



ORTAÇAĞ İSLAM SİYASAL DÜŞÜNÇESİ BAĞLAMINDA DEVLET KAVRAMININ MUADİLLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A RESEARCH ON THE EQUIVALENTS OF THE STATE CONCEPT IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

Öz

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi bağlamında devlet kavramını, bu düşünceye kaynaklık eden dört ilmi türün ortaya koyduğu üç teorinin kılavuzluğunda değerlendirmek mümkündür. Bu ilmi türlerden ikisi olan kelâm ve fıkıh alanlarındaki eserler açısından devleti incelemenin yolu imâmet teorisine başvurmaktan geçer. Fars kültüründen mülhem siyasetname türü devleti, bu türün siyasal gerçeklik ve ideal siyaset arasında kurduğu bağdan hareketle değerlendirme amacındadır. Siyasetname türündeki eserlerde devlet kelimesini karşılama amacıyla genellikle mülk kelimesi tercih edilir. Platon ve Aristoteles mührü taşıyan İslam siyaset felsefesi ise devlet konusunu ideal yönetim bağlamında inceler. Antik Yunan mirasının yetkin siyasal örgütlenme biçimi olarak kabul edilen polis, bu mirasın etkisiyle eser üreten İslam filozofları aracılığıyla medineye dönüşür. Bu çalışma, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden fıkıh, kelâm, siyasetname ve siyaset felsefesi alanlarındaki belli başlı eserler aracılığıyla ortaya konulan devlet kelimesini muadilleri bağlamında değerlendirme amacındadır. Bu ilmi türlerin kılavuzluğunda devletin tanımı ve devlet kelimesine kaynaklık eden tarihsel-kültürel mirasların neler olduğu konuları işlenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Siyaset Düşüncesi, Devlet, Kültürel Miraslar.

Abstract

In the context of medieval Islamic political thinking, the concept of the state can be evaluated using three theories proposed by four scientific types. The imamate theory can be used to analyse the state of works in the domains of kalam and fiqh, two of these scholarly genres. Evaluates the state in terms of mirror for princes, which is heavily influenced by Persian culture, based on the link that this genre creates between political reality and ideal politics. The word "sultanate" is commonly chosen to replace the word "state" in works of similar political nature. Islamic political philosophy, bearing the seals of Plato and Aristotle, investigates the state in the context of ideal government. The polis, which is regarded as the competent political organization of the ancient Greek legacy, is transformed into a medina by Islamic philosophers who produce works influenced by this heritage. This study aims to evaluate the word "state" in the context of its equivalents, as revealed by major works in the domains of fiqh, kalam, and mirror for princes, and political philosophy. The definition of a state as well as the historical and cultural heritage that gave rise to the term will be investigated.

Keywords: Islamic Political Thought, State, Cultural Heritages.

Onur YILDIRIM*

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi,
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bölümü

E-posta/E-mail:
onur2008208@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-3946-338X

Başvuru/Submitted: 11.01.2024

Kabul/Accepted : 29.03.2024

Giriş

Siyasal gücün kurumlaşması açısından evrensel bir nitelik taşıdığı düşünülen devlet tarihin ilk dönemlerinden beri her toplum için hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Devletin toplumsal zorunluluğun uzantısı olduğuna yönelik bir iddiayı içeren bu açıklama iki varsayıma dayanır: İlki, bilinen tarihin başlangıcı ile toplum arasında ontolojik bir ilişki bulunduğu yönündeki varsayımdır. Başka bir deyişle insanlık tarihi, insanın toplumsal tarihi anlamına gelir. İkincisi ise devletin, insanın topluluk halinde yaşamasının zorunlu bir sonucu olduğu varsayımdır. Gerçekten de insanın bir araya gelmesi anlamında topluluk halinde yaşamasının tarihsel başlangıcı, yani bilinen tarihin başlangıcının tespiti belirli varsayım ve iddialara dayansa dahi, toplumsallığın somut bir olgusu olarak ortaya çıkan ve modern siyaset teorisi tarafından *etat* anlamıyla devlet olarak kabul edilen yapının varlığı tartışmaya açık değildir. Çünkü toplumsallık, emir-itaat ilişkisi, başka bir deyişle bir iradenin diğerine dayatılması ilişkisini içerdiği için bu ilişkinin en derin noktasında yer alan yapının somut aşamada ete kemiğe bürünmüş hali olarak devlet olgusu ortaya çıkar (Gauchet, 2013). Bu noktada, tartışmaya açık olan husus, *etat* anlamıyla devletin, bilinen tarihin başlangıcında ortaya çıkan yapıyla aynı olup olmadığıdır. Buna göre, ilk olarak şunu ifade etmek gerekir ki, *etat* anlamıyla devlet, modern bir olgudur. Genel kanı, *etat* anlamıyla devlet kelimesinin kullanımında Machiavelli'nin öncü olduğu yönündedir (d'Entrèves, 2013). Bu yüzden modern siyaset teorisi devleti, *etat* kelimesinin içerdiği anlamla kabul etmek suretiyle devleti tanımlar. Modern siyaset teorisinde devlet, toprak, insan topluluğu ve egemenlik olarak adlandırılan üç unsurun bir araya getirilmesiyle tanımlanır. Buna göre devlet, “belli bir toprak parçası üzerinde yerleşmiş, en üstün iktidar anlamındaki egemenlik tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluş” olarak tanımlanır (Kapani, 2016).

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesini oluşturan eserler aracılığıyla ortaya konulan devlet tanımına gelince, coğrafi anlamda belli bir toprak parçası üzerinde kurulan egemenlik anlayışından söz etmek mümkün değildir. Çünkü İslam'ın ilk dönemlerindeki anlayış ve gelişmeleri dikkate alan İslam hukuku, coğrafi bir tasnif yerine inanç temelli bir tasnifi tercih eder. Buna göre, bir tarafta İslam'ın hükmü altında bulunan toprak parçasını tanımlamak amacıyla *darü'l-İslam*, diğer tarafta da İslam'ın hükmü altında olmamakla birlikte, potansiyel olarak İslam'a kazandırılacak memleketleri ifade etme amacıyla *dârülharp* terimleri kullanılır (Özel, 1993). İkinci olarak, modern siyaset teorisi tarafından ortaya konulan görüşe göre devlet, egemenlik kavramı üzerinden soyut hukuki bir şahsiyet olarak kabul görür. Ortaçağ İslam siyasal düşüncesini içeren eserlerde ise devlet, siyasal organları aracılığıyla tanımlanır (Bağdatlı, 2018). Örneğin hilafet, imâmet, mülk ve saltanat gibi terimler hem devlet kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılır hem de devleti temsil eden en üstün siyasal organlar olarak kabul edilirler. Üçüncü olarak, modern siyaset teorisi din ve devlet arasında kategorik bir ayrıma dayandığı için devleti sadece siyasal bir kurum olarak kabul eder. Ortaçağ İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden eserler ise İslam'ın hem bu dünyayı hem de öte dünyayı düzenleme iddiasında olan kapsayıcı bir sistem olduğu anlayışına bağlı olarak devleti dinsel-siyasal bir kurum olarak değerlendirirler. Özellikle kelâm ve fıkıh literatürü açısından devlet, din ve dünya işlerini düzenleyen bir kurum (Gazzâlî, 2012; Mâverdî, 2018) olarak tanımlandığı için bu kurumun sadece siyasal değil, yerine getirdiği fonksiyonlardan dolayı dinsel-siyasal bir kurum olarak kabulü söz konusudur.

Bu çalışma, devlet kavramının beslediği entelektüel-kültürel kaynaklar nedeniyle farklı terimlerle karşılandığı bir literatürü ihtiva eden Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinin hem özgünlüğüne hem de kendinden önceki kültürel miraslarla ilişkisine dikkat çekmektedir. Kuşkusuz, İslam öncesi Arap, Farsî ve Yunan entelektüel miraslarının İslam siyasal düşüncesi üzerindeki etkisi devlet kavramının birbirinden farklı kelimelerle ifade edilmesine yol açmıştır. İslam ile birlikte İslam siyasal düşüncesi İslam öncesi entelektüel mirasları da bünyesine katarak, devlet kavramının hem kullanım hem de anlam haritasının genişlemesine tanıklık etmiştir. Bu çalışmanın yanıt aradığı araştırma sorusu devlet kavramının farklı terimlerle karşılanması hususunda her bir kültürel mirasın (Arap, Farsî, Yunan ve İslam) etki ve katkısını ortaya

koymaktır. Başka bir deyişle bu çalışmanın amacı, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi tarafından devlet kavramını karşılama amacıyla hangi kültürel mirasların kılavuzluğunda hangi siyasal terimlerin kullanıldığını belirlemektir.

1. Devlet: Kavramsal, Teorik ve Tarihsel Kökeni İtibariyle Genel Bir Çerçeve

Arapça’da devlet “değişmek, bir halden başka bir hale dönmek; nöbetleşe birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak” anlamlarına gelir (Davutoğlu, 1994). Kur’an’da modern siyaset bilimi ve anayasa hukukunda tanımlanan anlamıyla devlet kavramını karşılayan bir kelime yer almamasına rağmen, devlet kavramını karşılamak amacıyla d-v-l kökünden türeyen *dûlet* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, ganimetin dağıtım düzenine ilişkin olarak Kur’an’da sadece bir yerde (Haşr, 59/7) geçmektedir (Akyüz, 1998). Söz konusu Kur’an ayetinde devlet kelimesi siyasal bir anlamdan çok, servetin belli ellerde dolaşımı anlamında iktisadi ve toplumsal bir anlama işaret etmektedir (Uludağ, 2014). Aslında Kur’an aracılığıyla *dûlet* kelimesi üzerinden devlete yüklenen bu anlamın, İngilizcede devlet anlamında kullanılan *state* kelimesinin kökeninde yer alan Latince *status* ile benzeşen noktaları bulunur. “Durum” veya “var olma biçimi”ne tekabül eden ve bu haliyle nesnel bir kelime olan *status*’un, siyasal anlamıyla ilk kullanımında mutluluk, servet ve özel bir topluluğun sağlıklı düzenine işaret ettiği görülür. Ortaçağ ve 2-5. yüzyıllar Latincesinde bu anlamları içeren *status*, sosyo-ekonomik bakımdan özel bir durumu ifade etme amacıyla kullanılmaktadır (d’Entrèves, 2013).

Dûlet haliyle devlet kelimesi zamanla anlam bakımından genişleyerek, “mal, zafer ve başarının elden ele dolaşması” anlamlarının yanında, siyasal bir anlama da sahip olmuştur (Birsin, 2004). Devlet kelimesinin siyasal bir anlama sahip olması üç aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşamada devlet kelimesinin kazandığı anlam “zafer, güç” veya “hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi” şeklindedir. Buna göre devlet, hâlihazırda mevcut olduğu varsayılan siyasal iktidarın, birbirini takip eden bir dizi hanedanlığın askerî güçle elde ettiği bir kavrama işaret eder. Bu bakımdan zafer, güç, saltanatın değişimi ve iktidar süresi devlet kelimesinin betimleyici unsurları olarak ortaya çıkmaktadırlar. İkinci aşamada, devlet kelimesi hâkimiyetin el değiştirmesinden ziyade onun sürekliliğini vurgulayan, ona bağlılığı ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Üçüncü aşama ise devlet kelimesinin modern siyaset literatüründeki kullanımı şeklindedir. Bu aşamada, ulus-devlet esasına dayalı olarak devlet kelimesi kullanılmıştır (Davutoğlu, 1994). Bu çalışmayı doğrudan ilgilendiren ilk iki aşama aracılığıyla ortaya konulan devlet kelimesinin siyasal içeriğidir. Bu ilk iki aşamada, devlet kelimesinin siyasal bir içerikle kullanımına ilişkin iki nokta dikkat çekicidir: İlki, devlet kelimesi, gerek “hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi” gerekse de “hâkimiyetin sürekliliği” anlamlarıyla, siyasal iktidarın varlığının her şeyden önce kabul edildiğini ima eder. Başka bir deyişle, siyasal iktidarın kurucu ilkesi askerî güç sayesinde kazanılan zafer değildir. Siyasal iktidar, zaten verili bir kategori olarak kabul edilir. Askerî güç, hâlihazırda kurulu olan siyasal iktidarın türevidir (Al-Azmeh, 2014). İkinci nokta, özellikle hükümdarlara verilen unvanlar dikkate alınınca, devlet kelimesinin zamanla belli bir bölgeyi kapsayan siyasal iktidarın kullanımına ilişkin bir kavramı işaret etmesidir.

Lewis, İslam tarihinde siyasal anlamıyla devlet kelimesinin ilk defa Abbasiler için kullanıldığını belirtmektedir (Lewis, 2011). Akyüz, devlet kelimesinin ilk kez Abbasiler için kullanılmasıyla ilgili olarak şu varsayımda bulunarak, konuya açıklık getirmektedir. Kur’an’da d-v-l kökünden türeyen bir diğer kelime *davele* fiilidir. Bu fiilin yer aldığı ayette (Ali İmran, 139-142), üzüntülü ve sevinçli günlerin insanlar ve toplumlar arasında sırayla paylaştırıldığı bildirilmektedir. Emeviler’in iktidarına bir ihtilalle son veren Abbasilerle birlikte sevinçli günlerin sırasının geldiğini belirtmek amacıyla devlet kelimesi kullanılmış olabilir (Akyüz, 1998). Siyasal anlamıyla kullanıldığı bu dönemde devlet kelimesi, iktidarı ele geçiren bir aile sayesinde izzet ve mutluluk günlerinin geldiğine işaret etmektedir (Birsin, 2004). Nitekim Ortaçağ’da

yazılan belli başlı eserlerde devlet, mutlu günler, baht ve talih arasında bir tür eş anlamlılığın kurulduğu görülmektedir. Örneğin *Kutadgu Bilig*'de vezir hem devleti hem de talihi temsil eder. Taht ve baht arasında bir tür eş anlamlılık söz konusudur. “Sürdürsün Tanrı bu taht ile bahtı” pasajı, devletin mutluluk ve talih olduğuna işaret eder (Yusuf Has Hacib, 2018).

Abbasiler döneminde kullanıma giren ve yine d-v-l kökünden türeyen bir başka kelime “yeni devir” anlamına gelen *devle*'dir. Bu kelimenin kullanılmasının nedeni ise başta iktidarın el değiştirmesi olmak üzere gerçekleşen toplumsal-siyasal değişimlerin daha önce eşi benzerine rastlanmamasından dolayıdır. Abbasiler döneminde *devle* kelimesinin, devlet terimini doğrudan karşılamamakla birlikte, mevcut siyasal anlamına yakın bir anlamla yaygın bir şekilde kullanıldığı ifade edilmelidir. Devle kelimesinin “yeni devir” tarzında yaygın bir şekilde kullanılması, siyasal güce sahip olma anlamını da beraberinde getirmiştir. Çünkü bir “devri” yeni yapan şey, güç ve iktidar sahiplerinin de yeni olmasından dolayıdır (Birsin, 2004). Örneğin, bu dönemde Abbasilerin hizmetinde olan Horasanlılar için “yeni devrin çocukları” anlamına gelen *ebnâü'd-devle* ifadesi kullanılmıştır. Abbasi iktidarının geleceği hakkında kehanetler içeren bir kitaba da *Kitâbu'd-Devle* (yeni devrin kitabı) adı verilmiştir (Wellhausen, 1963). Tarihsel süreç içerisinde *devle* kelimesinin prestiji öylesine artmıştır ki, Abbasiler'in siyasal-askerî bakımından zayıfladığı dönem itibarıyla bu kelime, belli bir bölgede hâkimiyet kuran bir hanedanlığın, hilafete bağlılığını ifade etme amacıyla kullandığı bir sıfat halini almıştır. Nitekim Gazneli ve Büveyhi hükümdarlar, Abbasi hilafetine ve halifesine olan bağlılıklarının işareti olarak Muizzuddevle, İmâduddevle, Adududdevle gibi unvanlar kullanmışlardır. Örneğin Abbasi hilafetinin desteğine sahip olan anlamına gelene Adududdevle unvanını hem Gazneli hem de Büveyhi hükümdarlar kullanmıştır (Nizamülmülk, 2006). Halife tarafından yerel hanedanlara veya sultanlara verilen bu unvanlar, yakın zaman önce ortaya çıkan bu siyasal-askerî güçlerin hem Sünni İslam dünyasında meşruiyet sağlamaları açısından önemli hem de onların ilke olarak halifeye tabi olduklarını işaret etmesi bakımından ilgi çekicidir.

2. Devlet Düşüncesine Kaynaklık Eden Tarihsel-Kültürel Miraslar

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesini içeren eserlerde devlet kavramı için çoğunlukla hilafet-imâmet, mülk, saltanat ve medine terimleri kullanılmıştır. Kelâm ve fıkıh kitaplarının siyaseti konu alan bölümlerinde, hilafet, imâmet ve velayet kelimelerinin, siyasetname yazarlarının çoğunlukla mülk kelimesini ve siyaset felsefesini konu alan eserlerde ise medine kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. O halde soralım: Devlet kelimesini karşılama amacıyla farklı kelimelerin kullanılmasının gerekçeleri neler olabilir? Abbasiler döneminden itibaren siyasal bir içerikle ve terim anlamına yakın bir şekilde kullanılmaya başlanan *devle* kelimesi yerine neden yukarıdaki kelimeler tercih edilmiştir? Devlet kelimesini karşılama amacıyla birbirinden farklı bu ifadelerin tercih edilme gerekçeleri olarak şu faktörler sıralanabilir: İlk olarak, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi olarak adlandırılan külliyyat, “iyi tanımlanmış ve sınırları tayin edilmiş bir konuya ilişkin kapsamlı ve disiplinli bir araştırma” gerçekleştirme amacıyla değildir (Al-Azmeh, 2014). Kelâm ve fıkıh kitaplarında siyaset konusunun ya kelâmî tartışmalar içerisinde ya da fikhî bir boyutta ele alınmış olması siyasal realiteye dikkat edilse dahi, ideal olarak kodlanan dönemin ve bu döneme özgü uygulamaların öne çıkarılmasını, dolayısıyla da ideal siyasal rejim olarak kabul edilen hilafet kelimesinin devlet kavramına tekabül eden bir şekilde kullanılmasının gerekçesi olarak gösterilebilir. Siyasetnamelerde ise ideal bir hükümdar imgesi ve ideal devlet anlayışı tasvir edilmesine rağmen siyasetname yazarı, müstebit bir yönetici kisvesine bürünme eğilimi olan bir hükümdarın, askerî güçle ayakta tuttuğu bir devlet içerisinde yaşadığı için varlığı askerî güce ontolojik anlamda bağlı olan mülk kelimesini tercih eder. İslam düşüncesindeki siyaset felsefesi, Antik Yunan felsefesi geleneğinin etkisi altında ortaya çıktığı ve şekillendiği için İslam filozofları, söz konusu geleneğin siyasal örgütlenme biçimi olan *polis*'in ikamesi olarak şehir anlamındaki medine kelimesini tercih etmişlerdir. İkincisi, Abbasi hilafetinden itibaren, yani 8. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla bir imparatorluğa dönüşen İslam devleti, kurulum aşamasındaki imparatorluğun ilk kadrolarını birçok eyalet ve beldesini aldığı İran ve Roma'dan devşirmiştir.

İran'ın devlet yönetimine ilişkin metinlerinin, saray protokol ve görgü kurallarının, Antik Yunan siyasal metinlerinin Arapçaya tercüme edilmesi siyaset ve devlet yönetimi alanlarında İslam düşünce ve söyleminin yeni bir merhaleye ulaşmasına vesile olmuştur (Lewis, 2011).

2.1. Arap Mirası: Riyaset

İslam, Ortadoğu'daki iki büyük imparatorluğun (Bizans ve Sasani) periferisindeki Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış bir dindir. Bu haliyle İslam, insan topluluğunun küçük, çoğunlukla ailevi gruplardan meydana geldiği toplumsal yapının içine doğup, gelişmiştir. Arap Yarımadası, büyük ölçüde şehirleşmiş ve tarımsal faaliyetin gelişmiş olduğu imparatorluklar dünyasının aksine, küçük ölçekli topluluk hayatının söz konusu olduğu göçebe kampların yurdu olarak bilinmektedir. İslam'ın ortaya çıktığı bu dönemde Araplar, toplumsal olarak kabile toplulukları halinde yaşamaktaydılar (Günaltay, 2016). Toplumsal bir model olarak kabile sisteminin Araplar arasında kök salması, onların siyaset ve devlet anlayışlarını da doğrudan etkilemiştir. Büyük ölçüde putperest olan Yarımada halkı için siyasal açıdan örgütlü bir yapı kurmak mümkün olmamıştır (Lapidus, 2013).

Arapça'da "önüne almak, karşısına almak" anlamındaki k-b-l köküne dayanan kabile, sözlükte kafatasını oluşturan ve karşılıklı duran dört kemikten her birinin adıdır (Avcı ve Şentürk, 2001:30). Terim anlamıyla kabile, aynı atadan geldiklerine inanılan ve aralarında nesep bağı bulunan insan topluluğuna verilen isimdir (Apak, 2017). Kabile, siyasal antropologların, ilkel ve kapitalizm öncesi toplumlarda, soy-nesep üzerinden akrabalık ve siyaset ilişkisini incelerken başvurdukları anahtar bir kavramdır. Çünkü siyasal antropoloji, akrabalık ve siyaseti birbirlerini dışlayan iki terim olarak görmek yerine siyasal örgütlenme biçimi açısından bu ikisi arasında ontolojik bir bağ olduğunu varsayar (Balandier, 2016). Kabile hayatı içinde bireysel farklılık söz konusu olmasa dahi, kabileyi meydana getiren klanlar arasında farklılıktan söz etmek gerekir. Çünkü kabileyi oluşturan, bağımsız bireyler değil, klan adı verilen gruplardır. Kabileyi meydana getiren her bir klan bağımsız bir birim hüviyetindedir. Klanlar arası bağlılık, kabile üyelerini savunma ve temel sorumlulukları yerine getirme anlarında güçlü bir şekilde ortaya çıkar. Dolayısıyla kabile açısından birim ve veri olarak kabul edilmesi gereken birey değil, klandır. Klanlar, dışsal olarak birbirlerinden bir ölçüde ve farklı derecelerde ayrılmış olmakla birlikte, içsel olarak güçlü bir dayanışma sergilerler.

Klanları birbirine bağlayan, kendilerini daha büyük bir grup olan kabile çatısı altında birleşmeye iten bir dizi unsur sıralanabilir. Klanlar açısından kabilenin bir tür üst-kimlik olarak kabulünü sağlayan unsurlar ortak ata/kan bağı ve totemci din anlayışıdır. Ortak ata; örneğin "ben ve kardeşim amcaoğluna; ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız" ifadesinden hareketle bedevi Arap için aile ve klana bağlılığın kabileyeye bağlılık karşısında mutlak bir üstünlüğü olduğu ifade edilebilir. Ancak söz konusu olan yabancı, yani kabile dışından birisi olduğunda farklı klanlar birlikte hareket etme iradesini ortaya koyarlar. Kabilenin birlikte hareket etme iradesini ortaya koyan en iyi örneklerden birisi, Hz. Peygamber'in vefatının akabinde Kureyş kabilesinin devlet başkanlığını elde etmesidir. Her ne kadar Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi açısından "Kureyş'in imâmette önceliğe" sahip olduğu iddiası, "imamlar, Kureyş kabilesindedir" hadisine dayandırılarak ileri sürülse dahi, son yüzyılda gerçekleştirilen akademik çalışmalarda bu hadisin sıhhati tartışmalı bulunmaktadır (Hatiboğlu, 1978). Klanları, kabileyeye dönüştüren diğer unsur totemci din anlayışıdır. Söz konusu İslam öncesi Araplar olunca, onların din anlayışının genel olarak yerel tanrıların, kutsal yerlerin ve animistik nesnelere dayandığı ifade edilebilir (Turner, 1997). Bu noktada, totemin bireysel bir varlık değil, aynı kabile gibi bir grup olduğunu belirtmek gerekir. Totem, tüm bir nesnelere sınıfını kapsamaktadır. Aslında, İslam öncesi Araplar açısından totemin canlı ve cansız veya doğal ve yapay nesnelere kategorileştirilmesi söz konusu değildir. Zaten bu tür ayrımlar, totemci din anlayışına sahip olan toplumlar açısından

önemsizdirler (Cornford, 2020). Önemli olan nokta nesnelere sınıfının ortaklaşa sahip olduğu ve onları totem kılacak vasıflara sahip olmalarıdır.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arapların kabile sisteminden ayrı, mutlak bir kudretle bağımsız olarak işleyen bir nizamı söz konusu değildir. Devlet, bir kurum ya da ülke olarak değil, belli bir mekân ve zamanda ortaya çıkan bir topluluğun dinsel, toplumsal ve siyasal işlerinin tanzim edilmesini amaçlayan bir yapı olarak kabul edilmektedir (Wellhausen, 1963). Kuşkusuz Araplar kendi kabilelerinin (topluluk) ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla siyasal bir örgütlenme biçimi bulmuşlardır. Buna, yani kabile sisteminin kendine özgü siyasal örgütlenme biçimine riyaset adı verilmektedir. Riyaset, sıkı akrabalık bağı üzerine kurulu olan (toplumsal bir kurum olan) kabilenin siyasal örgütlenme biçimi olarak değerlendirilir. Başka bir deyişle riyaset, asabiyet, nüfuz ve yaşa dayanan bir idare tarzıdır (Günaltay, 2016). Riyasetin, asabiyet ve nüfuz dayanasının nedeni kabile sisteminin kendine özgü şartlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü kabileyi yönetecek olan kişiden güçlü bir asabiyete sahip olması beklenmektedir. İbn Haldun'un ifade ettiği üzere, riyaset, "ancak galebe ile hâsıl olur; galebe ise asabiyet ile meydana gelir" (İbn Haldun, 2018:339). Örneğin İslam öncesi Mekke'nin yönetiminde Kureyş kabilesi söz sahibiydi. Kuvvet, nüfuz, haysiyet ve asalet sahibi bir kabile olarak Mekke'de oturan, o dönemde de büyük bir şeref sayılan Kâbe'nin koruyuculuğu ve hizmetçiliği görevini üstlenen Kureyş kabilesi, Mekke'yi bir tür aristokratik cumhuriyet tarzında idare etmekteydi. Mekke'de Kureyş kabilesine mensup her bir ailenin reisi, asaleti ve serveti oranında yönetimde söz sahibiydi (Günaltay, 2016).

Kabile sisteminin siyasal örgütlenme biçimi olan riyaset, kabilenin yaşlıları tarafından seçilen ve başkan olarak tayin edilen kişi tarafından idare edilmektedir. Riyasetin başı olan bu kişiye reis (başkan), seyyid (efendi) veya şeyh (yaşlı adam) adı verilmektedir (Küçükbaşçı, 2009:40). Reis, kabile grubunun kolektif yapısı ve otoritesi içerisinde bireyselliği elde eden ilk kişidir. Onun bireyselliği, kabile-dışı veya kabile-üstü bir bireysellik değil, kabilenin kolektif otoritesinin "bir" şeklinde dışavurumudur. Çünkü bu "bir" bağımsız bir birey değil, kabilenin kolektif otoritesinin tecessümüdür. Bu bakımdan reis, kabile dolayısıyla ortaya çıkan riyasetin lideridir. Yasa koyması söz konusu olmayan reis, klanlar arası ihtilafları kabile geleneklerine uygun olarak çözen bir hakem görüntüsü verir. Reis, kabile üyelerinin hayatlarına mutlak anlamda hâkim olmamasına rağmen, kabile insanının tanıdığı tek mutlak otoritedir. Bu bakımdan kabilenin otoritesinin bireysel anlamda ilk defa somutlaşması reis aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kabileyi meydana getiren klan üyeleri, kabile otoritesine tabi olmak yerine onun temsilcisine tabi olurlar. Başka bir deyişle, kabilenin kolektif otoritesi yerini bu otoritenin bir tür örgütlenmesi olan reisin otoritesine bırakır. Ne var ki reisin otoritesi, modern siyaset teorisinin kavramlarına başvurmak gerekirse, merkezi bir otorite değildir. O, kabile üzerinde nüfuz sahibi olmasına rağmen, kabile grubunun sahip olduğu otoritenin emanetçisi olarak görülür. Çünkü bu otorite, atalar tarafından miras bırakılan, yani reisin kendisinden önce var olan ve ondan halefine geçecek olan gücün geçici bir dışavurumudur. Gayrişahsi ve birey-üstü olan bu güç, nesiller boyu süren grup ruhudur. Buna göre reis, ne kadar güçlü olursa olsun, otoritenin asıl kaynağı olarak kendisini gören bir yönetici değildir. Bu yüzden o, kendi başına değil, kabilenin temsilcisi olarak kabile üyelerinin yerine yönetir. Yönetme yetkisi, ona geçici olarak kabile grubu tarafından verilir. Çünkü yönetim işi bir emanet olarak görülür. Buna göre, onun, kabileyeye ait önemli meselelerin tartışılması ve karara bağlanmasında klan liderlerine ve kabilenin ileri gelenlerine danışması gerekir. Başka bir deyişle reis, akıllı, hürmet edilen kabile yaşlıları, zenginler, savaşlarda ün kazanmış kahramanlar, fesahat ve retorik ile seçkin şairler reisin çadırında toplantıya katılarak, kabile gündemini meşgul eden sorunlar hakkında görüş bildirmekte ve çözüm önerilerini sunmaktadırlar (Günaltay, 2016). Bu yüzden reis, yukarıda zikredilen kişilere danışarak karar almakta ve kararlaştırılan esaslara göre hareket etmektedir. İhtiyaç hâsıl olduğu zamanlarda reisin görüşlerine başvurduğu, danıştığı bu kişilere mele adı verilmektedir. Onun kabile ileri gelenlerine danışması kabile içerisinde saygınlığının artmasına da vesile olmaktadır (Demircan, 2018).

2.2. İslam Mirası: Hilafet

İslam siyasal düşüncesine özgü pek çok kavram gibi, zamanla siyasal bir içeriğe sahip olan hilafet, “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak” anlamlarına gelir (Avcı, 1998:539). Hz. Muhammed’in vefatını takiben risaletle (peygamberlik) ilgisi olmamakla birlikte, riyasete (devlet başkanlığı) özgü görevlerini devralan yöneticilere halife adı verilmiştir. Hz. Muhammed tarafından Medine’de tesis edilen dinsel-siyasal organizasyon, onun vefatından sonra hilafet olarak adlandırılmıştır. Lewis, hilafet ve halife sözcüklerinin köken olarak Sami dillerinin çoğunda yer aldığını ifade eder (Lewis, 2011). Müslüman topluluğun, dinsel ve siyasal işlerini üstlenen hilafet kurumu açısından ne din ve siyaset ne de dinsel ve siyasal değerler bakımından bir ayırım söz konusu olmuştur (Lapidus, 1975). Aslında, hilafetin ne sözlük anlamına ne de zamanla siyasal bir içeriğe sahip olan terim anlamına Kur’an’da rastlanmaktadır. Ancak, hadis kaynaklarında hilafet kelimesi, “devlet başkanlığı” anlamında kullanılmıştır (Avcı, 1998). Hadis kaynaklarında yer alan anlamıyla hilafet kelimesinin hem kelâm hem de fıkıh alanında kaleme alınan eserlerde kullanıldığını ifade etmek gerekir. Başka bir deyişle, hilafet kelimesi, kelâm ve fıkıh kitaplarında sözlük anlamından ziyade terim anlamıyla kullanılmıştır.

İslam’da siyaseti kendisine konu edinen düşünce etkinliklerinin en erken tezahürleri olarak kelâm ve fıkıh gösterilmektedir. Bu iki alanın siyasal anlamda üzerine inşa edildiği teorik temeli Kur’an ve hadisler oluşturmaktadır. Hz. Muhammed’in vefatından itibaren, kendisini hayati bir sorun olarak dayatan siyaset, öncelikle fakihlerin ve kelâmcıların meşguliyet alanı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu iki grubun İslam siyasal düşüncesine en önemli katkıları, Hz. Muhammed’in vefatıyla ortaya çıkan siyasal otorite sorununa çözüm üretmek amacıyla geliştirdikleri hilafet kuramı olmuştur (Kurtoğlu, 2013). Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi, kelâm ve fıkıh literatürü aracılığıyla devlet kurum ve kavramını karşılamak amacıyla genel olarak iki kelimeye yönelir: Hilafet ve İmâmet. Bu iki kelime, Ortaçağ İslam düşünürleri tarafından ideal siyasal rejimi adlandırma amacıyla çoğunlukla eş anlamlı bir şekilde kullanılır. Çünkü Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi açısından devlet başkanı, Hz. Peygamber’in vekili olarak siyasal toplumu sevk ve idare ettiği için halife; toplumun lideri olması nedeniyle de imâm adını almıştır. Mâverdî, devlet başkanlığı makamı için “imâmet ismi verilen hilafetin, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvvet hâlef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müesseseye” (Mâverdî, 2018:29) tanımında bulunurken, imâmet ve hilafeti eş anlamlı kelimeler olarak kullanmayı tercih eder. Ne var ki, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi açısından hilafet ve imâmet kelimeleri, eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmış olsalar dahi, her ikisinin beslendiği ideolojik-kültürel geleneğin farklılığı dikkate alındığında, aralarında anlam açısından farklılık olduğunun altını çizmek gerekir. Çünkü kelâm ve fıkıh literatürünün iki farklı kelimeye yönelmiş olması, iki farklı anlam alanının olduğuna işaret eder. Buna göre, hilafetin reel alanı ve işleyişi ifade eden bir terim; imâmetin ise arzu edilen ideal yönetime işaret eden başka bir terim olduğu ifade edilmektedir (Evkuran, 2016).

Benzer bir şekilde kelâm ve fıkıh literatürü İslam dünyasında yönetim görevini üstlenenler için aynı anlama gelen (eş anlamlı olarak kullanılan) iki farklı kelime tercih eder: Halife ve imâm. Kelime anlamıyla halife, “arkada olmak, birinin ardından gelmek, yerine geçmek” anlamlarına gelir. Siyasal bir terim olarak ise halife, “birinin yerine geçerek işi veya görevi devralan” anlamına gelir (Uludağ, 1997:299). Kelime anlamıyla imâm, “kendisine uyulan kimse” anlamına gelmektedir (Öz ve İlhan, 2000:202). Gerek Şii gerek Sünni geleneksel kaynaklarda, yönetim konusu imâmet meselesi olarak anlaşıldığı için bu kaynaklar yönetim görevini üstlenen kişiyi isimlendirme açısından büyük ölçüde imâm kelimesini halife kelimesine tercih ederler. Sünni kaynakların halife kelimesi yerine imâm kelimesini tercih etmelerinde Şia’nın etkisi bulunmaktadır. Şia için yönetim konusu, dinin özüne ilişkin itikadî bir konu olarak ele alınmıştır. Şia’nın yönetim konusuna ilişkin iddialarını aynı düzlem ve düzeyde karşılama ihtiyacı hisseden Sünni kaynaklar, özellikle kelâm literatürü, isim babalığını Şia’nın yaptığı imâm kelimesini halife

kelimesine tercih etmeye başlar (Evkuran, 2016). Bu bakımdan Gazzâlî'nin *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* başlığını taşıyan kelâm türündeki eserinin imâmet faslının başlangıç cümlesi son derece etkileyicidir. Gazzâlî, yönetim konusunun (imâmet) itikadî değil, fikhî bir mesele olduğunu belirterek, imâmet faslını açar. Ancak o, kendi eserinden önce kaleme alınan kelâm kitaplarında yönetim konusu imâmet faslıyla bitirildiği için metodolojik bir zorunluluk olarak kendisinin de eserini bu fasılla tamamladığını ifade eder (Gazzâlî, 2018:190).

2.3. Farisi Miras: Mülk

Farisi geleneğin, İslam'ın erken dönemindeki Arap-İslam düşünce yapısına yabancı olduğu bilinmektedir. Söz konusu yabancı olma durumu hem dinsel hem kültürel hem de siyasal düşünce yapısı açısından geçerlidir. Kuşkusuz, Zerdüştlük mührü taşıyan Farisi dinsel anlayışın İslam'la benzeşen noktalara sahip olduğunu reddetmek mümkün değildir. Allah ve Şeytan arasındaki mücadelenin bir benzerinin, Ahuramazda ve Ehriman arasında gerçekleştiği varsayılabilir. İki dinsel sistemin, yaradılış, diriliş, cennet ve cehennem, melekler ve diğer ruhsal varlıklar hakkında da benzer anlayışa sahip olduğu ifade edilebilir (Bosworth, 1973). Ancak düalist tanrı anlayışının egemen olduğu Farisi dinsel gelenek açısından mitoloji ve ayinsel ritüeller belirleyiciyken, İslam'da din anlayışının temelini peygamberlik makamı ve Kur'an oluşturur. Buna göre, Farisi gelenekteki din anlayışının tevhide esas alan İslam ile ortak bir paydada buluşması söz konusu değildir. Edebi açıdan ise, İslam arifesinde ve İslam'ın ilk yıllarında, Arap-İslam kültürel yapısı sözlü geleneğe dayanmaktadır. İslam öncesi Arapların edebi ve kültürel yapısını sözlü gelenekten türeyen Arap şiiri oluşturmaktadır. Farisi geleneğin karakteristik özelliği ise, kadim bir medeniyetin alamet-i farikası olan yazılı kültüre sahip olmasıdır. Siyasal açıdan da, Farisi gelenek ve İslam'ın erken dönemindeki anlayış arasında bir uyumsuzluğun, en azından teorik açıdan mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Farisi geleneğin siyasal anlayışında mülk (krallık) makamının kutsanması söz konusudur. Bu yüzden, yöneticiye krallar kralı anlamına gelen şehinşah unvanı verilmektedir (Crone, 2005). 12. yüzyıla kadarki İslam siyasal düşüncesi ise halife ve melik (kral) arasında kategorik bir ayrıma başvurmaktadır. Allah'ın yasalarına gözetilen yönetim hilafet olarak adlandırılırken, dinsel ve hukuki meşruiyetten yoksun kişisel yönetim için mülk kelimesi tercih edilmektedir (Lewis, 2011).

Ne var ki, Sasanilerin hükmettiği toprakların Müslümanlar tarafından fethedilmesine bağlı olarak Farisi miras, İslam düşünce ve kültürü üzerinde etkin bir unsur haline gelmiştir. Fetih sonrası Farisiler, hilafet devleti içerisinde en büyük etnik grubu oluşturmuşlardır. Topraklarını fetheden Arap Müslümanlara nazaran daha gelişmiş bürokratik ve idari yapılara (Lambton 1956), sistematik bir siyaset ve devlet anlayışına sahip olan Farisiler, bu yönleriyle Müslümanları etkisi altına almışlardır (Crone, 2005). Bu mirasın, İslam düşüncesinin tüm alanları üzerinde eşit derecede etkili olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Meisami'nin ifade ettiği üzere, "her devrin geçmiş hakkındaki görüş ve tasavvurunu, şimdinin kaygıları belirlediği" (Meisami, 1993:247) için Fars topraklarını fetheden Müslümanlar, Farisi mirasın kendi pratik ihtiyaçlarını karşılayan değer, kurum, yapı ve sistemlerine yönelmişlerdir. Buna göre, Farisi mirasa özgü hükümdarlık sanatı ve devlet yönetimi anlayışı, Müslümanların ihtiyacına binaen İslam düşünce ve kültürü üzerinde etkili olmuştur (Tor, 2012). Farisi devlet geleneğine özgü kurumlar olan vezirlik makamı, divan, kâtiplik kurumu ve posta servisi kısa bir süre içerisinde İslam devlet idaresi içerisinde yer edinmiştir (Bosworth, 1973). Buna bağlı olarak Farisi geleneğe özgü siyaset, devlet ve ahlak anlayışı Ortaçağ İslam siyasal düşüncesi içerisindeki yerini almıştır (Câbirî, 2016). Bu durum, İslam'ın erken dönemlerinde devlet işlerinin yerine getirilmesi açısından yürürlükte olan kabile ve klan merkezli sistemin bozulmasına ve kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açmıştır. Hilafetin Kureyşliliği ve yöneten-yönetilen ilişkileri açısından İslami prensiplere riayet etme ilkesi, Arap-İslam mirasının muhafazası anlamındaki uğraşlar olsa dahi, geleneksel Farisi otokratik yönetim anlayışı ve idari yapısı, devlet ve siyaset anlayışında baskın hale gelmiştir (Watt, 2017). Câbirî, bu durumu, Araplar savaş alanında Farşlıları mağlup etmesine

rağmen, kültürel, düşünsel ve siyasal anlamda onlara mağlup oldukları için İbn Haldun'dan mülhem bir şekilde “galibin mağlubu taklidi” şeklinde adlandırır (Câbirî, 2016:154).

Bu bağlamda, İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden siyasetname, kelâm ve fıkıh dallarındaki eserlerde, Farisi mirasa özgü siyasal örgütlenme biçimi olan mülk, devlet kavramını karşılayacak şekilde yer verildiği görülmektedir. Kelâm ve fıkıh literatüründe mülk, ideal siyasal rejim olarak kabul edilen hilafetin bazen eş anlamlısı olarak kullanılırken, bazen de melikin temsil ettiği siyasal örgütlenmeyi tanımlama amacıyla kullanılmıştır. Bu tür bir farklılığın ortaya çıkmasında, İslam düşünürünün içine doğduğu kültürel, toplumsal ve siyasal şartların etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, Bağdat'ın Moğollar tarafından yıkılıp, yağmalanmasından sonra hayata gelen İbn Teymiye için temel siyasal konu hilafet konusu değil siyasal otorite konusu olduğu için bu âlim fıkıh alanında kaleme aldığı *es-Siyasetü's-şeriyeye* adlı eserinde, Emevi ve Abbasi halifeleri için mülkün sahibi anlamında melik ifadesini kullanmıştır (İbn Teymiye, 1985:52). Hilafet teorisinin sistematik anlamda kurucu eseri olarak kabul edilen fıkıh alanındaki *el-Ahkâmü's-Sultaniye*'nin yazarı Mâverdî ise, mülk kavramını ikinci türüyle kullanmak suretiyle, askerî gücü sayesinde bir şehri ele geçiren emirden söz eder. Ona göre, bir mecburiyet sonucu meydana gelen bu sevk ve idare türüne istila emirliği adı verilir. Askerî güçle kurulan bu emirliğin meşruiyeti, halifeye itaat etmesine ve onun tarafından tanınmasına bağlıdır (Mâverdî, 2018:85). Çünkü Mâverdî, kendi yaşadığı dönemde halifenin, askerî ve siyasal bakımından çok güçlü olmamasına rağmen, sembolik bakımdan iktidarı meşrulaştırıcı gücünü hala muhafaza ettiği varsayımdan hareketle hilafet ve mülkü birbirinden ayırmayı tercih eder.

Kuşkusuz, Farisi geleneğe özgü devlet ve siyaset anlayışının İslam siyasal tarihi ve düşüncesi içerisinde yerini alması bir anda gerçekleşmemiştir. Dokuzuncu yüzyılın şafağında, Arap-İslam ve Farisi kültürel geleneklerinin birlikte var olma, başka bir deyişle ortak yaşam alanını paylaşma durumları söz konusu olmuştur (Bosworth, 1973). Ne var ki, Farisi kültürel geleneğin, Arap-İslam geleneğinin kurduğu yaşam alanına ortak olmakla kalmayıp, zaman içerisinde bu alanın belirli noktalarında hâkim unsur haline geldiğini ifade etmek gerekir. Buna göre, Emevi döneminin sonlarından itibaren Farisi miras, Arap-İslam mührü taşıyan siyasal mirasın içerisine sızmaya başlamış; Abbasiler dönemiyle birlikte egemen siyasal kültür halini almıştır. Gibb'e göre, Fars kültürünün üstünlüğünü gösterme ve Abbasi hilafetinin resmi kültürünü etkileme amacıyla ortaya çıkan Şuubiye Hareketi, Hicret'in ikinci ve üçüncü yüzyıllarında İslam kültürünün yönelim ve içeriğini belirleme bakımından Arap-İslam mirasıyla mücadele etmeye başlamıştır (Gibb, 1982). Çünkü Emevi idaresinin sonlarına kadar iktidar, kendileri veya ataları erken bir tarihte İslam'ı kabul etmiş oldukları için yüksek maaşlar alan bir tür Müslüman aristokrat sınıfı ve eski Arap soylu kesimleri arasında paylaşılmıştır. Bu durum, devlet işlerinin yürütülmesi bakımından, İslam öncesi Arap mirasından ilham alan kabile ve kabile konfederasyonları merkezli siyasal tecrübenin belirleyici olmasının da nedenidir (Watt, 2017). Ne var ki, Emevi idaresinin son 30 yılından itibaren toplumsal ve ekonomik konularından rahatsızlık duyan Farisiler ve Araplar arasında bir tür rekabet ortaya çıkmıştır. Bu rekabetin nedeni olarak Arap olmayanların sosyo-ekonomik durumu, belirleyici unsur olarak kabul edilse dahi, arka planda, siyasal iktidarın paylaşımı, siyasal iktidar merkezinin değiştirilmesi ve kültürel iktidar merkezli çekişmenin varlığı tezleri görüldüğü edilmemelidir. Zira Emevi idaresinden hoşnut olmayan Müslüman Arapların yanı sıra, Arap olmayan Müslüman gücünü, özellikle de İslam'ı kabul etmekle birlikte, etno-kültürel kimliğini muhafaza eden, yani Araplaşmayan Farisi gücünü arkasına alarak Emevi idaresine son veren Abbasilerle birlikte, devlet işlerinin yürütülmesinde genel bir zihniyet değişikliği gerçekleşmiştir. Bu zihniyet değişikliğine mührünü vuran, bir anlamda ona kılavuzluk yapan Farisi kaynaklı siyasal mirastır. Aslında, Abbasi devletinin kurucusu Mansur'un, siyasal astroloji dışında Farisi kültür ve mirasa doğrudan ilgi duyduğu iddia edilemez. Hatta Abbasilerin iktidara gelişlerinde, ortodoks Müslüman eyaletleri olarak anılan Horasan ve Irak toplumunun büyük ölçüde desteğini arkasında hissettiği bilinmektedir. Abbasi halifelerinin, bu iki eyaletteki ortodoks din adamlarına hürmet göstermek suretiyle onların desteğini aradığı da tarih kitaplarında yer almaktadır. Ancak,

zaman içerisinde, başta bürokrasi olmak üzere, devlet idaresiyle ilgili kurumlarda Farisi mirasın ihdası söz konusu olmuştur (Gibb, 1982).

Bu noktada, Farisi mirasa özgü siyasal anlayışın, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden eserlerde yer almasını, sadece bu mirasın baskın karakteriyle açıklamak ikna edici değildir. İdeal siyasal rejimin devlet başkanı olarak kabul edilen halifenin, siyasal ve askerî gücünü, ordu komutanlığından emirliğe ve hatta sultanlığa terfi eden güçlerle paylaşmak zorunda kalışı, Farisi mirasa özgü mülk siyasetinin Ortaçağ İslam siyasal söylemine taşınmasının en önemli gerekçelerindendir. Özellikle Abbasi halifelerinin 10. yüzyılının sonundan itibaren, siyasal ve askerî fonksiyonları yerine getirme konusunda yerel ve bölgesel güçlere duyduğu ihtiyaç, reel siyasal şartların kendini dayatması anlamına gelmektedir. Askerî güç sayesinde fiili bir iktidar kuran bu güçler, hilafetin yerine geçmek veya onu ortadan kaldırmak yerine, halifeler ile iktidar paylaşımını tercih ettikleri için yönetimde bir tür iki başlılık söz konusu olmuştur. Halife ve yerel güç sahipleri arasında genellikle bu şekilde cereyan eden siyasal ilişki, İslam düşünürlerinin, hilafetin yanında veya çatısı altında faaliyet gösteren bir diğer siyasal örgütlenme biçimi olan mülkü konu edinmelerine neden olmuştur.

Kelâm ve fıkıh alanlarında kaleme alınan eserlerde, Hz. Ali'nin 661 yılında öldürülmesiyle, ideal siyasal rejim olarak kabul edilen hilafetin doğal ömrünü tamamladığı şeklinde bir anlayış hâkimdir. Çünkü bu olaydan sonra yönetimin, mülk adı verilen saltanatla devam ettiği düşüncesi, Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinde kendine alan açmıştır (Evkuran, 2016:149). Buna göre, bir tür siyasal örgütlenme biçimi olarak mülkün başlangıcı olarak Emeviler idaresi gösterilmektedir. Pek çok Ortaçağ İslam düşünürü açısından Emevi idaresinin kurucusu Muaviye'nin veliaht olarak oğlu Yezid'i tayin etmesi bir tür siyasal yenilik anlamına gelir. Her ne kadar, ilk dört halifenin tayini konusunda belirli bir prosedür belirlenmemiş ve bu halifelerin her biri farklı yöntemlerle halife olarak tayin edilmiş olsalar da, hiçbir halife kendisinden sonra veliaht olarak oğlunu belirlememiştir. Muaviye'nin bu girişimi, İslam düşünürleri tarafından bir yandan şer'i hilafetin ilgası, öte yandan da mülke dayanan saltanat rejiminin kuruluş beyannamesi olarak değerlendirilmiştir. Buna göre, Emeviler dönemiyle birlikte, İslam'da siyasal düşüncenin ve pratiğin yeni bir safhaya geçiş yaptığı söylenebilir. Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemindeki devlet idaresinin teokrasiye denk düştüğünü ifade eden Lambton, Emevilerle birlikte mülk kurumunun temelini atıldığını iddia etmektedir. Lambton, söz konusu iddiasına dayanak olarak pek çok Arap ve Fars asıllı tarihçinin mülk ve seküler yönetimin başlangıcı olarak Emevileri işaret etmesini sunmaktadır (Lambton, 1956).

Öte yandan söz konusu olan devlet-mülk özdeşliği olunca İbn Haldun'a müracaat etmek kaçınılmazdır. Bu bakımdan İbn Haldun'un mülk kavramını, devlet kavramıyla birlikte kullandığını belirtmek gerekir. Ancak Câbirî, İbn Haldun'un asabiyet ve devlet anlayışı üzerine gerçekleştirdiği eserinde, onun mülk ve devlet kavramlarını birlikte kullanmış olsa dahi, bu iki kavramla aynı anlamı kastetmediğini ileri sürer. Ona göre, İbn Haldun açısından mülk, hüküm (yönetim, iktidar ve hâkimiyet) ve sulta (siyasal otorite, erk, iktidar) kelimelerinin temsil ettiği anlama işaret eder. Siyasal iktidarın sahibi olan kişi, ne fiilen (*de facto*) ne de resmen (*de jure*) kendi üzerinde başka bir insani güce itaat etmezse, onun iktidarına "tam mülk" adı verilir. İslam'ın ilk dönemlerindeki hilafet yönetimi, "tam mülk" kavramına tekabül eden bir uygulamaya sahiptir. Ancak, siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi, hangi sebeple olursa olsun kendi üzerinde bir gücün varlığını kabul etmek suretiyle bu güce itaat ederse, onun iktidarına "nakıs mülk" denir. Hilafetin askerî ve siyasal anlamda zayıfladığı dönemlerden itibaren, askerî güçle belli bölgeleri hâkimiyet altına ordu komutanları, iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla halifenin sembolik otoritesine ihtiyaç duyarlardı. Başka bir deyişle, bir ordu komutanı olarak askerî gücü sayesinde belli bir bölge üzerinde iktidar tesis eden kişinin, meşru bir sultan olarak kabulü için müminlerin emiri olan halifenin sembolik otoritesini tanıması ve onun otoritesine itaat etmesi gerekirdi. Bu yüzden, halifenin otoritesine itaat eden sultanın iktidarına "nakıs mülk" adını vermek gerekir. Câbirî, İbn Haldun'un devlet kavramını ise, belli bir ailenin hâkimiyet süresi şeklinde kullandığını

ifade eder. Buna göre devlet, asabiyet bağıyla birbirine bağlı olan bir aile fertlerinin veya hükümdar sülalesinin nesiller boyunca süren hâkimiyeti anlamına gelir (Câbirî, 2018). Örneğin, güçlü bir asabiyet bağı ile birbirine bağlı olduğu bilinen Emevi sülalesinin yaklaşık yüzyılı bulan hâkimiyetine devlet adı verilir.

Câbirî'nin, asabiyet-mülk-devlet eksenli bu çözümlemesi son derece kıymetli olmakla birlikte, İbn Haldun'un mülk ve devlet arasında kategorik bir ayrıma başvurduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin İbn Haldun, ilk dört halife döneminin dini asabiyete dayandığını, Muaviye'nin siyasal iktidarı ele geçirmesiyle birlikte asabiyetin türünün değişerek, mülke ilişkin asabiyetin hayat bulduğunu ifade eder. Ona göre, bu tür bir değişiklik, hilafetin manası ortadan kalkmış, iktidar ve hükümler saf bir mülk halini almıştır (İbn Haldun, 2018:446). Çünkü Câbirî'nin de ifade ettiği üzere, İbn Haldun'un ortaya koyduğu devlet anlayışı, onun asabiyet teorisine ontolojik anlamda bağlıdır. Asabiyete ait hâkimiyetin mekânsal ve zamansal uzantısı olarak devletin varlık nedeni asabiyettir (Câbirî, 2018). İbn Haldun, asabiyetin dini ve nesebi olmak üzere iki farklı türünden söz ettiği; dini asabiyet aracılığıyla hilafetin, nesebi asabiyetle de mülkün ortaya çıktığını ifade ettiği için, onun devlet kavramıyla hem hilafete hem de mülke işaret ettiği ileri sürülebilir.

2.4. Antik Yunan Mirası: Medine

Felsefe tarihçileri, felsefenin, Antik Yunan'daki başlangıcı ile ilgili ilk tarihlendirme çalışmalarının, Aristoteles okulu tarafından gerçekleştirildiği konusunda uzlaşırlar. Buna göre, felsefenin tarihsel başlangıcı olarak İyonya okulu ve bu okulun kurucusu olarak takdim edilen Thales gösterilir (Cornford, 2020). Söz konusu ilmi alanın ilk kısmını ise siyaset oluşturmaktadır. Eğer Antik Yunan felsefesinden, dolayısıyla da İslam felsefesinden söz ediliyorsa, bu iki miras açısından da siyasetin eşsiz bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Ruby Yunan filozofları açısından siyasetin diğer felsefi konular karşısında mutlak bir üstünlüğü olduğunu ifade etmektedir. Çünkü felsefe aracılığıyla, sanat ve bilimlerin yöneticisi olarak kabul edilmesine rağmen, kaotik bir sanat olarak varsayılan siyaset konusunu düzenlemek mümkündür (Ruby, 2016). O halde, Antik Yunan filozoflarının yaklaşımından hareketle siyasetin felsefi bir konu, uğraş, merak alanı olduğunu söylemek mümkündür. Peki, siyaset felsefesi ne anlama gelmektedir? Siyaset felsefesi, siyaset bilimi ve siyaset teorisi gibi siyasal olayları inceleyen disiplinlerinden birisidir. Siyaset felsefesi, filozofun toplumun diğer üyeleriyle paylaştığı tek hayat alanı olan kamusal hayat alanını konu edinmektedir (Kurtoğlu, 2013). Kamusal hayat konusunu merkeze alan siyaset felsefesi bu bağlamda kamunun ortak alanının kurucusu olan devlete, diğer tüm siyasal aktörlerden daha çok önem verir. Çünkü bilindiği üzere, Antik Yunan siyaset felsefesinin temel konusunu devlet oluşturur.

Lewis, Yunancadan bazı siyasal kavramların anlamsal karşılığına Kur'an'da dahi rastlamanın mümkün olduğundan söz eder. Örneğin Kur'an metninde Mekke için kullanılan *Umm el-Kura* Yunancadaki *metropolis* kelimesinin anlamsal karşılığıdır (Lewis, 2011). Antik Yunan siyaset felsefesinin kurucu iki filozofu Platon ve Aristoteles devlet terimini karşılama amacıyla *polis* kelimesini tercih ederler. Devlet olgusunun ilkel ve erken bir formu olarak, bir tür siyasal-toplumsal yapı ve örgütlenme biçimi şeklinde tezahür eden *polis*'in, İslam filozofları tarafından medine kavramına dönüştürüldüğü tespitinden hareketle de devlet-medine özdeşliğinden söz edilebilir. Bu özdeşlik ilişkisi, Platon'un ideal devletinin, Fârâbî başta olmak üzere İslam filozofları tarafından erdemli medineye tekabül ettiği anlayışının paradigma olarak kabulüyle tesis edilmiştir.

Medine kelimesinin kökeni konusunda iki farklı varsayım bulunmaktadır. İlk varsayıma göre, bu kelimenin kökeni Ârâmî diline dayanmaktadır. Mahkeme yeri ve şehir anlamlarında kullanılan Ârâmîce *medinta* kelimesinin önce İbranî diline, daha sonra da Arapçaya geçtiği iddia

edilir. İbranî dilinde, “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” manasını kazanan *medinta*’nın, medine kelimesinin siyasal içeriğine uygun olduğu ifade edilebilir. İkinci varsayıma göre medine, Arapça *müdûn* veya *deyn* kökünden türeyen bir kelimedir. “Şehre gelmek, ikamet etmek ve yerleşmek” anlamlarına gelen *müdûn* kökünden medine kelimesinin türediği iddia edilmektedir (Bozkurt ve Küçükaşçı, 2003:306). Bu bağlamda İslam siyaset filozoflarının, *müdûn* kelimesini devlet anlamında medinenin eş anlamlısı olarak kullandığına dair kayıtlar söz konusudur. Örneğin İbn Bâcce, *Tedbîru’l-Müteveahhid* başlıklı eserinde *tedbîru’l-müdûn* ifadesini devlet yönetimi anlamında kullanmayı tercih eder (İbn Bâcce, 2019:20).

İslam siyaset felsefesi bakımından medine kelimesinin devlet anlamında kullanılması söz konusu olduğunda, araştırmacıların dikkatini yoğunlaştırdıkları ilk isim Fârâbî’dir. İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî’nin siyaset konusuna tahsis ettiği temel eserlerinin başlığını “medine” kelimesi oluşturur: *El-Medinetü’l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. Medine kelimesini devlet anlamında kullanan Fârâbî, insanın temel amacı olan mutluluğu kazanabilmesi için yetkin topluma ihtiyacı olduğundan söz eder. Ona göre, yetkin toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılır. Küçük yetkin toplum, “herhangi bir milletin oturduğu toprak üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesi” ile meydana gelir (Fârâbî, 2015:97). Fârâbî için medine yetkinlik mertebelerinden ilkinin temsil etmektedir (Fârâbî, 2017:81). Dolayısıyla insan temel amacı olan mutluluğu, iyiliği ve yetkinliği siyasal örgütlenme biçimi olarak adlandırılması mümkün olan medine dışında kazanamaz.

Fârâbî, bütün varlıkların en yüce Varlık’tan sudûr ettiği fikrini kendi devlet anlayışına uygular. Fârâbî, medine terimiyle karşıladığı devlete olan gereksinimi toplumsal zaruretlerden hareketle açıklar. O, Aristoteles’i takip ederek, şehri yalnızca insanların yaşadığı bir mekân olarak değil, gerçek anlamda ortak “iyi yaşam”ın siyasal mekânı olarak düşünür. Ona göre, bir dizi toplumsal ihtiyaç gereği bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, söz konusu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla siyasetin uygulandığı yerleşim merkezi olan medineye gereksinim duymaktadırlar. Ancak Fârâbî, yönetim işini sadece toplumsal-siyasal hayata özgü bir iş olarak düşünmemektedir. O, yönetim işi, yani medine (devlet) idaresi ile hem evrenin hem de insan bedeninin işleyiş tarzı arasında benzerlikler olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz bu tür bir düşünce tarzı, Fârâbî açısından son derece tutarlıdır. O, Antik Yunan filozofları gibi evren, insan ve medine arasında insanın vazgeçemeyeceği canlı bir ilişki kurmaktadır. Ona göre, medine gibi evreni ve insanı yaratan da İlk Sebep, yani Allah’tır. Diğer varlıkların her biri varlığını, O’nun varlığından almıştır (Fârâbî, 2017:41). Aynı zamanda Allah evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğu gibi, şehrin de yöneticisidir. Sadece evreni yönetmesi bir tarz (İlk Akıl), erdemli şehir yönetmesi başka bir tarz (İlk Başkan) şeklindedir.

Sonuç

Bilinen tarihin başlangıcından günümüze kadar dünya üzerinde adını her tarafa duyuran büyük medeniyetler kurulmuştur. İslam medeniyeti de bu medeniyetlerden birisidir. Ancak, şu da bilinmektedir ki, hiçbir medeniyet kendi başına olgunlaşmamakta, kendi içine kapalı olarak gelişmemektedir. Her medeniyet kurulduğu yerde kendinden önce var olan medeniyetten bir dizi maddi ve manevi unsurları miras edinmektedir. İslam medeniyeti de özellikle askerî fetihler yoluyla ele geçirdiği kendinden önceki medeniyetlerin maddi ve kültürel unsurlarından istifade etmiştir. Bu medeniyet, temelindeki tek tanrı inancı ile dinsel karaktere sahip bir medeniyet olarak ortaya çıkarken, çevre unsurlarını da bünyesine katarak, gelişmiştir. Arap Yarımadası’nda ortaya çıktığında Araplara özgü toplumsal-siyasal yaşamı, Suriye ve Mısır’ın fethiyle birlikte Antik Yunan medeniyetini, Irak ve İran kanalıyla Farisi mirası kendi potasında eritmiştir.

Bu yüzden, İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden eserlerdeki devlet anlayışının, kavramsal ve kuramsal açıdan, İslam düşüncesinin etkileşimde bulunduğu ya da miras edindiği medeniyet ve kültürlerden etkilenmesi son derece doğaldır. Aslında bu etkileşim, siyasal

dönüşüm ve gelişmelere bağlı olarak dilsel ve kültürel açıdan bir zorunluluk olarak görülebilir. Çünkü devlet, modern siyaset teorisi tarafından unsurlarıyla birlikte tanımlanıp, modern bir kelime olan *etat* (devlet) formuyla literatürdeki yerini almadan önce, Antik Yunan, Roma ve Hıristiyan düşünürler tarafından devlet kavramını karşılama amacıyla farklı terimler kullanılmıştır. Platon, Aristoteles, Cicero ve Augustinus gibi, sırasıyla Antik Yunan, Roma ve Hıristiyan kültürün önde gelen siyasal düşünürleri, devlet yerine *polis*, *res publica* ve *regnum* gibi farklı terimler kullanmayı tercih etmişlerdir. Antik Yunan’da siyasal deneyim, modern siyasal toplumda olduğu gibi coğrafya ve nüfus bakımından büyük ölçekli ulus-devlet çatısı altında değil, coğrafi olarak sınırlı bir alanda, modern topluma nispetle az sayıda insanın yaşadığı “kent-devleti” çatısı altında ortaya çıktığı için *polis* adını almıştır. Platon ve Aristoteles *polis*’i, modern siyaset teorisinin devleti tanımladığı ve temel amacı olarak belirlediği gibi, “ortak iyiliğin en yüksek görünümü” olarak değerlendirirler. Benzer bir şekilde, Ortaçağ siyasal söz dağarcığında *etat* (devlet) anlamıyla devlet sözcüğü yer almasa bile, düşünürler, *civitas*, *regnum* ve *res publica* terimlerini, devlet kelimesini karşılama amacıyla kullanmışlardır. Aslında bu terimler, modern siyaset teorisinin benimsediği devlet tanımına anlam ve içerik bakımından tam olarak tekabül etmemektedirler.

Kaynakça

- Akyüz, V. (1998). *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi.
- Al-Azmeh, A. (2014). *İslâmlar ve Moderniteler*. (Çev. E. Gen) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Apak, Â. (2017). *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Avcı, C. (1998). Hilafet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17, 539-546.
- Avcı, C. ve Şentürk, R. (2001). Kabile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24, 30-32.
- Bağdatlı, Ö. (2018). *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Balandier, G. (2016). *Siyasal Antropoloji*. (Çev. D. Çetinkasap) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Birsin, M. (2004). *Mâverdi'nin Devlet Anlayışı*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bosworth, C. E. (1973). The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past. *Iran*, 11, 51-62.
- Bozkurt, N. ve Küçükaşçı, M. S. (2003). Medine. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, 305-311.
- Câbirî, M. Â. (2016). *Arap Ahlaki Aklı*. (Çev. M. Çelik) İstanbul: Mana Yayınları.
- Câbirî, M. Â. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi Asabiyyet ve Devlet*. (Çev. M. Çelik) İstanbul: Mana Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. (Çev. Ö. Orhan) İstanbul: alBaraka Yayınları.
- Crone, P. (2005). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Davutoğlu, A. (1994). Devlet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, 234-240.
- Demircan, A. (2018). *Bedevi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- d'Entrèves, A. P. (2013). Devlet Kavramı. C. B. Akal (Ed.) *Devlet Kuramı* (s. 193-211). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Evkuran, M. (2016). *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fârâbî (2015). *El-Medinetü'l-Fâzıla*. (Çev. A. Arslan) Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî (2017). *Es-Siyâset'ül-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. (Çev. M. S. Aydın vd.) İstanbul: Büyeyenay Yayınları.
- Gauchet, M. (2013). Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri İlkelerde Din ve Siyaset. C. B. Akal (Ed.) *Devlet Kuramı* (s. 33-67). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gazzâlî (2018). *İtikadda Orta Yol*. (Çev. O. Demir) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (1982). *Studies on the Civilization of Islam*. (Ed. S. J. Shaw ve W. R. Polk) Princeton: Princeton University Press.
- Günaltay, Ş (2016). *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S. (1978). İslamda İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1), 121-213.
- İbn Bâcce (2019). *Tedbîru'l-Mütevahhid*. (Çev. M. Uyanık ve A. Akyol) Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Haldun (2018). *Mukaddime*. (Çev. S. Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Teymiye (1985). *Es-Siyasetü'ş-şer'iyye*. (Çev. V. Akyüz) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kapani, M. (2016). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları.

- Kurtoğlu, Z. (2013). *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükbaşcı, M. S. (2009). Seyyid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37, 40-43.
- Lambton, A. K. S. (1956). Quis Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government. *Studia Islamica*, 5, 125-148.
- Lapidus, I. M. (1975). The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. *International Journal of Middle East Studies*, 6 (4), 363-385.
- Lapidus, I. M. (2013). *İslâm Toplumları Tarihi Cilt 1*. (Çev. Y. Aktay) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis, B. (2011). *İslam'ın Siyasal Söylemi*. (Çev. Ü. Oskay) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Mâverdü (2018). *El-Ahkâmü's-Sultaniye*. (Çev. A. Şafak) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Meisami, J. S (1993). The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia. *Poetics Today*, 14 (2), 247-275.
- Nizamülmülk (2006). *Siyasetnâme*. (Çev. N. Bayburtlugil) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öz, M. ve İlhan, A. (2000). İmâmet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, 201-203.
- Özel, A. (1993). Dârülharb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8, 536-537.
- Ruby, C. (2013). *Siyaset Felsefesine Giriş*. (Çev. A. U. Kılıç) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tor, D. G (2012). The Long Shadow of pre-Islamic Iranian Kingship: Antagonism or Assimilation? A. Silverstein ve T. Bernheimer (Ed.) *Late Antiquity: Eastern Perspectives* (s 145-163). Oxford: Oxford University Press.
- Turner, B. S. (1997). *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım*. (Çev. Y. Aktay) Ankara: Vadi Yayınları.
- Uludağ, S. (1997). Halife. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, 299-300.
- Uludağ, S. (2014). *İslâm-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yusuf Has Hacib (2018). *Kutadgu Bilig*. (Çev. A. Çakan) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Watt, W. M. (2017). *Müslüman Aydın -Gazâli Hakkında Bir Araştırma-*. (Çev. H. Özcan) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukutu*. (Çev. F. Işıltan) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.