

## İSLÂM SİYASAL DÜŞÜNCESİ\*

YAZAN : A. K. S. LAMBTON\*\*

Çevirenler: Şükrü Hanioglu/Ersin Kalaycioğlu\*\*\*

İslâmdeki tüm siyasal kuramlar şeriata dayalı ilâhî bir sözleşmenin erdemi olarak hükümetin var olduğu varsayımına dayalıdır. Dolayısıyla, hiçbiri niye devlet vardır diye sormaz. Bu nedenle siyasal bilim entellektüel spekülasyonun en yüce noktalarında gezinen bağımsız bir disiplin olmayıp teolojinin bir bölümü olagelmıştır. Devlet ile toplum, kilise ile devlet arasında bir ayırım ve fanî şeylerin devlete, ebedinin ise kiliseye ait olduğunu savunan bir doktrin de yoktu. Din siyasetten ayrılmamıştır, siyaset de ahlâktan. Müslümanların spekülâtif faaliyetlerinin ve devletle ilişkilerinin metafizik ve dinsel bir tabanı olduğu için dinsel muhalefet (ihtilâf) siyasal ayrılık, hattâ vatana ihanet anlamı taşır.

M. S. 657'den itibaren İslâm değişik kültür ve toplumsal özgeçmişe sahip bireyleri içeren geniş bir imparatorluğa sahip olmuştur. Yavaş yavaş bir İslâm siyasal düşüncesi oluşmaya

---

(\*) A. K. S. Lambton, Londra Üniversitesi Öğretim Üyelerindedir.

(\*\*) «Islamic Political Thought,» Joseph Schacht ile C. E. Bosworth (der.), *The Legacy of Islam*, 2. Baskı, Oxford, The Clarendon Press, 1974, s. 404-424.

(\*\*\*) Doç. Dr. Ersin Kalaycioğlu ve Dr. Şükrü Hanioglu, İ. Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Öğretim Üyeleridir.

başlamıştır. Bunun kaynakları İslâm öncesi kavmi özellikler, Helenistik ve Pers devlet teorileridir. Bu düşünceler içinde üç tane farklı düşünce kurgusu (formülasyonu) ayrılabilir. Her üçü de nihai egemenliğin ilâhî doğasını ortaya koymakta ve fanî dünya topluluklarının içinde yaşamlarını sürdürdükleri devletin varlığını varsaymakta ve devletin işlevi olarak da İslâmın idamesini sağlamak, şeriatı uygulamak ve Sünnî düşünceyi bid'at ehlinden (heretiklerden) korumayı kabul etmişlerdir. (1) Üçü de yönetenin durumunu esas almışlardır. Bu üç (düşünce biçimi) içinde en gerçek İslâmî olan ülemların (jurist) ileri sürdüğü ve dinsel bir ideali, pratik karşıtı olarak ifade edenidir. (2) Bu düşüncedeki hammadde Kur'anın siyasal düşünce ile ilgili dağınık âyetleri, peygamberlerin yarattığı gelenek, ilkel İslâmî topluluğun uygulamaları, bu kaynakların daha sonra karşılaşılan siyasal gelişmeler ışığındaki yorumlarının topluluğun ilâhî rehberliği dogması ve icma'nın yanılmazlığı ile desteklenmesinden oluşmuştur. (3) İkincisi ise idareciler tarafından yöneticiler, hükümdarlar için yazılmış olan nasihatnamelerdir (Prensler için aynalardır). Bu düşünce, kralların ilâhî haklarını vurgulamakta ve uygulamaya dönük bir nitelik taşımaktaydı. Bir ölçüde amacı İslâmî normları Sasanî krallık geleneği içinde özümlemektir. Bunun temeli hak dininden çok adalettir. Üçüncü grup düşünce ise filozof kralı imamla özdeşleştiren ve eski Yunan felsefesinden kaynaklanan filozofların yaratmış olduğu yorumdur. Bunun temeli ise adalet ve hak dini yerine doğruluk ve bilgidir. İslâm'daki her siyasal düşünce bu üçlü sınıflandırmaya aynen uymaktadır. İbn-i Haldun'un teorisi **sui generis** (4) bu özelliktedir. **Sufi** yazarlar da anayasal problemlere zaman zaman değinmişlerdir. Ancak yerimiz her siyasal düşünceyi burada yansıtmaya yeterli değildir.

Siyasal yapının temeli ümmettir; bundan dinsel bağlarla birbirine bağlanmış bir insan topluluğu anlaşılmalıdır. Ümmette herkes eşit durumdadır. Hiçbir mertebe farkı olmayıp sadece işlev farkı vardır. Allah topluluğun başıdır ve onun yönetimi doğrudan ve anındadır. Ümmetin iç örgütlenmesi ilâhî yasa ve fanî liderlere olan ortak itaat ve kabul ile tanım-

lanmış ve korunmuştur. Yönetenlere itaat, Kur'andaki «Ey gerçek inanan, Allaha itaat et, Peygambere itaat et ve sizin içinizde otorite olanlara itaat et» deyiminde ifade edilmiştir.

Anayasa kuramcılarının İslâmın ilk iki yüzyılındaki temel sorunları imamın seçimi ve hal'idir ve bu sorun Sünnîler, Hariciler, Şîiler arasındaki Mut'azıla ve diğer ekoller arasındaki farklılığı yansıtır.

Ali ve Muaviye arasındaki savaş bir isyan ve fitne çağı açmıştır. İslâmın saflığını tehdit eden hizipler sorunu hiçbir zaman tamamıyla çözümlenememiştir. Bunlardan bazıları yönetenin kavramsallaştırılması ve devletin faaliyetleri ile doğrudan doğruya ilgilidir. Sünnet ehli ve cemaat, yâni Sünnî ortodoks görüşün taraftarlarınca Kureyş kabilesinden seçilen tek bir imamın (liderin) topluluğu yönetimi zorunluluğu, Kur'ana aykırı bir davranışta bulunmadığı sürece ona itaat öğretilmiştir. Hariciler İmamlığı salt Kureyş ile sınırlı olarak görmediler. Hem İmamın seçilmesi, hem de tek bir imamın seçilip seçilmeyeceği sorununu cemaatin tayin etmesi fikrini savundular. Hariciler, İmam dahil tüm Müslümanların bir günah işlediklerinde kâfir olacağını ve ölümle yükümlü olmaları gerektiğini ileri sürdüler. Bu gerçekte iç savaşa bir çağrıydı ve İbadiyye'nin vaaz ettiği ılımlı biçim dışındaki Harici doktrinlerin işlerliği olmadığı ispatlandı.

Diğer taraftan Şia; Hazret-i Muhammed'in tek yasal halefinin onun damadı olan Ali olabileceğini ve İmamlığın ancak onun soyundan devam edebileceğini savundular. Şia ilâhî ışık teorisini benimsedi, fakat bu teori, son imamın kaybolmasından sonra durağan bir hal aldı ve siyasal otorite o zamandan itibaren, Şianın en önemli kolu olan İtna-Eşeriyye'ye göre gaspedenlerin elinde kaldı. Şîî düşünürlerin İslâmî siyasal düşüncenin gelişmesinde önemli katkıları olduğu halde uzun süre Şia herhangi bir siyasal örgüt geliştirememiş ve işlevsel amacı olan bir anayasal teori oluşturamamıştır.

Emevi yönetimi altında İslâmın hükümet kurumlarını be-

lirleyen Hellen ve Sasanî etkileri ile Arap gelenekleri dolayısıyla zamanla yarı resmî bir yorum ortaya çıkmıştır. Ancak, bazı devlet faaliyetleri ile ilgili teolojik sorunların tartışılması sırasında siyasal düşünce mayalarına rastlansa bile hiçbir anayasal hükümet teorisi oluşmamıştır. **Hasan el-Basri** (Ö. 728) **Abd-el Malik**'e gönderdiği kısa incelemede kaderin metafiziksel ötesine taşmadığını ve bireyin ahlâkî ve dinî özgürlüğü ile uyumsuzluk içinde olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Öyle görünmektedir ki yazarın kader hakkındaki görüşleri bir yenilik olarak kabul edilip ona yöneltilen saldırılar bu yazıda yanıtlanmaya çalışılmaktadır; (belki de yazarın fikirleri halifeye gösterilerek **el-Basri**'nin devlet otoritesini yıkmayı amaçladığı söylenmiştir.) Yazarın kader hakkındaki bu görüşleri kısmen memurların yaptığı yolsuzluk ve zulmün kader ile mazur gösterilmeye çalışılmasına karşı bir protestodur. (5)

Abbasilerin yükselişini yönetim ve toplumun Sasanî geleneklerinin etkisi altında dönüşüme uğraması izlemiştir. Abbasi taraftarları yaptıkları gizli propagandada kralların ilâhî hakları konusundaki aşırı kuramlardan yararlanmışlardır. **İbn-el-Muqaffa** (Ö. 759) — ki bir dönmedir — önce Irak'ın Emevi valisinin divanında ve doğu illerinde çalışmış ve daha sonra ilk iki Abbasi halifesinin kuzeni olan **İsa bin Ali**'nin sekreteri olmuş; bu aşırılıkta yatan tehlikeleri görmüştür. Hak yolunun önemini kavrayarak bu görüşü halife **el-Mansur**'a yazdığı **kitab el-sahaba** (ya: 757-8) adlı yapıtın temel noktası haline getirmiştir. Abbasiler iktidara Horasan ordusunun yardımıyla gelmişlerdir ve kitabın temel konusu ordudur. **İbn el-Muqaffa**, Halifenin küçük bir metin yazdırarak ordunun sahip olması gereken inançları belirtmesini önermiştir. Halifenin otoritesi konusunda bir tartışma yapan yazar, «Allaha itaat etmeyen yöneticilere itaat borcu bulunmaz» biçimindeki Harici görüşü ile «Halifenin emirleri şeriatla çatışsa bile onun itaat beklemeye hakkı vardır» biçimindeki görüş arasında bir yol seçmiştir. Günah işlenmesi halinde itaatın sözkonusu olmayacağı kabul edilmekle birlikte İmamın otoritesini ona itaatsizliğe cevaz vermekle sarsmanın yanlışlığı da ileri sürülmüştür.

Hükümet yargısını ve yönetime ilişkin kararı içeren her konuda, Kur'ana ve sünnete dayalı her tercih içeren kararda ve daha önce hiçbir uygulamaya konu olmamış kararlarda İmamın mutlak bir itaat beklemeye hakkı vardır. (6) İbn el-Muqaffa, ra'y'ın yöneticinin hükümlerinde olduğu bir konuyu oluşturduğunu ve bu konuyu düzenlemek için oluşturulacak bir yasanın (code) (1) geçmiş uygulamalar, (2) gelenek ve kıyas (analoji), (3) halifenin kendi kararlarından — ki sonraki halifelerin gerekli olarak kabul edecekleri bir husustur — kaynaklanabileceğini belirtmiştir. Bu, devlet tarafından din ve hukukun denetlenmesi anlamını taşımaktadır. Sünni İslâmın el Muqaffa'yı aynen izlemesi hiç de şaşırtıcı değildir. (7) El-Muqaffa, temel olarak bir istikrar arayışı içindedir. El-Muqaffa gibi görüşler ileri sürmemekle birlikte, hiçbir ortaçağ düşünürü güvenlik sorununu bir kenara bırakmazdı ve istikrarın temini temel uğraşların başında gelmiştir.

Basra kentinden bir edebiyatçı olan el-Cahiz (Ö. 868) Mu'tazıla eğilimindedir ve istikrar sorunu ile biraz daha değişik bir açıdan ilgilenmiştir. Siyasal yazılarında hukukçularla (jurist) aynı görüşü paylaşmaktadır ve onların yaptığı tartışmaları aynen benimsemiştir. Abbasilerin iktidar varsayımlarını mazur göstermek amacındadır. İlk Halifelerin meşruluğu konusundaki büyük mücadeleleri tartışmasının temeli olarak kabul ederek İmamlık doktrinini oluşturmuştur. Ebu-bekir'in seçilmesini ve Osman'ın aday gösterilmesini haklı gösterdikten sonra Muaviye'nin Ali'ye karşı yürüttüğü kampanyaya çatmakta, Emevilerin yönetiminin meşru olduğunu ve topluluğun gasıplara ve zalimlere karşı isyan hakkının bulunduğunu iddia etmektedir. (8) Aynı zamanda Rafidilere de saldırmakta ve onların aşırı şifizmine de çok az sempati göstermektedir. İmamlık yazarın görüşüne göre kamu çıkarının gerekli kıldığı bir kurumdur. İktidar boşaldığı zaman topluluğun kendisine bir tek İmam temin etmesi, zalimleri tahttan indirip gayr-ı meşru halifeleri azletmesi görevidir. İmam yüksek entellektüel ve ahlâkî nitelikleri olan din bilgisinin derinliği ve şümûlü ile temayüz etmiş, erdemli ve mümkün

olduğunca Peygambere benzeyen; bir kelime ile topluluğun en mükemmel üyesi olmalıdır. (9)

**El Cahiz**'in ilgisini İslâm topluluğundaki Araplar ile diğerleri arasındaki acı çatışmalar çekerken, **İbn el-Muqaffa** ve **İbn-i Kuteybe**, Arap ve Fars kültürlerinin bir sentezini oluşturmada önemli rol oynamışlardır. **El-Muqaffa**'nın hükümet ve yöneticilerin davranışlarını tartıştığı **Adab-el-kebir** ve **Adab-el-saghir** adlı iki nasihatnâmesi vardır. **Adab-el-kebirde** (1). Dine, (2.) İktidara yönelik irade ve, (3). Kişisel arzuya dayalı krallık anlatılmaktadır. İlki en iyi krallıktır; ikincisi istikrarlı olsa bile muhalefetle karşılaşması olasıdır, üçüncüsü ise geçicidir. İdealindeki krallık Sasani monarşisinde görülmektedir. Hükümetmenin amacı ikidir: İstikrara ulaşmak ve yöneticinin görkemine katkıda bulunmak. Yazar halkın refahı ile pek ilgili görünmemekte ve daha sonraki nasihatnâmelerin tersine adalet kuramda ikincil bir rolde bulunmaktadır. **Adab-el-saghir**'de ise memurların tayinlerinde hükümdarın dikkat sarfetmesi gerektiğine işaret etmekte ve onlara destek olmasını önermektedir.

Bu döneme ait bir diğer çalışma da, Pers ve Arap geleneklerinin bir sentezine ulaşmaya yönelik **kitab-el-tac**'dir. Bu yapının yazarı belli olmayıp, 847 ile 867 yılları arasında yayınlandığı sanılmaktadır.(10). Yazar hükümdarı Allah ile halk arasında ve kökenini ilâhî bildirinin oluşturduğu devletin yöneticisi olarak tanımlamaktadır. Ona itaat peygamberlere olduğu gibi gereklidir ve halkın mutluluğu, Allah'ın kendilerini emanet ettiği hükümete itaatte yatmaktadır. Adalet kralın herkese uygun statüyü vermesi ve her sınıfa uygun olanı yapmasıyla oluşur. Peygamberlere olduğu gibi yönetene de itaat zorunludur; ve Allah tarafından hükümete emanet edilmiş olan halkın mutluluğu da yönetene itaatte yatmaktadır. Hükümdarın ibadeti de yönetmesinin gerektiği kesin bir biçimde belirtilmiş, yapılan yanlışları düzeltmek için Kur'anın koyduğu çeşitli yaptırımlar düşünülmüştür. Kralda olması gereken en önemli nitelikler; cömertlik, kendini izleyenlere göstereceği şefkat, ve kölelere karşı göstereceği merhamettir.(11)

Onun bütün eylemleri iyidir. Yönetici böylece hukukun üstünde bir yer tutar: Bu, krallık ihtişamı ve şefkati dolayısıyladır. Bu sonuç başlangıçtaki halifelğin durumundan çok farklıdır, halk ile hükümdar arasındaki ilişkiler koparılmış olmaktadır.

Abbasi halifeliği gücünün en yüksek noktasında iken dış unsurların hükümetin uygulamasına karışması hukukçular arasında huzursuzluğa yol açtığı ancak yine de anayasal kuramın sorunlarına doğru eğilinmediği görülmektedir. Aynı zamanda hükümet kuramı konusunda dış kaynaklı etkilere tepkiler de bu dönemde gerçekleşmektedir. Bağdad kadısı **Ebu Yusuf'un kitab el haracı** bunlar içinde iyi bir örnektir. Bu yapıt **Harun el Resid'e** ithaf edilmiştir ve İslâmî ideolojinin Sasanî ve diğer etkilere uyarlanmış olmasına örtülü bir tepkidir. Ebu Yusuf, İslâmî hükümetin ilkelerini açıkça ortodoks halifelerin mezhebine dayandırmaktadır. (12) Ancak protestosu yetersiz kalmıştır.

Halifelik çökmeye başlayıp da iktidar parçalanması ortaya çıkınca, yöneticilerin atandığı ve topluluğun geleneklerini yeniden canlandıracak ideal bir İslâmî hükümet modeli aranmaya başlanılmıştır. İslâmın uluslararası devletler toplumu hakkında hiçbir teorisi olmamıştır. İdeal olarak evrensel üyeleri arasında barışın hüküm sürdüğü ve bu toplum kuruluncaya kadar dış ilişkilerin cihad teorisine dayandığı bir topluluk düşünülmüştür. Ancak kuram ile gerçek arasında bir boşluk oluşmuş ve gerçekte birkaç bağımsız krallık ve devlet içinde isyancı gruplardan oluşan bir görünüm ortaya çıkmıştır. (13) Bu kuram ve uygulama farkı veya çatışmasını açıklayacak bir ussallaştırmaya (rasyonalizasyon) gerek duyulmuştur. Bu ussallaştırma «**ahkâm el sultaniye**» adlı yapıtı süniler tarafından ideal hükümet tipinin örnek anlatımı olarak belirtilen **Al-Mavardi** (Ö. 1058) tarafından gerçekleştirilmiştir. **Al-Mavardi**, doğruluktan ayrı düşmüş bir imam ve iktidarı gaspedenlerin güçten düşürülmesi ile ilgili çalışmalarını yaparken durum çok değişmişti: İmam, gücü eline geçirenlerin bir kuklası durumundaydı; ve soru imamlık kurumunun var-

lık nedeni ve bunun devamı ile gücü elinde bulunduranlara göre haklılığının saptanması sorunuydu.

**Al-Mavardi**, Eşerilerin savunduğu görüşü Mut'azlıya karşı ileri sürerek İmamlığın us yoluyla değil de vahiy yoluyla zorunlu kılındığını kabul etmiş ve Şianın seçimle işbaşına gelen imamdan daha değerli bir imam adayı da ortaya çıksa seçimle başa gelenin imamlıktan azledilemeyeceği görüşünü reddetmiştir. Üstelik, seçim ilkesini bir hayli zayıflatarak, imamın seçilişinin eğer tek seçici de olsa geçerli sayılacağını kabul ederek Halife seçimindeki **Buyid** uygulamasını savunmak istemiştir. Fatimilerin Abbasilere rakip olmasından çekinerek iki İmamın bir arada yaşaması olasılığını bazı eski hukukçuların ve Haricilerin tersine reddetmiştir. İmamlık için öngördüğü nitelikler; Kureyşli, erkek, kâmil, iyi karakterli olmak, fiziksel ve aklî eksikliği bulunmamak, yasal konularda bilgilik, idarî bakımdan yeteneklilik ve İslâmın topraklarını savunabilecek cesaret ve enerjidir. Seçmenlerin de karakterleri erişilmesi güç bir nitelikte olacak, kimin imam olabileceği konusunda gerekli yargıda bulunabilecek bilgilerle donatılmış olacaktırlar.

Bir kere seçmenler seçimlerini yapıp seçilen kimse de razı olunca her iki tarafa da görevler yükleyen, fakat hiçbir hak tanımayan ve sonradan **biat**'ın resmen verilmesi ile sağlanacak kontrat (sözleşme) resmî tasdike gereksinme duymakla birlikte aslında tamamlanmış olur.

Biat sözleşmesi ile teb'aya düşen görevler imama itaatı ve insan kapasitesinin sınırına kadar olan her türlü yardımı vermeyi içermektedir. İmam'ın üzerine düşen (yapması vacib olan) görevler ise dinin savunulması ve idamesi, yasal ihtilâfları karara bağlama, İslâm topraklarının (ülkesinin) korunması, günahkârların cezalandırılması, sınırları savunmak için askerî birlikler tedariki, cihad ilânı, vergileri düzenlemek ve vergilerin yönetimi ile toplanması, ücretlerin ödenmesi, kamu sermayesinin yönetimi, yetkili memurların atanması ve hükümetin diğer ayrıntılarına dikkat göstermektir. İmam'ın



otoritesi böylece yalnızca şeriatın uygulanması ve savunulması için oluşan bir otorite aktarılmasıydı. O peygamberin yalnızca yargı ve yürütmeye ait işlevlerinin mirasçısıydı. Onun hiçbir yasama yetkisi yoktu ve hatta **icma**'nın onu ülema ile sınırlandırma eğilimine meyletmesine karşın yasama gücüne toplum bir bütün olarak mirasçı olalıdan beri onu yorumlama gücü de sınırlanmıştır.

Biatın sona erışı ancak İmamın durumunda veya bağlı olduğu koşullarda; toplumun haklarına zarar verilmesi, ahlâkî hatalar, fiziksel sakatlıklar yahut özgürlüğün kısıtlanması ya da kaybı gibi bir değişme ile olabilirdi.

Bunlardan sonuncusu hassas bir sorundur ve Abbasi halifelerinin bir yüzyıla yakın süren durumlarında ortaya çıkmıştır. **Al-Maverdi**, halife üzerindeki kontrolün yürütmeyi haksız yere kendine maleden yardımcılarında birisi tarafından gaspedilmesi halinde dahi imamın gayrimeşru vasıtalarla iktidarı ele geçiren gasıba karşı imamın talimatlarını nazarı dikkate alarak ve adaletin gerektirdiğini yaparak önlem alabileceğine işaret etmektedir. Eğer imam isyancı müslümanlarca esir alınırsa onun özgürlüğünü sağlamak tüm topluma düşen bir görevdi, fakat eğer bunu yapmaya muktedir olmazlarsa, onun namına bir vekil atamaları gerekmektedir. Burada **Al-Maverdi**, kuşkusuz Bağdat'ın Fatımilerce zaptında Abbasi halifeliğinin devamı için gösterilen çabaları gözönüne almaktaydı.

**Al-Maverdi**, halifenin valileri ile **emirlik** görevi mucibince olan ilişkilerini de incelemektedir ki bunların en önde geleni bir ülkeyi (bölgeyi) yönetme hakkını veren askerî görevdir.

Halifeye gösterilen itaatın aynısı halifenin dinsel, askerî, hukukî ve idarî işlevlerinin temsilciliğini yapan **emirlik** sahibine de gösterilirdi. Fakat şeriata aykırı hareket ederse halife onu azledebilirdi. **Al-Maverdi**, kuramında ikinci bir emirlik tipine **imarat-al-istiqlal**, yâni gasp emirliklerine dikkati çekmektedir, ki bu o günlerdeki yönetimlerin pek çoğunda gö-

rülen bir olgu idi. Bu çeşit bir kimse bir kere göreve gelmek için gerekli koşulları sağladıktan sonra dine ve kanuna karşı olan riayetlerini 'yerine getirilmesi mümkün olmayan şartlardan muaf olmanın gerektiğini' belirterek lâğveder ve 'kamu çıkarlarına zarar verme korkusunun koşullarda gevşetme yapmayı mazur göstereceğini' açıklayarak tüm hukuku baltalar. **Banu'l Aghlab** ile **Harun Reşid** arasındaki **Ifriqiya** sözleşmesinin temelini 'kendi yüksek makamının tanınması ve dinsel meselelerdeki yönetim hakkına mukabil, valinin siyasal ve sivil idareyi denetleyecek yegâne kişi olarak tanınmasının, halife tarafından tasdik edilmiş olması' oluşturmaktadır. **Al-Maverdi**, halife ile vali arasında bir sözleşme yapmanın mümkün olduğunu itiraf etmektedir, fakat onu ancak sözleşme gerçek bir anlaşma olursa geçerli görmektedir. Her ne kadar vali şeriata dayanarak yönetmeyi kabul etse de ve ona olan imanını sözle ve fiilen sürdürse de halife ile aralarında bir karşılıklı yardım paktı yaparlarsa **Maverdi** halifenin, fatihin bir isyancı durumuna gelmesinin önüne geçebilmek için onu tanımmasının gerektiğini beyan etmektedir. (14)

**Al-Gazali'nin** (Ö. 1111) zamanında **Al-Maverdi** tarafından ileri sürülen kurgular daha berrak hale gelmişti, ki bunların içinde imamlığın gerekli niteliklere sahip olamadığından sonra erdiği de vardı. **Al-Gazali**, bu görüşü reddediyordu ve kesin bir şekilde ülemanın mevcut iktidarı tasdik için zorlama yaptıklarını çünkü bunun alternatifinin anarşi ve lâyıkiyle oluşturulmuş otoritenin eksikliği nedeniyle toplumsal yaşamın durması olduğunu belirtiyordu. (15) Ve nitekim, toplumun dinsel yaşamının korunması için o imamın ideal niteliklerinde daraltma yapılmasını ve iktidar sahipleri aracılığı ile atanması olasılığını da kabul ediyordu ki, bu onun döneminde izlenen tek yöntemdi. Fakat Sultanın yönetiminin kurucu otoritesi onun halifeye biat ile verdiği yemine ve halifenin onu atamasına dayanmaktaydı. Halifenin kurumsal otoritesi en önce Sünnî ümmetine dayanıyordu, işlevsel otoritesi ise bu ümmet tarafından tanınan şeriata dayanırdı. Bu yolla **Gazali** aynı zamanda gücü elinde bulunduranın, şeriati Sünnî toplumun düzenleyici ilkesi olarak tanınmasını ve sultanlığın da disip-

linin idamesi ile yerleşik İslâmî kurumların faaliyet göstereceği elverişli bir alan temin etmesini sağlamış oluyordu. **Al-Gazali**'nin kuramında böylece halifelik tüm İslâmî kurumları temsil ediyor ve üç unsuru içeriyordu: Halife, sultan ve biat ile halifenin sultanı seçimini tasdik ettiren ve fetvaları ile şeriatın işlevsel otoritesini sağlayan ülema. (16).

**Al-Gazali**'nin kuramı kısa ömürlü oldu. Kısa bir süre sonra hilâfet kurumsal iktidarını bile yitirdi. Allah tarafından doğrudan doğruya atanan ve onun gölgesi olan sultanın yönetimi artık bir yetki ve mer'iyet arayışı içinde değildi. Hükümetin gasbı ona otoritesini sağlıyordu. Ve bir kere de ele geçirilince ona itaat, habis bile olsa anarşiye göre daha az zararlı olduğu için kabul ediliyordu. Bu değişim eğer ona katkıda bulunmadıysa bile mutlakiyetin artışına eşlik etmiştir.

Zaten hilâfetin Moğollar tarafından yıkılmasından önce Sünnî ülemanın kuramı mevcut duruma uygun bir hale gelmişti. Hilâfetin ortadan kalkmasından sonra varılan nihai durum Şam Kadısı **İbn Jama'a**'nın (Ö. 1333) şu sözlerinde özetlenmekteydi:

«Egemen olan yönetme hakkına başka ve daha güçlü birisi onu iktidardan indirip yerine hükmedene kadar sahiptir. İktidarı ele geçiren aynı ünvan ile hüküm sürecek ve tahammül edilmez bile olsa hiç olmamasından ve iki kötü arasında daha az kötü olanını seçmek zorunda olduğumuzdan aynı kaynaklarca tasdik edilecektir.» (17)

Aynı şekilde Şam'da yaşayan **İbn Taymiyya**'nın (Ö. 1328) kuramı Allah'ın, dünyayı kendisine hizmet edilmesi için yarattığı savına dayanıyordu. O eğer din ile iktidar birbirinden ayrılırsa devlette bozukluk ve düzensizliğin ortaya çıkacağını düşünüyordu. O, tek ve evrensel bir imama olan gereksinmeyi ve onun ideal nitelikleri bulunabileceğini reddediyordu. Ona göre toplumdaki gerçek birlik — ki salaf devrinde veya İslâmın kurucu atalarında görülmüştür — yalnızca hayalî bir

siyasal birliğe değil aynı zamanda bir organik bütüne ait parçalardan olan her otonom devletin rızasına dayanan bir dayanışmaydı. Kendisi; imam ile teb'ası arasındaki birliği oluşturan çifte yemin olan ve imama etkin iktidar, teb'aya ise toplumsal barış ve refah sağlayan ve böylece onların ilişkilerini işbirliği (taavvün) adı verilen yeni bir temele oturtan mubaya'anın önemini vurguladı. İmamın ilk görevi danışmaya başvurmaktı (şûra), kulların ilk ödevi ise itaatti. Bununla kendisi itaati hem bireyin ümmetin yaşamına katılmasına ve devletin idaresi ile işbirliği yapması yükümlülüğü temellerine oturtan yepyeni bir yorumda bulunuyordu. Adalet ise ümmet yaşamının dayandığı temeldi. Kamu işlevinin sürdürülmesi böylece iktidarı elinde tutanın ahlâki erdemleriyle sınırlanmamış oluyordu. O imamın mahremiyeti (özel yaşamı) ile yasayı uygulamasını birbirinden ayırıyordu. **Al-Gazali**'de olduğu gibi o da liderin zorunlu meşru görevlerin icrasına nezaret etme otoritesini ve kendisini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanıtmalarını kabul ediyordu. Adaletsiz ve cahil bir hükümdara da itaat edilmeliydi. İtaatsizlik ancak hükümdarın kararlarının, Kur'an, sünnet ve salafın oydaşımıyla çelişmesi halinde izin verilebilecek bir tutumdur. Ona göre hiçbir Müslüman bir din kardeşine kılıç çekmemeliydi. Fitne (kamu barışının zedelenmesi) en az affedilebilecek günahlardan birisidir. Yenilik yaratıcılar kâfir oldukları için değil kamu düzenini tehdit ettikleri için engellenmelidirler. (18)

İdari el kitaplarında (risalelerde) ortaya konan anayasal kuramlar ve nasihatnâmecilerin prensler için hazırladıkları eserler bir yanda ülemanın öte yanda felsefecilerin kuramları arasındaki orta yolu oluşturmuştur. Anayasal kuramlar kendi gelişmelerinde önemli bir rol oynayan **İbn el-Muqaffa**'dan, risalelerden ve bazı halifelere atfedilen siyasî vasiyetnâmelerden yararlandılar. Bu tür risalelerden biri son Emevî halifesi **Mervan**'ın veziri olan **Abdülhamid** tarafından oğluna yol göstermek için — bu şahıs Irak'daki Haricî isyanına karşı bir sefere önderlik etmiştir — 746-7 yıllarında yazılmıştır. Halifeliğin dinsel statüsünün vurgulanmasından sonra risale prensine ait etik ile davranış kuralları üzerinde durmaktaydı ve

Arap ahlâksallığı ile Sasanî geleneğinin her ikisinden de etkilendiği görülmekteydi. Risale Aristocu ortalama kavramını (mean) uygun hareket biçimi ölçütü olarak kabul ediyordu. (19) Diğer bir örnek ise İkinci Abbasi Halifesi **Al-Man-sur**'un vasiyetnâmesidir. Oğlu **Al-Mahdi** için yazdığı bu vasiyetnâme Abbasilerin ırsî zekâlarına değinmektedir ve hali-fenin otoritesini Allah'ın otoritesi ile özdeşleştirmektedir. Varolan kötülükleri düzeltmek, düşmanları bertaraf etmek, karışıklıkların önüne geçebilmek için tavsiyesi ise adalettir. (20)

Yönetime ait risaleler ve nasihatnâmeler öncelikle kalem erbabına ve hükümdara tavsiyelerde bulunur ve böylece yönetici sınıfların uygulamadaki etik anlayışını temsil eder. Bunlar, hükümdarın iktidarının Tanrı-kaynaklı olduğunu varsayarlar ve iktidarın kullanımını tartışırlar. Bazı nasihatnâmeler ve belki bazı siyasal yapıtlar da adalet idealini savunarak zimnen çağdaş kötülerini eleştirdiler. Nasihatnâmelerdeki Sultan kavramı Sasanî kuramından çok şey almakla birlikte Sultanın yönetiminin amacı hâlâ İslâm dininin resmî kurumlarına ve teb'anın kendi kaderini icra etmesine bağlanmaktaydı. Sasanî kuramında kral ilâhî bir hak olarak hükmeder. Devlet toplumsal düzen ile özdeştir. Ve refah ile erdem ortalamada özetlenmiş olarak üniter bir sistemin iki yüzünü oluşturmaktadırlar. (21) Şu husus fazlasıyla vurgulanmıştır: Hükümdarın görevi herkesi kendisine uygun düşen mevkide bulundurmaktır.

Bütün bu eğilimler önce **Alparslan**'ın daha sonra **Melik-şah**'ın veziri olan **Nizamülmülk**'ün (Ö. 1092) siyasetnâmesinde görülebilir. O krallık ile dürüstlük ve hak dini ile refah arasında yakın bir ilişki olduğunu varsaymıştır. Sultan doğrudan Allah tarafından seçilir ve doğrudan ona karşı sorumludur. Görevleri ise Sasanî idealleri ile İslâmî kuramın bir karışımıydı. **Nizamülmülk**'ün temel olarak ilgisini çeken istikrardır. O devletin yönetilenler ile yönetenler arasındaki bir sözleşme temeline dayanabilmesi olanağını örtülü olarak reddediyordu. Haklar güç ile kazanılır ve idame ettirilir. Sultanın temel işlevi zorlayıcıdır. Güvensizlik sistemin esasıdır.

**Turtushi** (Ö. 1126) İspanya'daki Müslüman iktidarının çöküşü sırasında yazmıştır. Onun için krallık önce kanunsuzluğu önleme nedeniyle mevcuttu. O sultan ile teb'ası arasındaki ilişkiyi ruh ile beden arasındakine benzer bir şekilde, toplumun yaşamının etrafında dönüştüğü eksen olarak kabul eder. Onun hükmetme hakkı ilâhî kaynaklıdır ve bundan dolayı sorgulanamaz. Tanrı ve kralları arasındaki ebedî bir sözleşme hükümdarlar üzerinde teb'alarına âdil, eşit ve lütüfkâr davranmak yükümlülüğünü koymuştur. Adil olmayan bir hükümdar Allah'ın halkına itaatsizliği nedeniyle vermiş olduğu bir cezadır ve bundan dolayı onun idaresine katlanmak zorunludur.

Nasihatnâmeler, İslâm dünyasının özellikle doğu kısmında popüler olmuşlardır. İlk bilinen İran nasihatnâmesi **Kâbusnâme**'dir. **Keykavus**, Kuzey İran'da bir **Ziyarid** soylusu olup bu yapıtı oğlu için 1082-3'de yazmıştır. Eser, anayasal kuramı üstünkörü bir biçimde ele almıştır, **Kâbusnâme**'de kullanışlılık esastır. Adalet pratik nedenlerle savunulmuştur. **Siyasetnâmede** olduğu gibi güvensizlik unsuru açıkça ortaya çıkar.

Diğer bir nasihatnâme — ki o da İran'da yazılmıştır — daha sonraki çalışmalar üzerinde derin bir tesir bırakmış olan **Al-Gazali**'nin 1109-10 tarihinden kısa bir süre sonra kardeşi **Selçuk Sultanı Muhammed**'in adına Horasan valiliği yapan **Sancar** için yazdığı **Nasihat el mülük**'dur. Bu, Gazali'nin sultanlık kavramını hilâfetten ayrı olarak ele aldığını ortaya koyar. Kuram dünyanın metafizik telâkkisine dayanır, fakat ideal toplum Medine'deki ilkel İslâm ümmeti değildir. Mevcudiyeti ise imam ve şeriatça güven altına alınmamıştır. O Allah'a itaat, peygambere itaat, üzerinizdeki otoriteye itaat' ibaresini Tanrıya, peygamberlerine ve emirler gibi fanî yöneticilere itaat şeklinde yorumlamaktadır. Sultan ilâhî bir şaşaaya sahiptir ve onu Tanrı seçmiş olduğundan itaat etmek gerekir. Fakat gerçek kral adaleti uygulayandır. Din krallık ile sağlam bir hale gelir, krallık ise orduyla, orduysa servetle, servet ise ülkenin nüfusunu arttırmak ve mamuriyet ile sağlanır ve bu sonuç ise adalet ile elde edilir. **Al-Gazali**, sultanın

güçlü olması gerektiğini de vurgulamaktadır. Sultanın güçlü olması gerektiğini **Al-Gazali**'ye vurgulatan o dönemdeki Türk idarelerinin şiddete dayalı doğası, Batını veya İsmailililerin çıkardıkları karışıklıklar ve süregelen entrikalardır. Gazali, yöneticilerin görevlerini Allah'a karşı olanlar ve halka karşı olanlar şeklinde ikiye ayırır. Birincisi resmî dinsel görevlerin yerine getirilmesi, bid'attan kaçınılması ve yanlış fikirlerin (mezheplerin) önlenmesini içerir. İkincisi ise adaletin uygulanmasıdır ki **Al-Gazali** bununla yasal adaleti değil, zekânın mükemmelliğinde gizli ahlâkî nitelikten kaynaklanan ve müstebit dürtülerin, hislerin ve kızgınlığın sınırlandırılmasını içeren bir niteliği kastetmektedir.

Ortaçağ geleneği nasihatnâmelerin yazılmasına modern dönemlere kadar devam edildi. Bunlar arasında **Fahreddin İsa b. İbrahim**'e — ki kendisi Moğol İlhanı Arghun (1284-91) adına Musul valisi idi — **İbn-i Tig tâga**'nın yazdığı **kitab el fahrî** de vardır. Yapıtta yöneticinin görevinin kendisine itaat edilmesini sağlamak için düzeni korumak ve adaletin uygulanmasının sağlanması olduğu vurgulanır. **Vassaf**'ın **Ahkâm es sultana**'sı, İran'ın İlhanlı hakimi Olcaytu'ya (1304-16) yazılmış bir yapıttır. Eser İslâm tarafından yeniden biçimlendirilen pederşahî krallık kavramını yansıtır. Oldukça popüler olan bir diğer nasihatnâme de Herat'ın timuri hakimi **Hüseyin b. Baykara**'ya ithaf edilmiş olan **Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin** (Ö. 1505) **Ahlaq-ı Muhsini** adlı yapıttır ki, bu yapıtta da filozofların anayasa kuramındaki bazı nitelikleri içermektedir. Kaşifi, insanların doğa tarafından bir arada yaşamaya zorlandıklarına ve dolayısıyla yaşamlarını düzenlemek ve birbirlerine saldırmalarını önlemek için doğal bir yasanın gerekli olduğuna inanıyordu. Bu yasa, peygamber tarafından getirilen ilâhî bir yasadır. Fakat Kâşifi bu oluşumu ilkel İslâmî ümmetle veya hilâfetle ilişkilendirmemektedir. Peygamber şeriatı oluşturduktan sonra onu korumak için peygamberin nitelikleri ile donanmış bir krala ihtiyaç vardır.

Bu krallık ve peygamberlik denkleminin uzun bir süredir sûfi çevrelerde varolması olasıdır. Ve bu **Necmeddin Razi**

(Ö. 1213)'nin yazılarında, ayrıca **Al-Farabi**'nin çalışmasında da vardır.

İslâm felsefecilerinin tümü ya da tümüne yakın bir kısmı Yunan felsefesinin — eğilimleri onu ister sünnî ister şîî kuramına uyarlamak olsun — etkisi altındaydı. Düşüncelerinin merkezi ise devletin kurulmasını ve yönetimini sağlayan yasa idi. **Al-Farabi** (Ö. 950) Aristo'ya karşıt olarak ikinci hoca olarak bilinir. O klâsik siyasal felsefeyi İslâm ile karşılaştırmaya, ilişkilendirmeye mümkün olduğu kadar uyumlulaştırmaya çalışan ilk İslâm filozofudur. (21) En önemli çalışması olan **Al Medine Al Fazıla**'da, (Erdemli Site) siyasal yaşam dolayısıyla mutluluğun elde edilmesi ve Plato'nun anladığı anlamda en iyi rejim ile ilâhî İslâm yasası arasındaki ilişkiyi incelemiştir. (22) Nasıl ki Plato'nun filozofu yalnız ideal politea ile mutluluğa erişiyorsa, Farabi'de de bu ancak spekülâtif bilimlere sahip olan nihâî mükemmellik ve mutluluğa yalnızca mükemmelen yönetilen ideal devlette — ki o devlet yasa koyucu ve imamla özdeş olan filozof tarafından yönetilmektedir — ulaşılabilecektir (23). **Al-Farabi** erdemli rejimin vatandaşlarını üç sınıfa ayırır:

- I. Zeki ve filozof olanlar, bunlar gösterilebilir ispatlar ve ferasetler sonucunda nesnelere doğasını bilirler.
- II. Bu birinci sınıfın izleyicileri ki onların feraset ve yargılarını kabul ederler.
- III. Vatandaşların geriye kalan kısmı. Bunlar nesnelere ancak yansımalarını anlayabilirler.

Hükümdar her birine özel görevlerini atfeder, onlara yasaları verir, onları savaşta yönetir ve ikna ve zorlama yoluyla elde etmeye yetenekli oldukları erdemleri geliştirmelerini sağlar. Onlara hiyerarşik olarak hükmeder. (24)

Erdemli site sağlıklı bir vücuda benzer, tüm üyeleri işbirliği halindedir ve ona hükmeden kalp (gönül) dir. Erdemli



sitenin lideri ki, imama eşittir, üyelerin en mükemmelidir, felsefeci ve kâhindir. O hükmeden filozof olarak akl ile hükmeder ve hükmeden kâhin olarak hayal gücü ile Aktif Zekâ (Allah) ile haberleşir. Reisin gerekli niteliklerini tartışırken Farabi İslâmî ümmete atıfta bulunmaz, fakat bıraktığı izlenim İslâm kuramı ve klâsik siyasal teori arasında geniş bir alanın bulunduğunu göstererek her ikisinden de uyum içinde yararlanmak istediğidir. (25) Bu ideal şehir gibi Farabi bununla çatışan çeşitli site tiplerini de tanımlar. **Cahil site:** Halkı iyiyi içinde yer almadığı bir nesnede arar. **Sefih site:** Halkı doğrunun nerede olduğunu bilir, fakat uygulayamaz. **Mürtedi site:** Eski erdemlerinden uzaklaşmıştır. **Zararlı site:** Hain ve yalancı hocaları vardır ve halkı yanlış bilgiyi izler.

**Al-Farabi** daha sonraki yazarları çok derin bir şekilde etkiledi. Bunlar içinde İslâmın ideal devletini aynı şekilde **Plato**'nun felsefeci kralı ile bağdaştıran **İbn-i Sina** (Avicenna, Ö. 1037) da vardı. Benzer şekilde şeriatın ideal vahiy yasası olarak üstünlüğünü ve **Plato**'nun ideal devletindeki rejimi İslâma eşit olarak kabul eden **İbn-i Rüşd** (Averroes, Ö. 1198), bunlardan birisidir. (26) Gene bir diğeri ise hayatının büyük bir kısmını Herat'da geçiren ve felsefe ile teoloji arasında uzlaşma sağlama girişiminde bulunan **Fahreddin al-Razi** (Ö. rak üstünlüğünü ve **Plato**'nun ideal devletindeki rejimi İslâma uyarlamaya çalışmıştır. Bir müddet sonra bir şif olan ve yaşamının sonlarında Moğol hükümdarı **Hülâgü**'nün hizmetinde çalışan **Nasreddin al-Tusi**'nin (Ö. 1274) iyi bilinen çalışması **Ahlad-ı Nasri** de bu kuramı daha ileriye götürdüğünü görüyoruz. (27) Yapıt, insanın doğasını ve işbirliğini ve birliğe (association) olan gereksinimin tartışılmasından sonra üyelerinin arasındaki eşitliğin idamesi için önce ilâhî bir kuruma daha sonra parasal bir rayice olan gereksinimleri ortaya koyar. Birincisini herkes tarafından itaat edilen nihai hakem olan şeriat olarak yorumlar, üçüncüsü para olup ikinciye yani yöneticiye tabidir. Meselelerin uygun düzenlenişi ilâhî vahiy alan bir yasa koyucu tarafından güvence altına alınır. Bu kişinin «modernler» tarafından imam ve görevinin imamlık olduğuna ve bunun **Plato**'daki dünyayı kontrol eden kişi ve

**Aristo**'daki vatandaş kavramları olduğuna **Nasreddin** işaret etmektedir. Her ne kadar yasa koyucuya ilâhî mükemmellikte bir kurum olduğundan devamlı bir gereksinme yoksa da bir kere konu mu yüzyıllarca ihtiyaca kâfi gelmektedir. Öte yandan toplumdaki sorunları düzene koyan bir denetleyici her çağda gereklidir. **Nasreddin, Farabi**'nin uygarlıklar sınıflandırmasını benimser, fakat onu daha genişletir ve İslâmî uygarlığa uyarlar.

Bu üç formülasyonun — bu eserdeki — her birindeki ideal de İslâmdan mülhemdir. Hepsi de gücün son kaynağının ilâhî olduğunu varsayar ve bu güç Allah'dan gelir ve halife ya da kral olan yönetici aracılığıyla uygulanır. Tümü devlet ile dini özdeşleştirmiştir. Ve dindeki düzensizlikleri ise devletteki karışıklıkla eş tutmuştur. Hiçbiri için iktidar merkezî bir sorun değildir. İktidar kendi meşruiyetine sahipti ve onu mazur gösteren tek husus, uyrukları üzerindeki uygulamanın sağladığı yararıdır. Bu ifadelendirmelerin temel kavramı ise bütün ortaçağ İslâm siyasal düşüncesinin toplumdaki uyumlu ilişkisinin, ilâhî olarak vaz'edilen bir sistem içindeki mükemmel bir denge olarak kabul ettiği adaletten başka bir şey değildi. Devletin içine bozuklukları Truva atı gibi sokan keyfilikti. Bunun sonuçları arasında güvensizlik tarafından beslenen yolsuzluk (bozulma) ve vatandaşların vekarını yok eden yönetici tarafından beklenen ve kabul edilen yarıdakçılık yer almaktaydı.

Nisihatnâmeler bir adalet idealine işaret ettikleri kadar belki de sınırlayıcı bir etkiye sahiptiler. Öte yandan doğrudan doğruya Allah tarafından atanan ve gene doğrudan doğruya ona karşı sorumlu olan yönetici (hükümdar) fikrine bağlılık vererek ve bununla birlikte yöneticinin kullarına iktidar ödünü vereceği iddiası yanında yurttaşların sorumlu olduklarını yadsımak suretiyle kişi özgürlüğünün ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Felsefeciler aynı zamanda anayasal kuramda hükümdara yasanın üzerinde bir yer verirler ve varsayımları zekâ ve

bilginin hakir görülen kişilere önderlik eden tek bir sınıfın imtiyazı olduğuydu.

Bundan başka toplumdaki hiyerarşik düzeni vurgulamaları tutucu eğilimleri kuvvetlendirmiştir. Ulemanın kuramında yönetici şeriata tabi olmakla birlikte, bu kuralı uygulatabilecek herhangi bir araç oluşturulmamış olduğundan yöneticinin sorumlu tutulabilirliği iddiası boşlukta kalmıştır. Ulema bir ölçüde ümmetin tarihini ussallaştırmaya giriştiği halde aynı zamanda onların siyasal düşüncesinin gelenek ile sınırlanması eğilimi belirlemiştir. Ulemanın siyasal kuramı siyasal faaliyet üzerinde az bir etki yaratmıştır, fakat katılığı ümmette ortaya çıkan siyasal dalgalanmalara karşın yaşamını sürdürmesini sağlamıştır ve modern İslâmî anayasal reform hareketlerinin temelinde yatan nasihatnâmeler ve filozofların üslûbu değil de ülemanın üslûbu olmuştur.

## DİPNOTLAR

- (1) Zikreden, E. I. J. Rosenthal, «Some Aspects of Islamic Political Thought,» **Islamic Culture**, xxii, (1948), I.
- (2) Zikreden, J. Schacht, «The Law», **Unity and Vairety in Muslim Civilization**, der. G. E. von Grunebaum, (Chicago, 1955) ss. 71-2.
- (3) H.A.R. Gibb, «Al-Mawerdi's Theory of the Caliphate,» **Studies on the Civilization of Islam** içinde, der. Stanford ve William R. Polk, (London: 1962), ss. 154-5.
- (4) Bkz. Yukarıda VII. bölüm, ss. 328-9.
- (5) J. Obermann, «Political Theology in Early Islam: Hasan el-Basri's Treatise on **qadar**,» **Journal of the American Oriental Society**, IV (1935), ss. 138-62.
- (6) B. Lewis, «Islamic Concepts of Revolution,» **Revolution in the Middle East**, der. P. J. Vatikiotis, (London: 1972), pp. 34 v.d.
- (7) Ayrıca bkz. S. D. Goitein, «A Turning Point in the History of the Muslim State,» **Islamic Culture**, xxiii (1949), ss. 120-35.
- (8) C. Pellat, «L'Imamat dans le doctrine de Gahiz,» **Studia Islamica**, xv (1962), ss. 23-32. Emevilerin destekçisi olan Nabita'ya karşı olan yazısında **al-Cahiz** koşulsuz itaat doktrinini reddetmekte ve doğrudan ayrılan yöneticinin yerilmesi ve eğer mümkünse görevden atılması veya uzaklaştırılmasını, inananın görevi olduğunu iddia etmiştir. C. Pellat, «La Nabita de Djahiz, un document important pour l'histoire politico-religieuse de l'Islam,» **Annales de l'Enstitut des Etudes Orientales, Algiers**, X (1952).
- (9) C. Pellat, «L'Imamat dans le doctrine de Gahiz.»
- (10) Profesör Pellat, bunun **al-Cahiz'e** ait olduğunu reddetmektedir. **Le Livre de la couronne attribué à Gahiz**, (Paris, 1954), ss. 13-15.
- (11) a.k., ss. 157, 160.
- (12) H.A.R. Gibb, «The Evolution of Government,» **Studies on the Civilization of Islam**, s. 45.
- (13) **al-Baghdadi'nin** (Ö. 1038), **Kitab al-farq bayn al-fıraq** adlı yapıtı hizipçilere karşı olan tavrın belirmesinde ve aşırılarına karşı olan operasyonların meşrulaştırılmasında önemli olmuştur. (Bkz. H.

- Laoust,» La Classification des sectes dans le farq d'al-Baghdadi,» **Revue d'Etudes Islamiques**, xxix (1961), 19-60.
- (14) H.A.R. Gibb, «Al-Mawardi's Theory of the Caliphate,» **Studies on the Civilization of Islam**, ss. 151-65.
- (15) G. E. Grunebaum, **Medieval Islam**, (Chicago, 1946), s. 168.
- (16) L. Binder, «Al-Ghazali's Theory of Islamic Government,» **The Muslim World**, XIV, (1955), ss. 229-41.
- (17) Von Grunebaum, in **Medieval Islam**, s. 169.
- (18) H. Laoust, **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taymiyya** (Cairo: 1939) ve **Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya** (Beirut, 1948).
- (19) A. H. Dawood, «A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth Century A.H.,» basılmamış doktora tezi. (Londra Üniversitesi, 1965).
- (20) a.k.
- (21) Bkz. R. C. Zaehner, **The Dawn and Twilight of Zoroastrianism**, (London, 1961).
- (22) M. Mahdi, «Alfarabi,» **History of Political Philosophy**, der. L. Strauss ve J. Cropsey, (New York, 1963) içinde, ss. 160-1.
- (23) E. I. J. Rosenthal, «Some Aspects of Islamic Political Thought,» s. 6.
- (24) M. Mahdi, «Alfarabi,» ss. 164-5.
- (25) a.k. ss. 162-3.
- (26) E. J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval Islam**, (Cambridge, 1958), ss. 143 vd. ve 175 v.d.
- (27) Bir kadı olan Jalal-al-Din Dawani (Ö. 1502 veya 1503) ki Güney İran'daki Karakoyunlu Sultanı Yusuf b. Jahanshah'ın hizmetinde çalışmıştır - nin **Akhlaq-ı jalali** adlı yapıtı, **Akhlaq-ı nasiri**'nin halk arasında yaygınlaştırılmasında rol oynamıştır.

## K A Y N A K Ç A

### METİNLER :

Abu Yusuf, **Kitab al-kharaj**, Fransızca'dan çeviren: E. Fagnan (Paris, 1961), Al-Farabi, **Al-Madina al-fadila**, Almanca çevirisi, çeviren: F. Dierteci, (Leiden: 1900), **Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle**, İngilizce çevirisi M. Mahdi, (New York: 1962), Al-Ghazali, **Nasihat al-Muluk**, İngilizce çevirisi, çeviren: F. R. C. Bagley, **Ghazali's Book of Counsel for Kings**, (London: 1964), İmam al-Haramayn, **Al-Irshad**, Fransızca çevirisi, çeviren: J. D. Luciani, (Paris: 1938), İbn Jama'a, **Tahrir al-ahkam** 1. ve 2. bölümlerinin Almanca çevirisi, Çeviren: Köfler, **Islamica**, VI-VII (1934-35), Jalal-al, Din Dawani, **Akhlaq-i jalali**, İngilizce çevirisi, Çeviren: W. T. Thompson, **Practical Philosophy of Muhammedan People**, (London: 1939), Kay Kaus, **Qabus-nama**, İngilizce çevirisi, Çeviren: R. Levy, **A Mirror for Princes**, (London: 1951), Al-Mawardi, **Al-Ahkam al-Sultaniyya**, Fransızca çevirisi, Çeviren: E. Fagnan, **Les Status Gouvernementaux** (Algers: 1915); Nasır al-Din, **Akhlaq-i nasiri**, İngilizce çevirisi, Çeviren: G. M. Wickens, **The Nasirean Ethics**, (London: 1954), Nizam al-Mulk, **Si-yasatnama**, Fransızca çevirisi, Çeviren: C. Schefer, (Paris: 1891-7).

## ÇALIŞMALAR :

- V. V. Barthold, «Khalif i Sultan», İngilizceye Çevirisi: N. S. Doniach, *Islamic Quarterly*, VII (1963), 117-35; Gardet, *La Cité Musulmane*, (Paris: 1954); M. H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley-Los Angeles: 1966), A. K. S. Lambton, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», *Studia Islamica*, XVII (1962) 91-119, «Quis Custodiet Custodes», *Studia Islamica*, V (1956), 125-48, «The Theory of Kingship in the *Nasihāt ul-muluk* of Gazali» *Islamic Quarterly*, I (1954), 47-55, H. Laoust, *La Politique de Gazali*, (Paris: 1970); G. Lecomte, *İbn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées*, (Damascus: 1965); D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: 1903); C. Pellat, *La Milieu basrien et la formation d'al-Gahiz* (Paris: 1953).