemi**, s. 70.

⁴⁹⁹ Gazzali, **İhyâu Ulumi'd-Din II**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002, s. 347.

Velayet (iktidar) ile halifelik arasında ayırım yapılması ve dünyevi otoritenin dini otoriteye üstün olduğunun belirtilmesi, İslam siyasal geleneğinin imparatorluk tecrübesine ve “*seküler*” bir siyasal geleneğin başlangıcına işaret ediyor olabilir.⁵⁰⁰ Bu anlamda bize göre, İslam tarihinde yaşanan bu süreçlerde literatür içerisinde ortaya çıkan ifadelerin, özellikle hükümdarın kafir bile olsa zulümle ayakta kalamayacağını savunun sözlerin, İslam dininin nasları ve ulemanın hukuk anlayışı bakımından sorgulanması gerekmektedir.

Ulemanın konumu ile ilgili yapılan yorumların aşırılığını tez içerisinde ifade etmeye çalıştık. Örneğin Black, İmam Şafi’nin Kuran’daki “*Ulu’l-Emr*” kavramını, askeri güç sahipleri değil, ilim ehli olanlar şeklinde yorumladığını aktarır. Black’e göre, ulema ile sultanın otoritelerin ayırımının başlangıcı böylece başlamış olmaktadır.⁵⁰¹ Biz ise sadece Şafi’nin yaşadığı dokuzuncu yüzyılda değil, tezimizin sınırı olan on ikinci yüzyılın başına kadar, literatür ve tarihsel olarak böyle bir vakıaya rastlamadık. Bize göre dini ve dünyevi bir otoritenin ayırımından bahsedecek isek, bu ancak Gazali’den sonraki dönem için mümkün olabilir. Burada ise dinin temsilcisinin ulema değil, halife olduğu bir durum ile karşılaşmaktayız. Yani, Abbasi Devleti dönemi içerisinde ulemanın bağımsız bir varlığına sahip olduğunu söylemek ve halife ile otorite ve iktidar mücadelesi verdiğini iddia edebilmek için, bize göre yeterli delil bulunmamaktadır.⁵⁰² Ulema, coğrafyanın çeşitli yerlerinde halkın içerisinde çıkmış, çoğu zaman dağınık ders halkaları şeklinde örgütlenen, şeriata bağlı ve ilim yönüyle de üstün oldukları için şeriati yorumlama hakkını elde etmiş, halkın gözünde muteber insan topluluğudur. Haldun’un ifade etmiş olduğu gibi, “*akli siyasete*” sahip geleneksel bir imparatorluktan Müslüman devletleri ayıran unsur, halifenin şariatla sınırlandırılmış olmasıdır. Ulemanın önemi, bir uzmanlık alanı olarak şariatla ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim literatürde içerisinde halife, ulemanın da dinen tabi olduğu ve yorumlarını dikkate aldığı bir olgu olarak açıklanmıştır.

⁵⁰⁰ Patricia Crone ve Wael. B. Hallaq bu değerlendirmeyi Cüveyni’nin siyasal görüşleri üzerine ortaya koymuşlardır. Kavak, **a.g.e.**, s. 33-34. Bize göre bu değerlendirmenin asıl muhatabı Gazali’dir.

⁵⁰¹ Black, **a.g.e.**, s. 71.

⁵⁰² Noah Feldman, **İslam Devleti**, Çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2013, s. 81.

Bize göre anlaşılmıştır ki, fıkıh ve siyasetname literatürü tutarlı bir *Siyaset Teorisi* ortaya koymamıştır. Biz tezin ilgili bölümlerinde, literatürdeki insan, toplum ve devlete dair olan düşünceleri ortaya koymaya çalıştık. Lakin bu olgular, özellikle İslam hukukçuları için içtihadı bağli mevzular olduğundan dolayı, dini kesin sınırların korunması şartıyla, var olan durumla uzlaşmakta ve yeni durum için *yeni yorum* yapılmasında bir mahzur görülmemiştir. Örneğin, Maverdi ve Gazali tarafından, Büveyhoğullarının ve Selçuklu sultanlarının “*iktidar gaspı*” hukuken meşrulaştırılmış görünmektedir. Maverdi zaten bu durumu “*hacir hali*” olarak kavramsallaştırmış, halifenin yetkilerini bir başka yöneticiye bırakmasının hukuken bir ihlal olmadığını belirtmiştir.⁵⁰³ Başka bir örnek ise, meşruiyetini zulmü engellemekten alan devletin/halifenin, kendisi bizatihi zulüm etmeye başladığında, literatürde ciddi bir itiraz oluşmamıştır. Bunun yerine, devletin zalim dahi olsa itaat edilmesi gerektiği veya devletin zulüm ederek ayakta kalamayacağı argümanları, literatürde sıkça kullanılır olmuştur. Bu bağlamda anlaşılmaktadır ki, literatürün esas gayesi siyasete dair bir teori ortaya koymak değil, tüm içtihatların değiştirilmesi söz konusu dahi olsa da, şeriatın ve maslahatların korunmasıdır.⁵⁰⁴ Kureyşlilik vasfını saymaz isek, ulema için Abbasi hanedanlığının halifesine itaat etmekle, Selçuklu sultanına itaat etmek arasında, dinin nasları bakımından bir problem görülmemiştir. Dolayısıyla ulema ve düşünürler, dinin kesin emirlerine aykırı olmaması kaydıyla, var olan siyasal uygulamalar ile uzlaşmaktan çekinmemiştir.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Maverdi, yetkiyi devralan şahsın dini kurallara uyması ve adaleti gerçekleştirmesi şartını eklemiştir. Maverdi, *El-Ahkamü's Sultaniye*, s. 60.

⁵⁰⁴ Feldman, *a.g.e.*, s. 85.

⁵⁰⁵ Örneğin asilerin ele geçirdiği yerlerde, kadı ve vali tayin etmelerinin meşru olduğu, önemli olanın Müslüman halkın işlerinin yürütülmesi olduğu vurgulanmıştır. Halife olmadığında ise, vezirlerin kararı bağlayıcı görülmüştür. Cüveyni, *el-Giyasi*, s. 240

KAYNAKÇA

Abdulkahir Bağdadi	Ehl-i Sünnet Akaidi , Çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
Abdulkahir Bağdadi	Mezhepler Arasındaki Farklar , Çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, Kalem Yayınevi, 1979.
Abdurrazzık, Ali	İslam'da İktidarın Temelleri , Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1995.
Abdülhamid el-Katib	Doğunun Hükümdarı , Çev. Güldane Gündüzöz, Soner Gündüzöz, İstanbul, Antik Dünya Klasikleri, 2017.
Açıkgenç, Alparslan	Bilgi Felsefesi , İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
Açıkgenç, Alpaslan	İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim , İstanbul, İsam Yayınları, 2008.
Ağaoğulları, Mehmet Ali (Editör)	Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler , İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
Ahmet, Mümtaz (Editör)	İslam Siyaset Teorisi ve Sorunlar , çev. Halim Sırçancı, İstanbul, Ekin Yayınları, 1997.
Akyüz, Vecdi	Kur'an'da Siyasi Kavramlar , İstanbul, Kitabevi, 1998.
Alan, Hüseyin	Siyerin Gölgesinde I: Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan , İstanbul, Beyan Yayınları, 2012.
Amin, Samir	Avrupa-Merkezcilik , Çev. Mehmet Sert, İstanbul, Nemesis Kitaplığı, 2007.
Anderson, Benedict	Hayali Cemaatler , Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
Apak, Adem	"Şuubiyye", DİA , İstanbul, C. 39, ss. 244-246.
Arnold, Thomas W.	The Caliphate , London, Routledge and Kegan Paul Ltd Broadway House, 1967.

Arslan, Mahmut	“Eski İran Geleneği ve Siyasetnameler”, Sosyoloji Dergisi , C. 3, No. 1, 1989, s. 231-262.
Atar, Fahrettin	“Azil”, DİA , İstanbul, TDV, C. 4, 1991, s. 326-327.
Aydın, Mehmet Akif	“İmamet”, DİA , İstanbul, TDV, C. 22, 2000, s. 203-207.
Aydınlı, Osman	“Mu’tezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kadı Abdülcebbar’ın İmamet Anlayışı”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi , C. 5, No. 1, 2005, ss.113-146.
Bağdatlı, Özlem	İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri , İstanbul, Dergah Yayınları, 2018.
Baktır, Mustafa	“Hutbe”, DİA , İstanbul, TDV, C. 18, 1998, s. 425-428.
Barthold, Vasiliy Vladimiroviç	İslam’da İktidarın Serüveni: Halife ve Sultan , Çev. İlyas Kamalov, İstanbul, Yeditepe yayınevi, 2006.
Barthold, Vasiliy Vladimiroviç	Orta Asya Türk Tarihi , Çev. Hüseyin Dağ, Ankara, Çağlar Yayınları, 2004.
Barthold, Wilhelm	İslam Medeniyeti Tarihi , Çev. Fuad Köprülü, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
Berktaş, Fatmagül	Politikanın Çağrısı , İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
Beydeba	Kelile ve Dimne , Çev. Selahaddin Alpay, İstanbul, Bedir Yayınevi, t.y.
Birsin, Mehmet	“Maverdi’de Devlet Anlayışı”, Yayınlanmamış Doktora Tezi , Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
Black, Antony	Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi , Çev. Sevda Çalışkan, İstanbul, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
Blackledge, Paul	Marksist Tarih Kuramı Üzerine , Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Yordam Kitap, 2017.

Bosworth, Clifford Edmund	Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri , Çev. Hande Canlı, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.
Brockelmann, Carl	İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi , Çev. Neşet Çağatay, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.
Cabiri, Muhammed Abid	Arap-İslam Siyasal Aklı , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.
Cahen, Claude	İslamiyet: Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar , Çev. Esat Mermi Erendor, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1990
Cahız	Saray Adabı (Kitabü't-Tac) , Çev. Ali Benli, İstanbul, Klasik yayınları, 2015.
Chesneaux, Jean, v.d.	Asya Tipi Üretim Tarzı , Mervem Keskinoglu, İstanbul, Ant Yayınları, 1970.
Crone, Patricia	Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce , Çev. Hakan Köni, İstanbul, Kapı Yayınları, 2007.
Cüveyni	el- Varakat , Çev. Adnan Memduhoğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, 2016.
Cüveyni	el-Giyasi , Çev. Abdullah Ünal, İstanbul, Mevsimler Kitap, 2017.
Cüveyni	Kitabü'l-İrşad , Çev. Adnan Bülent Baloglu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
Çağla, Cengiz	Siyaset Bilimi , İstanbul, Bilge Kültür ve Sanat, 2017.
Çifçi, Osman Zahid	“Maverdi’ye Göre Din-Devlet İlişkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi , Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2012.
Dabaşı, Hamid	İslam’da Otorite , Çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
Darling, Linda T.	A History of Social Justice and Political Power in The Middle East: The Circle of Justice From

	Mesopotamia to Globalization , New York, Routledge, 2013.
Davutoğlu, Ahmet	“Devlet”, DİA , İstanbul, TDV, C. 9, 1994, s. 234-240
Demirci, Mustafa	“Abbasilerde Toprak Sistemi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi , İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
Demirci, Mustafa	“Emevilerden Abbasilere geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbn-i Mukaffa ve Risaletü’s-Sahabesi”, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi , No. XXI, 2005, ss. 117-148.
Dırar b. Amr	Kitabü’t-Tahriş , Çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
Dineveri	el-Ahbarü’t-Tıval (Eskilerin Haberleri) , Çev. Zekeriya Akman, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
Dönmez, İbrahim Kafi	İcma, DİA , İstanbul, C. 21, 2000, s. 417-431.
Ebu Yusuf	Kitabü’l Harac , Çev. İsmail Karakaya, Ankara, Akçağ Yayınları, 1982.
Eliade, Mircea	Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed’den Reform Çağına III , Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
Engels, Friedrich	Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar , Çev. Öner Ünal, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2000.
Eş’ari	İbane ve Usul-ü Ehli’s Sünnet , Çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010.
Fayda, Mustafa	“Emirü’l Mü’minin”, DİA , İstanbul, TDV, C. 11, 1995, s. 156-157.
Fayda, Mustafa	“Fey”, DİA , İstanbul, C. 12, 1995, ss. 511-513.
Feldman, Noah	İslam Devleti , Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2013.

Foucault, Michel	Güvenlik, Toprak, Nüfus , Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
Gazali	İhya-i Ulum-id-Din II , Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002
Gazali	Batınlığın İcyüzü , Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
Gazali	el-Kıstasü'l-Müstakim (Dosdoğru Ölçü) , Çev. İbrahim Çapak, Sami Bakır, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016.
Gazali	İhya-i Ulum-id-Din I-IV , Çev. Ali Arslan, İstanbul, Yayıncılık Matbaası, 1971.
Gazali	İtikadda Orta Yol , Çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
Gazali	Nasihatü'l-Mülük (Mülkün Sultanlarına) , Çev. Osman Şekerci, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2016.
Gecekuşu, Nisa	“Kadı Abdülcebbar’ın İmamet Anlayışı,” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
Geçit, Mehmet Salih	“İslam Düşünce Tarihinde Yönetimi Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak El Feraa’nın Ahkamu’s Sultaniyye Modeli,” Ekev Akademi Dergisi , C. 17, No. 56, 2013, s. 55-68.
Geçit, Mehmet Salih	“İslam Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları,” Yayınlanmamış Doktora Tezi , Erzurum, Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
Gellner, Ernest	Uluslar ve Ulusçuluk , Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul, Hil Yayınları, 2013.
Gibb, Hamilton A.R.	İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar , Çev. Kadir Durak, v.d., İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991.
Godelier, Muarice	Asya Tipi Üretim Tarzı , Çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1966.

Godziher, İgnaz	Zahiriler: Sistem ve Tarihleri , Çev. Cihad Tunç, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
Güleçyüz, Kazım	İslam’da Siyaset Düşüncesi , İnsan Yayınları, İstanbul, Çev. Kazım Güleçyüz, 1995.
Güner Ahmet	“Hamza el İsfanahi ve Büveyhiler II”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No. XXI, 2015, s. 57-75.
Güner, Ahmet	“Maverdi’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış I,” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No. XVI, 2002, s. 33-36.
Güner, Ahmet	“Maverdi’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arka Planına Bir Bakış II,” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , No. XVII, 2003, s. 227-252.
Hallaq, Wael B.	İslam Hukukuna Giriş , Çev. Necmettin Kızılkaya, İstanbul, Pinar Yayınları, 2017.
Hamidullah, Muhammed	İslam Anayasa Hukuku , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Beyan Yayınları, 2012.
Hasan, H. İbrahim	Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi IV: Abbasilerin İkinci Dönemi , Çev. İsmail Yiğit, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1986.
Hatiboğlu, Mehmet Said	“İslam’da İlk Siyasal Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 23, No. 1, 1979, ss. 121-213.
Hitti, Philip K.	İslam Tarihi II , Çev. Salih Tuğ, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1981
Hodgson, M.G.S.	İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih I-II: Orta Dönemlerde İslam’ın Yayılışı , Çev. Kurul, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.

İbn Abdürabbih	Hükümdar ve Siyaset Kitabı , Çev. Erkan Avcı, İstanbul, Dünya Klasikleri, 2012.
İbn Haldun	Mukaddime I-II. Cilt , Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2007.
İbn Hazm	el-Fasl III-IV , Çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2017.
İbn Kesir	el-Bidaye ve'n-Nihaye X (Büyük İslam Tarihi) , Çev. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
İbn Kuteybe	El-İmame ve's-Siyase , Çev. Cemalettin Saylık, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
İbn Mukaffa	İslam Siyaset Üslubu , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Dergah Yayınları, 2016.
İzzeti, Ebulfazl	İslam'da Siyaset Teorisi , Çev. Yasin Demirkıran, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
Kalın, İbrahim	“Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş,” Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi , C. 15, No. 29, 2010/2, s. 1-61.
Karaman, Hayrettin	İslam Hukukunda İctihad , İstanbul, Ensar Yayınları, 2010.
Kardavi, Yusuf	“İslam Hukukunda Siyaset-i Şer'iyye”, Çev. Yusuf Işıcık, İslami Araştırmalar Dergisi , No. 4, 1987, s. 96-101.
Kavak, Özgür	“Cüveyni'nin el-Giyasi'sinde Kat'ıyyat-Zanniyyat Ayrımı ve Modern Yorumları”, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi , C. 14, s. 27, 2009/2, s. 21-55.
Kavak, Özgür	Abbasi Veziri Tahir'den oğlu Abdullah'a Siyasi Nasihatname , İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.

Keykavus	Kabusname , Çev. Mercimek Ahmed, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006.
Koşum, Adnan	“İslam Hukukunda Siyaseti Şeriyye Kavramı,” İslami Araştırmalar Dergisi , C. 16, No. 3, 2003, s. 350-358.
Kömbe, İlker	“Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş,” Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi , C. 18, No. 35, 2013/2, s. 139-198.
Kömbe, İlker	Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları, Yayınlanmamış Doktora Tezi , İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
Köprülü, M. Fuad	İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi , İstanbul, Ötüken Yayınları, 1983.
Köse, Hızır Murat	“İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi , C. 14, No. 27, 2009/2, s. 1-19.
Köse, Hızır Murat	“Siyaset”, DİA , İstanbul, TDV, C. 37, 2009, s. 294-299.
Kurtoğlu, Zerrin	İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku , İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
Laoust, Henry	Gazzali’nin Siyaset Anlayışı , Çev. Rıza Katı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2016.
Laoust, Henry	İslam’da Ayrılkçı Görüşler , Çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yayınları, 1999.
Lapidus, İra M.	İslam Toplumlari Tarihi I: Hz. Muhammed’den 19.yüzyıla , Çev. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
Lewis, Bernard	“İslam Devlet Müessesesi ve Telakkileri Üzerine Bozkır Ahalisinin Tesiri,” İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi , C. 2, No. 2-4, 1958, s. 209-230.

Lewis, Bernard	İslam'ın Siyasal Söylemi , Çev. Ünsal Oskay, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2011.
Lewis, Bernard	Tarihte Araplar , Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Anka Yayınları, 2001
Little, Donald P.	“El Ahkamü's Sultaniyye'ye Yeni Bir Bakış,” Çev. Ahmet Turan Yüksel, İstem , C. 2, No. 3, 2004, s. 191-202.
Marx, Karl	Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı , Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1979.
Marx, Karl	Formen (Kapitalis Üretim Öncesi Biçimleri) , Çev. Zülfü Dicleli, İstanbul, May Yayınları, 1976.
Maverdi	Edebü'l-Vezir (Bilge Yöneticinin Elkitabı) , Çev. İbrahim Barca, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
Maverdi	el-Ahkamü's Sultaniye , Çev. Ali Şafak, Ankara, Bedir Yayınevi, 2015.
Maverdi	Siyaset Sanatı (Nasihatü'l-Mülük) , Çev. Mustafa Sarıbiyık, İstanbul, Ark Yayınları, 2016.
Maverdi	Yönetimin Esasları (Teshilü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer fi ahlaki'l-melik ve siyaseti'l-mülk) , Çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul, İlke Yayıncılık, 2013.
Maverdi	Yüce Hedefler Kitabı (Edebü'd-Dünya ve'd-Din) , Çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.
Max Weber	Ekonomi ve Toplum I-II , Ç. Y, İstanbul, Yarın Yayınları, 2012.
McEvedy, Colin	Ortaçağ Tarih Atlası , Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2004.
Merçil, Erdoğan	“Sebüktegin'in Pendnamesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi , C. VI, No. 1-2, 1975, s. 202-233.

Mesudi	Muruc ez-Zeheb (Alton Bozkırlar) , Çev. D. Ahsen Batur, İstanbul, Selenge Yayınları, 2004.
Mez, Adam	Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı , çev. Salih Şaban, İstanbul, İnsan yayınları, 2014.
Muhammed b. Turtuşı	Siracu'l-Mülük , Çev. Said Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
Muhammed Mescid-i Camii	Ehli Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri , Çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
Mustafa, Nevin A.	İslam Düşüncesinde Muhalefet , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990.
Nizamülmülk	Siyasetname , Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul, Dergah Yayınları, 1995.
Ortaylı, İlber	Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi , Ankara, Cedit Neşriyat, 2008.
Ören, Ramazan	Abbasiler Dönemi'nde Siyasi ve Dini Semboller, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
Öz, Mehmet	"Reaya", DİA , İstanbul, C. 34, 2007, ss. 490-493.
Öz, Mustafa-İlhan, Avni	"İmamet", DİA , İstanbul, TDV, C. 22, 2000, s. 201-203.
Öz, Mustafa	"Şia", DİA , İstanbul, TDV, C. 39, 2010, s.111-115.
Özdemir, Mehmet Nadir	"Abbasi Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", Türkiyat Araştırmaları Dergisi , No. 24, 2008, s. 315-367.
Özkan, İslam	"Gazali'de Siyaset Felsefesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi , İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Pekacan, Ali	“İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Kurallarına Dair İlk Risale, İslami Araştırmalar Dergisi , C. 16, No. 2, 2003, s. 293-307.
Price, S.R.F.	Ritüel ve İktidar, Çev. Taylan Esin, İstanbul, İmge Kitabevi, 2004.
Ragıb el-İsfahani	Müfredat , Çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2012.
Rahman, Fazlul	“İslam ve Siyasi Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset”, İslami Araştırmalar Dergisi , C. 7, No. 2, 1994, s. 193-201.
Rayyıs, M. Ziyaeddin	İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi , Çev. Ahmed Sarıkaya, İstanbul, Nehir Yayınları, 1990.
Rosenthal, Erwin I.J.	Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi , Çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
Rosenthal, Franz	İslam’da Özgürlük Kavramı , Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
Sealibi	Hükümdarlık Sanatı (Adabu’l-Muluk) , Çev. Sait Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
Sherwan, H.K.	“Gazzali’ye göre Nazari ve tatbiki Siyaset”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 4, Sayı 3, 1955, s. 21-38.
Sourdel, D. Lambton, A.K.S.	Hilafet Müessesesi , Çev. A. Bülent Ünal, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1999.
Şafii	el-Umm , Çev. Musa Özdemir, Vahdettin İnce, İstanbul, Buruc Yayınları, 2013.
Şafii	er-Risale , Çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, Türkiye Dyanet Vakfı Yayınları, 2017.
Şehristani	el Milel ve’n Nihal , Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005.
Şirvani, Harun Han	İslam’da Siyasi Düşünce ve İdare , Çev. Kemal Kuşçu, Ankara, Nur Yayınları, 1965.

Taftazani	Kelam İlmi ve İslam Akaidi , Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017.
Tayyip, Lokman	İslam'ın Politik Sistemi , İstanbul, İlke Yayınları, 2010.
Turan, Namık Sinan	Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına , İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
Türk, H. Bahadır	Çoban ve Kral: Siyasetnamelerde İdeal Yönetici İmgesi , İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
Uslu, Ateş	Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
Üçok, Bahriye	İslam Tarihi Emeviler ve Abbasiler , Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
Ülken, Hilmi Ziya	İslam düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş , İstanbul, Ülken Yayınları, 2005.
Vergin, Nur	Siyasetin Sosyolojisi , İstanbul, Doğan Kitap Yayınları, 2013.
Watt, W. Montgomery	İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri , Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, Sarkaç Yayınları, 2010.
Watt, W. Montgomery	İslam Felsefesi ve Kelamı , Çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Pınar Yayınları, 2004.
Watt, W. Montgomery	İslam Nedir , Çev. Elif Rıza, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1993.
Wellhausen, Julius	İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri , Çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
Wood, Ellen Meiksins	Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması , Çev. Şahin Artan, İstanbul, Yordam Kitap, 2016.

Wood, Ellen Meiksins	Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi , Çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Kitap, 2008.
Yavuz, Yusuf Şevki	“Ebu Ya’la el-Ferra”, DİA , İstanbul, TDV, C. 10, 1994, 256-258.
Yıldız, Hakkı Dursun	“Emirü’l Ümera”, DİA , İstanbul, TDV, C. 11, 1995, s. 158-159.
Yusuf Has Hacıp	Kutadgu Bilig , Çev. Ayşegül Çakan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
Yücesoy, Hayrettin	“İslam’ın İlk Dönemlerinde Siyasi-Kelam Okullarının Gelişimi”, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu , Ed. Mehmet Bekaroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, ss. 17-38.
Yücesoy, Hayrettin	Ortaçağ İslam’ında mesihçi inançlar ve imparatorluk siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti , İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
Zeydan, Corci	İslam Uygarlıkları Tarihi Cilt 1 , Çev. Nejdet Gök, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.