



I. TÜRK İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCE Sİ KONGRESİ

BİLDİRİLER KİTABI

8 – 10 Ekim 2015

Aksaray



ISBN: 978-605-030-160-1

www.turkdusuncesi.com



Bu eser,

Aksaray Üniversitesi'nin ev sahipliğinde ve Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası'nın katkılarıyla 8-10 Ekim 2015 tarihlerinde Aksaray'da düzenlenen I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'nde sunulan bildirileri muhteva etmektedir.

Bu eserde bulunan bildirilerle ilgili tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Editörler:

Doç. Dr. Mehmet Akıncı – Arş. Gör. Gökçe Nur Şafak

İletişim:

www.turkdusuncesi.com

turkislamsiyasidusuncesi@gmail.com

Aksaray

Yayın Tarihi: Şubat 2016

ISBN: 978-605-030-160-1



ÖNSÖZ

Türkiye'nin modernleşme serüveninde düştüğü sıkıntılardan birisi diğer alanlarda olduğu gibi fikir geleneğinden de kopuştur. Türk Aydın ve Akademisinin dünyadaki sorunlara ve kendi sorunlarımıza verdiği cevaplar maalesef fikir tarihimizle irtibatlı değildir. Bu durumu ve yaratacağı sorunları anlatmaya kalktığımızda ciltlere sığacak tespiti, Cemil Meriç kısaca şöyle tasvir eder: *“Zavallı Türk Aydın. Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra hazinelerini unuttur. Düşmanın putlarını takdis eder. Dev papağanlaşır.”*

Bu nedendir ki Aksaray Üniversitesi ev sahipliğinde, Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası'nın destekleri ile ilkinin gerçekleştirdiğimiz Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'nin amacı ihmal edilmiş bir alana dikkat çekerek yerli kavramlarla yerli düşüncemizin yeniden inşasına ve sistemleştirilmesine katkı sağlamaktı. Bu amaç çerçevesinde I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi, İslam öncesi dönemden başlayarak, modernleşmenin etkisinin görülmeye başladığı 18. yüzyıla kadar gelinen dönemi kapsamaktadır. Kabul edilen bildirilerde ilgili dönemde yaşamış ve eser vermiş, Türk İslam düşünürlerinin siyaset teorisi içerisine giren, devlet, iktidar, toplum ve ekonomi gibi konulara bakışlarının nasıl olduğu üzerinde durulmuştur.

8-10 Ekim 2015 tarihinde gerçekleşen I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'ne bildirimleri ile katılarak destek veren, heyecanımıza ve amacımıza ortak olan tüm katılımcılara, düzenleme, danışma ve bilim kurulu üyelerine, ev sahipliğini üstlenen Aksaray Üniversitesi Rektörlüğü'ne, maddi destekleri ile katkıda bulunan Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası'na ve ismini anamadığım fakat her kademesinde emeği olanlara teşekkürü bir borç bilirim.

Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Mehmet Akıncı



ONUR KURULU

Prof. Dr. Yusuf Şahin - *Aksaray Üniversitesi Rektörü*

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Altan Çetin - *Gazi Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayhan Bıçak - *İstanbul Üniversitesi*

Prof. Dr. İsmail Taş - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Prof. Dr. İsmail Yakıt - *Akdeniz Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet Akgül - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık - *Hitit Üniversitesi*

Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay - *Emekli Öğretim Üyesi*

Doç. Dr. Fatih Şeker - *Medeniyet Üniversitesi*

Dr. Lütfü Şehsuvaroğlu

Dr. Said Başer

Cengiz Aydoğdu

DÜZENLEME KURULU

Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Mehmet Akıncı - *Aksaray Üniversitesi*

Düzenleme Kurulu Üyeleri

Doç. Dr. Haluk Duman - *Aksaray Üniversitesi*

Yrd. Doç. Dr. Recep Temel - *Bozok Üniversitesi*

Yrd. Doç. Dr. Onur Alp Kayabaşı - *Aksaray Üniversitesi*

Arş. Gör. Gökçe Nur Şafak - *Aksaray Üniversitesi*



BİLİM KURULU

Prof.Dr. Altan Çetin - *Gazi Üniversitesi*

Prof.Dr. Ayhan Bıçak - *İstanbul Üniversitesi*

Prof.Dr. İsmail Taş - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Prof.Dr. İsmail Yakıt - *Akdeniz Üniversitesi*

Prof.Dr. Mehmet Akgül - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Prof.Dr. Mevlüt Uyanık - *Hitit Üniversitesi*

Prof.Dr. Süleyman Hayri Bolay - *Emekli Öğretim Üyesi*

Doç.Dr. Fatih Mehmet Şeker - *Medeniyet Üniversitesi*

Doç.Dr. Fatih Demirci - *Dumlupınar Üniversitesi*

Doç.Dr. Haluk Duman - *Aksaray Üniversitesi*

Doç.Dr. İsmail Akbal - *Aksaray Üniversitesi*

Doç.Dr. Özcan Sezer - *Bülent Ecevit Üniversitesi*

Doç.Dr. Özgür Önder - *Dumlupınar Üniversitesi*

Doç.Dr. Mehmet Akıncı - *Aksaray Üniversitesi*

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Faruk Özçınar - *Aksaray Üniversitesi*

Yrd.Doç.Dr. Fatih Kırışık - *Dumlupınar Üniversitesi*

Yrd.Doç.Dr. Recep Temel - *Bozok Üniversitesi*

Dr. Lütfü Şehsuvaroğlu

Dr. Said Başer

KATKI SAĞLAYAN KURUM VE KURULUŞLAR

Aksaray Üniversitesi

Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası



İÇİNDEKİLER

Türk-İslam Düşüncesinde Devlet Kavramı	1
İsmail Yakıt	
Siyaset Düşüncesinin Eleştirisi	13
Ayhan Bıçak	
Türk Siyaset Düşüncesinin Teşekkül Devri	27
Fatih M. Şeker	
Kurucu Bir Kavram Olarak Asabiyetin Osmanlı Kuruluş Siyasetindeki Rolü	35
Altan Çetin	
Galip Çağ	
“Sufi Fakih” ve “Muhakkik Alim” Olan Şeyh Bedreddin Niçin Bir Direniş Simgesi Olarak Anılmaktadır?	53
Mevlüt Uyanık	
Türk Düşünce Tarihinde Din-Siyaset İlişkisi-Kutadgu Bilig Merkezli Bir İnceleme.....	75
Aygün Akyol	
Devlet Yönetiminde Kınalızâde'nin Ahlak Anlayışı	91
Zeliha Seçkin	
Yusuf Has Hacib ve Kınalızade Ali Efendi'de “Mürüvvet” Erdemi ve Yöneticilik	103
Mehmet Faruk Özçınar	
IV. Murad Döneminde (1623-1640) Osmanlı Devleti'nin Bürokrasi Sorunları: Koçi Bey Risalesi Örneği	115
Vildan Armağan	
Toplumların Neden Bir Padişaha İhtiyaç Duyduğuna Dair Akılcı Bir Yaklaşım: Kınalızade Ali Efendi'nin <i>Ahlak-ı Alaî</i> 'sine Göre Osmanlı Merkezizetçi Devlet Pradigmasının Teorik Çerçevesi.....	135
Ruhat Alp	
Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi	149
Nurullah Yazar	
Gazali'nin Düşünce Yapısında Din-Devlet İlişkisi	161
Uğur Ak	
Esmâ Ak	
Vahiy, Özgürlük ve Felsefenin Lisaniyla Politika: “Tehafüt”ten “Destrüksiyon”a Gazâlî ve Heidegger'in Grek Düşüncesini Eleştirmesi	171
Selim Çörekçi	
Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi	193
İsmail Akbal	
Zehra Küçükbaşlan	
Gazali Nasihatlerinde Yöneticide İman Eksikliği Sonuçları	217
Mehmet Altınsoy	
İmam-ı Maverdî'de Devlet Felsefesi ve Siyaset Bilimi Açısından İrdelenmesi	227
Ahmet Hüsrev Çelik	
Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Siyasal ve Toplumsal Boyutları	239
Dr. Ergin Ergül	



Mevlâna'dan II. İzzeddin Keykâvûs'a Yönetme Öğütleri	257
Nevzat Erdoğan	
Ümit Işık	
İki Kapı Arasında Bir Yapı: Mevlevihaneler Ruhu Eğiten Mekânlar	267
Sibel Demirarslan	
Oğuz Demirarslan	
İbn-i Rüşd'ün Siyaset Felsefesinin Işığında Erdemliler Toplumunun Analizi	281
Mehmet Fatih Işık	
Türk-İslâm Düşünürü, Felsefenin İkinci Öğretmeni: Fârâbî.....	289
Mehmet Harun Topay	
Farabi Siyasi Düşüncesinde Toplum, Devlet Yönetimi ve Siyasal Rejim Sorunu	307
İsmail Akbal	
Farabi Felsefesinde Bilim ve İktidar İlişkisi	331
Uğur Daştan	
Evliya Çelebi İle Geçmiş Yolculuk.....	341
Bilge Kağan Şakacı	
Farabi'nin Siyaset Felsefesi Anlayışında Hürriyet Kavramının Değeri	351
Zübeyir Saltuklu	
İlhanlı Hükümdarı Gazan'ın Suriye İşgaline Karşı Direnen Bir Âlim: İbn Teymiyye ve Mücadelesi	363
Ahmet Sağlam	
Türk İslam Siyasi Düşünce Tarihi Açısından Manas Destanı ve Kırgızlar	381
Hakan Çoşar	
Fârâbî'de Siyaset ve Hukuk İlişkisi	393
Güzin Savran	
İslam Öncesi Türk Devletlerinde Siyasal Ahlak Algısı, Orhun Abideleri Örneği	403
Aslı Kahraman Çınar	
Selçuk Çınar	
Platon'dan Farabi'ye İdeal Düzen Arayışları.....	409
Seda Özsoy	
Ümit Öztürk	
İbn Haldun'un Düşünceleri Işığında Devlet'in Ekonomideki Yeri	421
Volkan Han	
İbn Haldun'da Şehir-İnsan İlişkisi: Toplumsal Yapı Üzerindeki Etkisi.....	430
Özcan Tunahan	
16. Yüzyıl Başlarında Bir Sosyal Devlet Uygulaması Örneği, Kanunname-i İhtisab-ı Bursa	439
Berkant Göçer	
Osmanlı'nın Yaşam Ortamına Duyarlılığı.....	445
Refki TAÇ	
Osmanlı Mahallesinde Halkın Katılımı.....	457
Semih Asarkaya	
Selçuklular Döneminde Siyaset-Bilim İlişkisi	467
Ekin Kaynak İltar	
Ayşegül Doğrucan	



Osmanlı Devlet İdeolojisi ve Heretikler	475
Gürsoy Akça	
Nizamülmülk ve Siyaset Düşüncesi	493
Engin Koç	
Nizamü'l-Mülk Siyasetnamesi'nde Eşitlik ve Adalet.....	503
Mehmet Yılmaz	
Nagihan Yamaner	
Devlet Yönetimi Teorisi Olarak Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesi Çerçevesinde Adalet ve Meşruiyet	511
Özcan Sezer	
Ali Osman Sezer	
"Siyasetname" Kavramının Yeniden Yorumlanması.....	529
Özlem Bağdatlı	
Naîmâ'nın Toplum ve Siyaset Düşüncesi.....	537
Nejdet Durak	
Bilgehan Bengü Tortuk	
Koçi Bey Risaleleri İle Kâtip Çelebi'nin "Düsturu'l Amel Li Islahi'l Halel"inin Mali Açıdan Karşılaştırmalı İncelenmesi	555
Recep Temel	
İslam Ekonomisinde İnsan Modeli: Rasyonel İnsandan İslami İnsana.....	575
Hatice Bıyık	
F. Zişan KARA	
Siyasetname Işığında Kamu Yönetiminin Temel İlkeleri.....	585
Tuğba Yolcu	
Fatih Çelik	
Türk Kamu Yönetimi Yönetici Çıkmazına Bir Çözüm Önerisi: Türk-İslâm Kültürel Temelinde Geliştirilen Enderun Mektepleri	593
Abdullah Turan	
Kudret Safa Gümüş	
Amasya Medreselerinin Türk İslam Düşüncesinin Gelişmesi Bakımından Önemi	615
Mehmet Korkud Aydın	
Hay Bin Yakzan İle Robinson Crusoe Karşılaştırmasının İmkânı / İmkânsızlığı Üzerine.....	637
Şükriye Gülpınar	
Merve Kaya	
Mevlana'nın Mesajlarında Siyasi Birlik.....	645
Ayşegül Doğrucan	
Ekin Kaynak İltar	
Türk-İslam Tasavvurunda Adâlet Düşüncesi ve Siyasetnâmelere Yansıması	655
Soner Kavuncuoğlu	
Kâtip Çelebi'nin Osmanlı Devletindeki Bozulmalara Çözüm Önerisi: "Düstûru'l Amel"	665
Rukiye Bertan	
Şeyhoğlu'nun Siyasetnamesinde Yönetim Kültürü: Kenzül Kübera ve Mehekkül Ülema Üzerine Bir İnceleme	683
Selçuk Denek	



Ebü'n-Necîb Şeyzerî'de Siyaset	691
Halil Dikbaş	
Türk Devlet Kimliğinin İnşasında Sünnilik	701
İsmail Yıldız	
Kutadgu Bilig'de Adalet Dairesi ve Osmanlı'da Yansımaları	711
Vehbi Alpay Günal	
Emre Aydemirhan Üçhök	

Türk-İslam Düşüncesinde Devlet Kavramı

İsmail Yakıt

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ismailyakit@gmail.com

Özet

İslam öncesi dönemde “il”, “il tutmak” şeklinde ifade edilen devlet kelimesi, İslamî dönemde Arapça’dan alınmış bir kelimeyle ifade edilir olmuştur. Arapça’da “d-v-l” kökünden gelir. Tedvir etmek, yönetmek, döndürmek, işletmek anlamına gelir. Nitekim Kur’an’da “mallar sadece zenginler arasında dönüp duran (bir devlet) olmasın” (Haşr, 59/7) ayetinde geçer. Buradan, sermayenin, millete ait malların, zenginler arasında tedvir edilen bir emta olmasını yasaklamaktadır. Buradan anlaşılan, devlet, dinamit bir hüviyete olan, sermayeyi tedvir eden “hükümet” anlamındadır. Batı dillerinde bu kelime ise, “État, State” şeklinde ifade edilir. Latince “Status” ten gelir. “Ayakta durmak”, “yerleşmek” demektir. Coğrafi bir nispeti belirler. Bu etimolojik analiz bize, semantik olarak devlet, Türkler’de yönetimin gücü nisbetinde ona devlet denilebileceğini bildirirken, Batı toplumlarında ise, topraklarını koruyup ayakta durabildikleri oranda devlete sahip oldukları anlayışını vermektedir. Türk-İslam kültüründe devlet kavramı zaman zaman anlam genişlemesine uğramışsa da hükümlerlik ve ondan doğan hakların kullanımını da içine almıştır. Bu bildirimizde, tarihten seçilen örneklerle bu kavramın ne olduğu tam anlamıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam, Düşünce, Devlet, Yönetim, Siyaset

Devlet kavramı eski Türklerde “il” kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim Orhun Abideleri’nde bu kelimenin “devlet” anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Gerçi aynı abidelerde “il” kelimesinin “memleket, ülke, vatan anlamına da geldiğini görmekteyiz.¹ Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügâti’t-Türk* adlı eserinde il kelimesinin, sulh, barış anlamının da olduğunu söylemektedir.² Buna göre devletle barış arasında bir ilişkinin olduğu da kendiliğinden ortaya çıkar. Yani devletin varlığı aynı zamanda sulhun, barışın ve huzurun da varlığı demektir. *İl* kelimesinin ayrıca mistik bir anlamı da bulunduğunu veya dini bir anlam içiretiğini Ziya Gökalp’ten öğrenmekteyiz. *İl=sulh dini=barış dini* demektir.³ Ünlü Türkolog Thomsen’e göre “il”, siyasi bakımdan bağımsız, teşkilatlı bir millet,⁴ Gabain’e göre “il”, ülke, imparatorluk, iktidar ve hükümet demektir.⁵ Keza Eberhard’da göre, “il”, Eski Hunlar’dan beri toprağı (uluş) ile halkı (bodun, kün)’nı belli töreye uygun şekilde koruyan içeride barışı sağlayan bir kuruluştur.⁶

Göktürk ve Uygurlar döneminde “il” Çince’den yapılan tercümelerde “kuo” nun tam karşılığıdır. *Kuo* ise, Çince’de “devlet” ve “ülke” demektir. Çinlilerin kastettiği ülke, sınırları belli ve hükümdarı olan topraktır.⁷ Ögel’e göre Göktürkler, hiçbir zaman yıkılmayacak devlet için, “bengü il” deyimini kullanırlar. *İyi il=edgü il; kamışık il= karışık, kötü il* kullanılan deyimlerdendir. Ayrıca

¹ M. Ergin, *Orhun Abideleri*, s. 98 vd. İstanbul, 1970

² Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügâti’t-Türk*, C. I, 48, 106, 354, II, 10, 25, 238, III, 21, 123, 221 vb, Terc. Besim Atalay, Ankara, 1939, 1941

³ Ziya Gökalp, *Türk Devletinin Tekâmülü*, Ankara, 1981s. 9 vd.,

⁴ Mehmed Niyazi Özdemir, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 23-24

⁵ A. Von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Leipzig, 1941, Ter. Mehmet Akalın, Ankara, 1987

⁶ Wolfram Eberhard, *Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında*, Belleten, S.35, s. 320-323 (M. Niyazi’den naklen)

⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, C.II, s. 47, İstanbul, 1971

il tutmak, il tutmuş= devlet idaresi,

il kaybolmuş, il elden çıkmış, il kaçırmış= devletin yıkılışı

yaratmak, kazanmak, kazanmak= devlet kurmak anlamındadır. Nitekim “*İl-Terîş Kağan kazanmasa*” cümlelerinde devlet kurmayı kastettiği açıkça bellidir⁸

“*İl*” kelimesi zamanla anlam genişlemesine uğramış, “*ülke*” hatta “*bölge*” anlamını ihtiva eden bir kelime de olmuştur. İçel, Kocaeli, Rumeli, Paşaeli vb. gibi.⁹ Gerçi bu anlam genişlemesinin kaynakları Yusuf Has Hacib’e kadar gider: “sınırları ve hakını belli bir ülke”¹⁰. Karahanlı hükümdarların bir diğer unvanları “*ilîg*” idi. Bu, kelime aslen “*illig*” den gelmez. “*İlli=il sahibi*” demektir. Cengiz Han çağında “*il*” kelimesi şube hanlığı (il-han) anlamı günümüzde *il=vilayet* anlamındadır.¹¹

Eski bir Türk atasözüne göre: “*ilini, belini dilini koru.*” Yani “*ilini koru*”, burada devlete, vatanına, ülkeneye sahip çık demektir. “*Belini koru*”dan kasıt, soyuna nesline sahip ol demektir. “*Dilini koru*” demek de Türkçeni koru anlamına gelir. Böylece bu atasözünde anlatılmak istenen anlam; Devlete, soyuna ve konuştuğun dile sahip ol anlamıdır. Bu atasözü zamanla ferdi ve tasavvufi bir yöne kaydırılmış ve “eline, beline diline sahip ol” şekline girmiştir. Buradaki anlam da kimseye el kaldırma, elinle zarar verme, zina etme ve kötü söz söyleme anlamında söylenir olmuştur.

Bugün kullandığımız “*devlet*” kavramı dilimize Arapçadan gelen bir kavramdır. Kök itibarıyla “*D-V-L*” olup, “*hareket ettirmek, döndürmek, dolaştırmak, çekip çevirmek*” anlamındadır. Bunlar da “*yöneten*” anlamı içerdiğinden devlet, “*hükümet*” kavramıyla sinonim bir değer kazanmıştır. Batı dillerinde ise “*devlet*” kavramı, “*Etat*”, “*state*” vb. kelimelerle karşılanmakta olup bunlar da Latince “*status*” den gelmektedir. Status’un anlamı da “*durmak, yerleşmek, ikâmek etmek*” anlamındadır.¹² Bir diğer ifadeyle Müslümanlar “*işlerini çekip çeviremeyen, kendi kendini yönetemeyen*” topluluklara “*devlet*” izafe edilemeyeceğini belirtirken, kavramın temelinde var olan semantik anlamla terim anlamı arasındaki bağı oluşturmuş oluyorlar. Latinler de, “*yerleşik olmayan, belli bir coğrafya parçasında bulunmayan topluluklara devlet izafe edilemeyeceğini*” vurgulamaktadırlar. Yani Müslümanlar “*egemenlik ve siyasi iktidar*” unsurunu öne çıkarırken, Latinler de “*ülke*” unsurunu öne çıkarmış olmakta ve böylece bir yerde örgütlenmiş ve temerküz etmiş bir iktidarı temsil eden terim anlamıyla kök anlamı arasında semantik bağı kurmaktadır.¹³

Devlet kavramına, devlet ve toplum felsefesi, sosyoloji ve hukuk felsefeleri açısından da müşterek bir tanım yapılabilir. Buna göre “*devlet*”, üstün bir iradenin hâkimiyetine tabi olarak belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan insan topluluğunun teşkil ettiği ayrı ve müstakil bir şahsiyete mâlik, hukuki bir kurumdur.¹⁴ Devlet kavramının

⁸ B. Ögel, a.g.e., s. 53, 57, 121 vb

⁹ M.Niyazi, a.g.e., s.24-25

¹⁰ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, Beyit no: 1041, 1772, 1784, 2021, 5151 vb.,

¹¹ M. Niyazi, a.g.e., s.24-25

¹² İsmail Yakıt, *Kur’an’ı Anlamak*, s. 121, Ötüken, 3. Basım, İstanbul, 2011

¹³ İ.Yakit, a.g.e., s. 121

¹⁴ İ. Yakıt, a.g.e., s. 122



ayrıca sözlüklerde yer alan “mevki, nüfuz, şeref, ikbal, servet ve mutluluk” vb gibi anlamları da vardır ama biz bu anlamlar üzerinde durmayacağız.

Kur’an’da devlet kavramına gelince, bu kelimenin Kur’an’da ne sözlük ne de bugün kullanılan anlamı kullanılmaktadır. Fakat, kelimenin kök manasıyla aynı anlama gelen “dûlet” şeklinde bir telaffuzu vardır. “*Key lâ yekûne dûleten beyne’l-ağniyâ’i minkum.. (Mallar (=servetler) içinizdeki zenginler arasında dolaşıp durmasın)*”¹⁵ Bir diğer ayette de zafer, galibiyet ve yaralanmalar vb hususlar hakkında: “*Tilke’l-eyyâmu nudâviluha beyne’n-nâs.. (Bu gibi günleri insanlar arasında bazen lehe bazen de aleyhe döndürüp dururuz)*”¹⁶ denmektedir. Bu iki ayet geçen anlamı semantik açıdan ele alırsak mal ve mülkün veya servetin getirdiği zenginlik ile savaşlarda elde edilen zaferlerin siyasi iktidarın önemli kaynaklarından olduğu hükmüne varırız. Kısaca ifade etmek gerekirse Kur’an’a göre devlet konusunda, bugün anayasalarla anladığımız biçimde ayrıntılı bir tarif yapma imkânımız yoktur.¹⁷

Kur’an, bugünkü anlamda devlet kelimesini kullanmadığı gibi bir devlet şekli de önermez. Bu Kur’an’ın üslûbuyla alakalı bir konudur. Yoksa Kur’an’ın iktidar olgusuyla ilgilenmediği anlamına gelmez. Felsefede “kelimenin yokluğu kavramın yokluğunu gerektirmez” diye bir ilke vardır; Dolayısıyla Kur’an, yönetici, iktidar, topluluk vb kelimeleri kullanır. *Hüküm, mülk, ümmet, velayet, halife, itaat, bi’at, ulu’l-emr* gibi siyasi anlam taşıyan kelime ve kavramları kullanır. Kur’an’ın evrensel ve en temel vasıflarından birisi de fert ve toplum bazında, insan hayatının bütün normatif alanlarını kendi ilke, prensip ve değer yargılarıyla kuşatmış olmasıdır. Öte yandan, insanların düzen ve barış içinde adaletin sağlanması için insan topluluklarının kendilerine yöneticiler seçmeleri ve bu anlamda örgütlenmeleri ve buna paralel olarak Kur’an’ın insanın sosyal ve siyasi ihtiyaçları doğrultusunda düzenleyici birtakım prensipler ortaya koyması en doğal yoldur.¹⁸

Bugün insanın en temel ve evrensel hakları, bilindiği üzere, yaşama hakkı, adalet, eşitlik, hürriyet, mülkiyet, miras ile ticaret ve çalışma hakkı gibi haklardır. İşte Kur’an bu ve benzeri haklar için evrensel nitelikte hükümler vazetmiş, insan toplulukları ve onları yönetenlerden bu hakların gerçekleştirilmesini istemiştir. Kur’an’ın hedefi iyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün önlenmesidir. Nitekim “*Siz insanlar için ortaya çıkarılan en iyi bir topluluksunuz. İyiliği işler, kötülükten sakındırırsınız*”¹⁹ denmektedir. Kur’an’ın yönetenlere yüklediği görev, insanların ruh ve beden bütünlüğü içinde, genç, ihtiyar, kadın erkek, dul, yetim çocuk, sağlam özürsüz kim olursa olsun, onları gelecek korkusundan kurtarmak, sosyal güvenliği ve barışı sağlamaktır. Bütün bunlardan Kur’an’ın bugünkü ifadelerle bir sosyal devlet anlayışına ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.

Kur’an’ın devlet ve onun yönetimi hususunda herhangi bir şekil veya sistem yani isim koymak suretiyle bir devlet modeli önermediğini yukarıda belirtmiştik. Yöneten veya yönetenler kim olursa olsun, toplum hangi rejimle yönetilirse yönetilsin, Kur’an

¹⁵ Kur’an, Haşr, 59/7

¹⁶ Kur’an, Al-İmran, 3/140

¹⁷ İ. Yakıt, a.g.e., s. 122

¹⁸ İ. Yakıt, a.g.e., s. 123

¹⁹ Kur’an, Ali İmran, 3/110. Ayrıca şu ayetlere de bakınız: Hacc, 22/41, Bakara, 2/188, Nisa, 4/33, Şuara, 26/151-152



yönetenlerden siyasi meşruiyete yönelik evrensel ilkelere uymalarını bekliyor. Bu ilkeler: *adalet, istişare (şûrâ), insan haklarına riayet, emanetin ehline tevdi'i (=liyâkat)* gibi ilkelere. Bu ilkeler kuvvetin kanunda toplanması gerektiğinin bir göstergesidir. İstişare kavramı sadece danışmayı değil, aynı zamanda eleştiri ve denetimi de ihtiva eden bir kavramdır. Kur'an'ın belirttiği bu esaslar, insana siyasi model kurmak ve yönetmek konusunda serbestlik tanımıştır. Nitekim ilk dört halife döneminde bunun tatbikatını görüyoruz.

H. Peygamber'in hayatında başlıca iki temel görevi vardı. Birisi *nübüvvet*, diğeri *riyâset*'tir. Çünkü H. Peygamber diğer bütün peygamberler gibi, bir beşer idi. Riyaset yani yönetim görevi onun beşer olması ile alakalı yönüydü. Vefat edince nübüvvet görevi, son peygamber olması hasebiyle sona ermiş ve nübüvvet defteri de kapanmıştı. Ancak yöneticilik görevi, bir diğer tabirle ümmetin başına geçip onları sevk ve idare etme görevi yani riyâset görevi, H. Peygamber'in bıraktığı yerden devam edecekti. Kendisinden sonra bir yöneticinin dünya işlerini ele alması zaruri idi. Bunun için de ilk halife seçilen H. Ebubekir'e "*Allah'ın temsilcisi*" anlamında "*halifetulah*" diyenlere karşı "*Hayır, ben Allah'ın değil, Resullah'ın halifesiyim*" diyerek reddetmiştir. Ayrıca H. Peygamber'in sağlığında oluşturduğu ilk "*Medine Site Devleti*" nin anayasasının Kur'an'dan ayrı oluşturulması bugün "*Kur'an anayasadır*" şeklinde ifade edilmeye çalışılan fikrin yanlış olduğunun göstergesidir.²⁰

H. Peygamber'in hayatında ve onun tatbikatında yönetimle ilgili siyasi bir form olmadığı gibi, Raşit halifeler'in de göreve gelişlerinde sabit bir sistem de yoktur. Nitekim H. Ebubekir, Benu Sakîfe'de toplanan bir grup Müslüman'ın oylarıyla göreve gelmiş, H. Ömer, H. Ebubekir'in tayiniyle halife olmuş, H. Osman da H. Ömer'in tavsiyesiyle, H. Ali de hakem olayıyla göreve başlamışlardır. Görüldüğü gibi, gerek Kur'an'da ve gerekse H. Peygamber'in hadislerinde sabit bir şekil veya bir sistem olmadığından bu halifeler farklı şekillerde göreve gelmişlerdir. Bu da gösteriyor ki İslam, idari anlamda hükümetlerin uyması gereken bir şekil tespit etmemiş, yani siyasi otoritenin nasıl tanzim edileceğini belirtmemiştir. Zira insan maslahatları, zaman ve şartların değişmesiyle değişmektedir. İslam'ın yöneticiden beklediği ilkeler, toplum menfaatinin evrensel ilkeleri olup zaman ve mekânla sınırlandırılmaz. Ama yönetim şekilleri, siyasi formlar evrensel değildir. Devlet başkanlarının geliş yollarına ve hükümetlerin dış şekline önem vermeyen İslam, toplumun veya milletin mutluluğunu hedef edinen her yönetime kapıyı açık tutmuştur. Yeter ki o hükümet veya o rejim, insan onuruna, insan haklarına, istişareye, adalete en uygun rejim olsun.²¹

Gerçekten Kur'an, bir Müslüman'ın yaşam tarzına ilişkin birtakım kural ve kâideler getirmesine rağmen, devlet şekline ve onun kurumlarına dair herhangi bir sarif bir ayetin bulunmaması ciddi düşündürücüdür. Hatta bu konuda yukarıda da belirttiğimiz gibi, H. Peygamberden rivayet edilmiş bir hadis de yoktur. Çünkü Benu Sakîfe avlusunda seçim yapan Muhacir ve Ensar, konuşmalarında hiçbir ayet ve hadisi söz konusu yapmamaları anlamlıdır. Kaldı ki veda hutbesinde bile yakında öleceğini

²⁰ İ. Yakıt, a.g.e., s. 124

²¹ İ. Yakıt, a.g.e., s. 125



söyleyen, Kur'an'a uyulmasını tembihleyen Hz. Peygamber, devlet yönetimi hakkında hiçbir söz etmemesi, siyasi yönetimler konusunda bütün Müslüman toplulukları, zamanın ve dönemlerinin şartlarına bırakmıştır. İslamiyet'in bütün insanlığa ve bütün zamanlara hitap eden bir din olduğunu bu keyfiyet bize yeterince ispatlar.

Türkçede eski tabirle “hakimiyet” yeni tabirle “egemenlik” dediğimiz kavram, Latince’de “*superanus, superaneitas*”dan gelen “*souveraineté, sovereignty*” gibi kelimelerle ifade edilir. Bu kelime “*hüküm koyma, sözünü geçirme, yönetme hakkı*” gibi anlamlara gelir. Bu da “*yönetiminde bağımlı olmayan, hükümler*” demektir. İslam açısından devletin egemenliği tekdir ve bölünemez niteliktedir. Her ne kadar egemenliği iç ve dış egemenlik diye ikiye ayırsalar da bu aynı kudretin, ülke içinde ve ülke dışında tezahür biçimini ifade etmek için kullanılır. Egemenliğin bir hukuki, bir de siyasi yönü vardır. Hukuki yönü, ülkenin pozitif hukukunun ve kanunlarının oluşturulması, siyasi yönü de bunun yürütülmesidir. Egemenlik, bir kudreti ifade eder, sürekli, zaman aşımına uğramaz, tekdir, bölünemez ve devredilemez bir iradedir.²²

Bu hususu Osmanlı Türk tarihinden alacağımız bir örnekle gösterebiliriz. Fatih'in küçük oğlu Cem Sultan, ağabeyi II. Beyazıt'a Anadolu ve Rumeli olmak üzere devlet yönetimini, yani hükümlerliği bölüşerek aralarındaki mücadeleye son verilmesi teklifinde bulundu. II. Beyazıt'ın ret cevabı gerçekten tarihî nitelikte bir cevaptı ve onun devlet ve egemenlik kavramının ne kadar bilincinde olduğunu gösterir: “*Bu kişver-i Rum bir ser-i püşide-i arûs-ı pür nâmudur ki, iki damat hutbesine tâb götürmez.*” Yani, “*Devlet öyle yüzü örtülü tertemiz bir gelindir ki, iki damadın talebine tahammül göstermez.*” Bu ifade daha sonra kısaca “*Arus-ı saltanat taksim kabul etmez*” şeklinde tekrarlanmıştır.²³

Kur'an açısından Allah, evrensel ve mutlak anlamda hükümlerdir. Evrenin kanunlarını koymuş ve işletmektedir. İnsan ise Allah'ın vekilidir. İzafi anlamda o da, topluları idare ederken, Kitap ve sünnete dayanarak, insan haklarına uygun, adil prensiplerle, toplumu mutlu edecek ahlakî yasaları evrensel ilkeler doğrultusunda koyarak yönetme hakkına sahiptir. Mesela Kur'an'da bir trafik kanunu yoktur. Kur'an'da insan hayatının önemi vardır ve evrensel bir çerçeve olarak verilmiştir. İşte öyle bir trafik yasası yapılmalı ve uygulanmalıdır ki, insan hayatının aziz olduğu her uygulamada görülmeli ve kazalı ölümler minimum seviyeye inmeli. Bazı teokratik anlayışlarda dile getirilen “*yönetimde egemenliğin yalnız Allah'a ait olduğu*” veya “*yönetenlerin Allah adına iş gördüğü*” gibi sözler yönetenleri tanrılaştıracağı için Kur'an'la asla bağdaşmaz. Çünkü Kur'an, inanan inanmayan, yöneten, yönetilen vb her şeyi sorgulayan bir kitap olduğu için yöneticiler sınırlı yetkilerini sorumlu oldukları topluma karşı kullanmalarından sorumludurlar. Kısaca egemenlik yetkisi İslam'a göre, devletçe yerine getirilen yürütme, yasama ve yargılama yetkileri olan egemenlik yetkisi devredilemez. Aksi takdirde devlet ortadan kalkar²⁴

²² İ. Yakıt, a.g.e., s. 125

²³ Osman Turan, *Seçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, s. 329,

²⁴ İ. Yakıt, a.g.e.,s. 126-129



Devlet, sadece bir kurum veya kurumlardan ibaret olmadığı gibi sadece yasa koyan ve yasalardan oluşan bir yönetim şekli de değildir. Bütün bu kurum ve yasaların altında devleti kuran bir kültür, bir dünya görüşü ve bir zihniyet yatar. Kurumları, yasaları ayakta tutan insandır. İnsanı değer veren devlet yıkılmaz. Nitekim Şeyh Edebali'nin Osman Gazi'ye vasiyetinde yer alan “*insanı yaşat ki, devlet yaşasın*” ifadesi bu zihniyetin önemine yapılan bir vurgudur. Türk milleti tarih boyunca bekasını devletinde bulmuştur. “*Allah, devlete millete zeval vermesin*” sözü her fırsatta söylenen bir dua olmuştur.

Devlet zeval bulmaya başladığında, millet büyük inkırazlar yaşamış ve içinden bazı aydınlar bu zevale çare olarak çeşitli arayışlara yönelmişlerdir. Mesela Osmanlı, Batı toplumlarından geri kalınca, devlet iyice zayıflayıp, Batıyla baş edemez hale gelince bazı aydınlar Batı devlet sistemini ve batı kültürünü almanın bir kurtuluş olacağını söylüyorlardı ve bunun için devletin bütün imkânlarını seferber ediyorlardı. Bir diğer grup da bunlara karşı olarak, İslam devletinin ne olduğunu bilmeden, Kur'an ve sünneti anlamadan Batıcılara tepki olarak Emevi Arap zihniyetinin yerli yersiz uygulamalarını azimle savunur oldular.²⁵ Bu da ülkede İslam adına konuşan ve onun adına yargılayan, gelenekçi, örfü din haline getirmiş yeni bir cahiller güruhu ortaya çıkardı.

Tarihe baktığımız zaman, kurulan devletler kurulduğu zamanın, coğrafyanın ve kurucularının zihniyetine göre şekil alır. Nitekim, Raşit halifeler döneminden sonra Müslümanların idaresi Kureyşlilerin asırlık düşmanı ümeyye oğullarına geçince, Emeviler cahiliye adetlerine geri dönerek, Arap örfünü dinleştirdiler, Hz. Peygamber ailesine karşı kin ve intikam güttüler, pek çok yalan hadis uydurarak kendi zulümlerine dini, hukuki gerekçe hazırladılar. Söz gelimi Ebu Süfyan, Hz. Peygamber'le; oğlu Muaviye, Hz. Ali'yle; Muaviye'nin oğlu Yezit de Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'le amansız mücadele etti. Kısaca, bugün İslam adına söz edecek kişilerin evvela Arap örfünden gelen değerlerle, Kur'an ve gerçek sünnetten gelen değerleri ayırmak zorundadır. Aksi takdirde günümüzde İslam adına işlenen cinayetlerin, zulümlerin faturasını, İslam dinine çıkaranlardan hiç farkı kalmaz.

İslamiyet ideal olanı vazeder. Müslümanlar o ideali gaye edinir, bir hata varsa o insanın kendi zaafındandır. Bir milletin medeniyet değerleri sarsılmaya başladı mı, bu sarsıntının ilk hissedildiği yer, devlettir. Medeniyetin sarsılması demek, onun taşıyıcısı olan insanın değerlerini yitirmesi demektir. Halbuki devletin çarkını döndüren ona ruh ve hayat veren insandır. O yara aldı mı, milletin bünyesine en uygun sistemler bile işlemez olur, en âdil kanunlar bile kağıt üzerinde kalır. Devlet artık fonksiyonunu icra edemez olur. Medeniyetin hâkim kültürü, kendini yenileyip mecrasına oturamazsa, ya devlet yıkılır, yahut da suni teneffüsle yaşatılmaya devam eder.²⁶

Türk devletlerinin oluşumuna yeniden bir göz atacak olursa; Orta Asya'dan Orta Avrupa ya ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılan bu Türk devletleri, buldukları coğrafyanın etkisi altında kaldılar. Bir bozkır devletiyle, verimli topraklarda kurulan

²⁵ Mehmet Niyazi (Özdemir), *Türk-Devlet Felsefesi*, s. 19

²⁶ M. Niyazi, a.g.e., s. 17



devlet aynı değildir. Nitekim Mehmed Niyazi'nin dediği gibi: "İki bin yılı aşan bir zamanda kurulan devletler devrin ihtiyaçlarına göre şekil aldılar. İrili ufaklı bu devletlerde aynı özellikler ve aynı telakkiler hâkim olmuştur. Bu Türk milletinin fertlerinde tarih teknesinde yoğrulmuş bir devlet felsefesi olmasaydı değişik çağ ve coğrafyalarda kurduğu devletlere bu zihniyet hâkim olmazdı."²⁷ Tarihe baktığımızda "Türk devletleri, nazariyelerle değil, toplumun eğilimi, tarih ve coğrafi şartlara göre kurulmuş ve yönetilmiştir. Göçebelik döneminde varlığın devamı, halkın ihtiyaçları sıkı ve katı bir disiplini gerekli kılmış, her an bir baskına uğrama tehlikesi karşısında her ferdin sorumluluk almasını gerekli kılıyordu. Bu anlamda fertler devletle bütünleşen bir düzen fikrine sahip oluyorlardı"²⁸

Bir devletin oluşumunda dinlerin nasıl bir fonksiyon icra ettikleri bilinmektedir. "Dinler, aynı zamanda devleti kuran iradenin temel zihniyetini de sağlar. Nitekim Antik dönemdeki paganist dinlerin tanrıları belli bir sitenin tanrıları idiler Yabancılar sitenin dinine giremezdi. Dolayısıyla kapalı bir din anlayışı, kapalı bir devletin yani site devletinin doğmasına sebep oldu. Devlet felsefesi yazan ünlü filozoflardan Eflatun ve Aristo gibi filozofların zihninde site halkının mutluluğunu sağlayan bir devlet fikri vardı. Kısaca bütün insanlığı kucaklayan bir devlet fikri yoktu. Halbuki Oğuzhan'ın ve diğer Türk hükümdarlarının bir dünya devleti kurmayı amaç edinmiş olmaları bunun için de destanlar oluşturmaları, onların kendi dönemlerindeki dinlerinde aramak gerekir."²⁹ Keza Uygurların bir zamanlar Mani, Budizm gibi dinlere girmeleri Türk devlet anlayışını etkilemiş, cihattan ziyade hizmete yönelmişlerdir. Karahanlılar, Gazneliler, Harzemşahlar vb gibi diğer Türk devletlerin mayasını İslam oluşturduğundan, cihat anlayışı devlete hâkim olmuştur. İslamiyet'le Türk devletleri milliliklerini de korudular. Hak ve adalet sadece bir millete ve ümmete değil bütün insanlığa aittir.³⁰ Buradan cihatın sadece savaş olduğunu anlamamalıdır. Yeryüzüne ilim, hak ve adalet getirme anlamı da vardır. Bunu siyaseten de sağlamak bir cihattır.

Hukuk felsefesi açısından egemenlik; *gelenekçi*, *kanunî* ve *karizmatik* olarak üç ana kısımda ele alınır. Bunlardan gelenekçi egemenliğe göre meşruiyet, eskiden beri süregelen değişmeyeceğine inanılan düzenin kutsallığına dayanır. Kanunî hâkimiyette ise, hükümdarlığın esası yasalarla tespit edilir. Hükümdar objektif kurallara ve yasalara göre hükmeder. Karizmatik egemenlikte isi hakimiyet, hükümdarlardaki tanrı vergisi olarak nitelendirilen üstün vasıflardan kaynaklanır. Türk devletlerinde gerek İslam öncesi ve gerekse İslam sonrası dönemlerde karizmatik hâkimiyet (=egemenlik) anlayışı hâkimdir. Nitekim Oğuz Destanı'na göre Oğuzhan hem karizmatik bir şahsiyettir hem de hâkimiyeti ilahi bir kaynaktan almıştır. Yönetme hakkı ilahi bir lütuf olarak ona Tanrı tarafından verilmiştir. Yani Tanrı ona *kut* (=devlet, *baht*, *iyilik*, *ikbal*, *talih*) ve *ülûğ* (*kısmet*) verdiği için yönetme hakkına sahiptir. Ayrıca Asya Hun Hakanları "Gök Tanrı'nın tahta çıkardığı", "Tanrı kutu", "Tanhu", "Tanju" gibi unvanlara

²⁷ M. Niyazi, a.g.e., s. 12

²⁸ M. Niyazi, a.g.e., s. 12

²⁹ M. Niyazi, a.g.e., s. 12-13

³⁰ M. Niyazi., a.g.e., s. 17

sahipti.³¹ Nitekim Ziya Gökalp de Tanrı kutunu “*Tanrı'nın gölgesi, Tanrı'nın mukaddes ruhu*” manasına gelen bir unvan olduğunu belirtmektedir.³²

Batı Hunlarında özellikle Attila'da bu inanç oldukça kuvvetliydi. Hatta bir çoban tarafından bulunup, kendisine takdim edilen efsanevi kılıncı, “*Tanrı'nın kendisine yaptığı bir armağan*” olarak kabul etmiştir. Hatta Batılılar da günahlarından dolayı kendilerini cezalandırmak için Tanrı'nın, Attila'yı gönderdiğine inanırlardı.³³

*Kutadgubilig'*de Karahanlı ve Gaznelilerin hâkimiyet yani egemenlik anlayışlarının en bârız şeklini görmekteyiz. Burada Eski Türk devlet anlayışı ile İslamiyetin bir araya gelmiş şekli vardır. Hükümdara seslenilir: “*İsteyip almadın sen bu beylik gücünü, Tanrı verdi fazlıyla, bu beli. Bu beyliği sana lütfederek verdi bunun şükrünü kıl ey geniş bilgili*”

³⁴ Bu dönemde siyasi iktidar “*kut*” kavramıyla ifade ediliyordu ve kut 4 temel esasa oturuyordu: *erdem (edep, fazilet); bilgi(bilig); akıl (oy); anlayış (ukuş)*.

Türklerde töre ile kut arasında daima bir ilişki vardı. “Töre ilahi nizam olduğu için Tanrı, kendi nizamına uyan kişiye kut vermekte yani onu kendisine yaklaştırmakta, töre istikametindeki davranışlarının mükâfatı olarak taltif etmektedir”³⁵ Eski Türklerde hakanlar hâkimiyeti töreye göre kullanırlardı. Mesela töreye göre hakanlık hakkı Bilge Kağan'ın iken, onun yerine geçmek isteyen İnal Kağan'ı Tanrı tasvip etmemiş (kut'u taplamamış), tahtından olmuş, töreye muhalefetten öldürülmüştür.³⁶ *Kutadgubilig'*de de belirtiliyor. Töreye uymazlarsa, hatalı uyarsa, Tanrı kut'unu geri alır, onları perişan ederdi. “*Ey bey, çaba göster takatinin dengince, Töre yap, halka hakkını ver gücü yettiğince. Eğer kusurun olursa yine özrünü dile, Her gün tövbe et, dilinle bunu yinele*”³⁷ Eski Türkler, hâkimiyet konusunda siyasi iktidarın kaynağını Tanrı'ya bağlamakla ve iktidarı Tanrı'ya karşı sorumlu tutmaktaydı. İbn Batuta'ya göre, Türkler'in yılda bir kere toplanıp hakanın töreye uyup uymadığı, töreye göre hareket edip etmediğini kontrol ettikleri, gerekirse hakanın düşürülebileceği belirtilmektedir

İslam'da devlet başkanı yetkilerini Allah'ın rızası doğrultusunda kullanmak zorundadır. Tasarrufları nasrlara aykırı olmamalı, adaletten ayrılmamalıdır. Zalim yöneticilere itaat caiz değildir. Bu konuda İslam bilginleri arasında ittifak vardır. “*Zalim sultanlara karşı hakikati söylemek zorunluluğu*” hususunda hadis vardır. Hz. Ebu Bekir: “*Ben Alah'a ve Peygamber'e itaat ettikçe siz de bana itaat ediniz. Ben Alah'a ve Peygamber'e isyan edersem, sizin bana itaatınız lâzım gelmez*”³⁸ demiştir. İmam-ı Azam'a göre “*zâlim ve fâsığın esasen imamlığı(=devlet başkanlığı) bâtıldır. Dolayısıyla aleyhine isyan gerekir.*” Ancak, İmam-ı Azam'a göre başarılı olma şartı esastır. Aksi takdirde isyan etmemelidir.³⁹

³¹ M. Niyazi, a.g.e.,s. 44-45

³² Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İst., 1974, s. 179

³³ P. Udezy, *Hunlar Avrupa'da*(terc.), İst. 1962, s. III vd. (Krş. M. Niyazi, a.g.e., s. 46 vd.)

³⁴ Y.Has Hacıp, *Kutadgubilig*, T. İş Bankası Yay., İst. 2015 (Byt. 5469-5470)

³⁵ Sait Başer, *Kutadgubilig'de Kut ve Töre*, Ankara, 1990, s. 7

³⁶ M. Ergin, *Orhun Abideleri*, , Doğu, Str. 35

³⁷ Y.Has Hacıp, a.g.e., byt.5288-5289

³⁸ M. Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Terc. Abdülkadir Şener, İst., 1976, s. 337-338

³⁹ El-Mevdufı, *Hilafet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, İst., 1980, s. 375

Hakanlık Eski Türk devlet geleneğinde Oğuzhan soyuna ait olduğundan bütün Türk hanedanları kendilerini o soydan kabul ederlerdi. O soydan gelenlere “Sultan”, “Han”, derlerdi. Timur o soydan gelmediği için sultan unvanını alamamış, “emir” olarak kalmıştır.⁴⁰ Türkler cihangir (süper güç) olan devletlerin hükümdarlarına *Han (Kan)* derlerdi. *Kağan (=Ka’an)* unvanı ise daha küçük hükümdarlar için kullanılırdı. Mesela **Oğuzhan, Cengizhan gibi cihana hükmetmişse “Han”, diğerlerine “Kağan” denirdi.** Kağanın kardeşi “Yabgu” unvanın alır.⁴¹ İslam döneminde devlet başkanlarına “halife, imam, melik, hükümdar, emir, reis vb” unvanları almıştır.

Türk devletinin belli başlı amacı, yurt edinme, cihan hakimiyeti, barış ve hizmet şeklinde özetlenebilir. Bunların içinde en bâriz hedef cihan hakimiyeti mefkuresi idi. “Türkler, dünya devleti fikrine daha mitolojik çağda varmışlardır. Devlet anlayışları bu maya ile oluşmuş, universal devlet düşüncesi nesiller boyu devam etmiş, bu inançla kurdukları devletler değişik sebeplerle yıkılmış, ama aynı inanç ve amaç Türk milletini yeni dünya devletlerine zorlamıştır. Nitekim bu inancın kökeni *Oğuz Kağan Destanı*’nda buluyoruz. Bu destana göre toyda hükümdar ilan edildikten sonra: ‘Güneş bayrağımız, gökyüzü çadırımız’ parolası ile ‘daha çok denizlere, daha çok ırmaklara doğru..’ diyerek yeryüzü fethine hazırlanmıştır”⁴²

İstemi Han’ın yerine geçen Tardu Han’ın Ak Hunları hâkimiyetine aldığı büyük zafer üzerine, Bizans İmparatoru’na gönderdiği mektuba şu cümlelerle başlar: “*Dünyanın yedi iklim ve yedi ırkın (cihanın) Büyük Kağanından Romalıların İmparatoru’na...*” Göktürkler de bu düşüncelerini *Orhun Abideleri*’nde belirtmişler ve gelecek nesillerin de aynı şuuru taşımalarına çalışmışlardır: “*Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldıkta ikisinin arasında insanoğlunun üzerinde atalarım Bumin Kağan ve İstemi Kağan tahta oturmuştu.*”⁴³ Bu cümleden de Bumin Kağan ve İstemi Kağan’ın yerle gök arasında yaşayan bütün insanoğlunun hakani olarak tahta oturduğu açıkça anlaşılıyor. Uygur kağanı 1027’de Gazneli Sultan Mahmud’a gönderdiği mektupta: “*Tanrı yeryüzü ülkelerinin hakimiyetini bize verdi*” diyordu.⁴⁴

Türkler İslamiyeti benimsedikten sonra da cihan hakimiyeti fikrini canlı tuttular. Zaten islamiyetin cihat anlayışı Türklerin cihan hakimiyeti felsefesine uygun düşüyordu, onların fetih ruhunu okşuyordu. İslam devletlerinin en büyük amacı “*ilâ-yı kelimetulah*” uğruna mücadele etmektir. İslamiyeti bütün insanlığa tebliğ etmek ve onu her türlü tehlikeden korumak gibi bir emaneti ve amacı Türk-İslam devletlerinin ana siyasetini teşkil etmiştir. Bu ilahi emanet Gazneli ve Karahanlılar’ın siyasetinde⁴⁵ daha açıkça görülür: “*Tanrı devlet güneşini Türklerin burcunda doğurmuş, göklerdeki dairelere benzeyen devletleri onun saltanatı etrafında döndürmüş, Türkleri yeryüzünün hâkimi yapmıştır*”⁴⁶ Bu dönem zaten Türk devletlerindeki cihan hatimiyeti telakkisine tam bir İslami veche verilmiştir. Kaşgarlı’nın zikrettiği hadisten anlaşılmalıdır “*Benim Türk*

⁴⁰ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, s. 168

⁴¹ M. Şemseddin Günaltay, *Mufassal Türk Tarihi*, İst. 1920, C.II, s. 5-6

⁴² M. Niyazi, a.g.e., s. 171

⁴³ M. Ergin, *Orhun Abideleri*, I. Doğu, str. 1, II, Doğu, str. 1

⁴⁴ M.Niyazi, a.g.e.,s. 173-174

⁴⁵ M.Niyazi, a.g.e., s. 175-176

⁴⁶ Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügati’t-Türk*, I, s. 3



adında bir ordum var.” Aynı gaye Selçuklularda da var. Abbasi halifesi Kaimbiemrillah 1058’de Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’e yedi siyah hil’at giydirdi, bu yedi iklimin kendisine tevcihi demektir. Zaten bunu halifenin ona verdiği “Melikü’l-Meşrik ve’l-Mağrib”(Doğnun ve Batının Hükümdarı) unvanından anlıyoruz⁴⁷

Osmanlılar da Oğuzhan’dan beri gelen Türk devlet geleneğinin adeta mirasçısıydılar. Osmanlı kurulurken amacının cihan hâkimiyeti olması normaldi. Bunun devletin kurucusu Osman Gazi’nin göbeğinden çıkan ağacın dallarının cihanı kaplaması rüyası açık bir delildir. Ayrıca Yavuz Sultan Selim’in Pirî Reis’in haritasına bakarak: “*Dünya ne kadar küçük, bir hükümdara bile yetmez*” sözü cihana hâkim olma ülküsünün veciz ifadesidir.⁴⁸ Kısaca Osmanlılarda Türk İslam devletinin temel politikası olan cihangirlik ideali “*Kızılma*” terimiyle ifade edilmiştir. Bir örnek verecek olursak “Avni” mahlası kullanan Fatih Sultan Mehmet’e ait olduğu söylenen aslında III. Mehmet’e ait olan gazelin şu beyitlerinde kızılmanın bir cihangirlik ideali olduğu anlaşılmaktadır:

İmtisâl-i "câhidü-fi'llah" olupdur niyyetüm
Dîn-i İslâm'ın mücerred gayretidür gayretüm
Fazl-ı Hakk u himmet-ı cünd-i ricâullâh ile
Ehl-i küfri ser-te-ser kahr eylemekdür niyyetüm⁴⁹
“Allah yolunda savaşmaktır niyetim
İslam dininin yalnızca yücelmesidir gayretim
Allah'ın ve evliya ordusunun yardımıyla
Küfür ehlini baştanbaşa kahrelemek niyetim”

Türk İslam devletlerinin en belli başlı amaçlarından biri de halkına olan hizmet anlayışıdır. Onun için dünyanın hiçbir dilinde olmayan “*Devlet baba*” deyimi sadece Türk dilinde vardır. *Orhun Abideleri*’nde Bilge Kağan: “*İçte aşsız, dışta giyeceksiz bir kavme kağan oldum...Açları doyurdum, çıplakları giydirdim*” diyor⁵⁰ Manas ve diğer *Kuzey Türk Destanları*’nda aynı hizmet bilinci mevcuttur. “*Yoksuları boy ettim, çıplakları giydirdim, açları yedirdim*”⁵¹ *Altay Yenisey Destanları*’nda: “*Han yaya gelenlere at verdi, çıplak gelenlere elbise verdi, açları doyurdu*”⁵² ifadeleri yer alır. Keza *Kutadgubilig*’de de şunları okuyoruz:

“İinde biri gece kalırsa aç. Onu senden sorar Tanrı, gözünü aç”⁵³

“Nasıl bir bey olur o ey kutlu hakan, yoksul adını gidermezse kuldan”⁵⁴

⁴⁷ Faruk Sümer, *Oğuzlar*, s. 97, İst., 1980

⁴⁸ M.Niyazi, a.g.e., s. 176-177

⁴⁹ A.Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s. 182, İst., 1998

⁵⁰ Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s. 65

⁵¹ Abdülkadir İnan, *Makaleler*, s. 116

⁵² M.Niyazi, a.g.e., s. 180

⁵³ Y. Has Hacıp, a.g.e., byt. 5165

⁵⁴ Y.Has Hacıp. a.g.e., byt.2983



İşte Türk-İslam düşüncesindeki devlet kavramı çerçevesinde Türk devletlerinin devlet anlayışları, ilke ve amaçları ana hatlarıyla bu şekilde hülasa edilebilir kanaatindeyiz.

Kaynaklar

- Başer, Sait, *Kutadgubilig'de Kut ve Töre*, Ankara, 1990,
- Çelebioğlu, A., *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Araştırma-İnceleme Dizisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998
- Ebu Zehra, M., *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Terc. Abdülkadir Şener, İstanbul, 1976,
- El-Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, İst., 1980
- Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, s. 98 vd. İstanbul, 1970
- Gabain, A. Von, *Altürkische Grammatik*, Leibzig, 1941, Ter. Mehmet Akalın, Ankara, 1987
- Gökalp, Ziya, *Türk Devletinin Tekamülü*, Haz. K. Y. Koprman, Ankara, 1981,
- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1974,
- Günaltay, M. Şemseddin, *Mufassal Türk Tarihi*, (I-V), İst. 1922-24,
- İnan, Abdülkadir, *Makaleler*, TTK. Yayınları, İstanbul, 191
- Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügâti't-Türk*, Terc. Besim Atalay, Ankara, 1939, 1941
- Ögel, Bahaeddin *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul, 1971
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ankara, 1982
- Özdemir, .M. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010,
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009
- Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, , Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014
- Udezy, P. , *Hunlar Avrupa'da* (terc.), İstanbul, 1962,
- Yakıt, İsmail *Kur'an'ı Anlamak*, s. 121, Ötüken, 3. Basım, İstanbul, 2011
- Yusuf Has Hacip, *Kutadgubilig*, Çev. Ayşegül Çakan, T. İş Bankası Yay., İstanbul, 2015
- Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı Destanları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 5. Baskı, İstanbul, 1999

Siyaset Düşüncesinin Eleştirisi

Ayhan Bıçak

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

Özet

Siyaset düşüncesi, siyasetin ilkelerini, amaçlarını, kavramlarını ve yöntemini genel bir çerçevede değerlendirerek teorik bir çerçeve çizme denemelerinden oluşur. Genellikle toplumların bunalım dönemlerinde dönemin düşünürleri toplumsal sorunları siyaset sorunları üzerinden değerlendirir ve kendi görüşlerini oluşturmaktadırlar. **Eleştiri**, belli bir konuda ileri sürülen düşünceleri sorgulayarak, ondaki çelişkileri, tutarsızlıkları, yanlışlıkları tespit etmek ve eleştirilen konuya ilişkin düşünceler üretmektir. Bu çalışmada, bilgelik ve felsefe olmak üzere iki bölüme ayrılan siyaset düşüncelerinde öne çıkan, adalet, eşitlik, siyasetçi, düzen, hükümdar, yönetim tarzı gibi konular, farklı düşünürlerin görüşleri üzerinden değerlendirilmektedirler. Bir konuyla ilgili görüş kısaca verildikten sonra, çeşitli sorularla verilen görüşteki sorunlara kısaca işaret edilmektedir. Eleştiri de amaç, geçmiş düşünürleri yermek ya da göklere çıkarmak değildir. Amaç, şimdiki sorunları çözecek siyaset modelleri oluşturmak için malzeme derlemektir. Her dönemin insanları kendi sorunlarını çözebilecek düşünceler üretmekle yükümlüdürler. Eski düşünceler, yeni düşünceler üretilirken malzeme olarak kullanılırlar.

Bilgelik

En eski çağlardan bu yana süren, ahlaklılık, gelenek, inanç temeline dayanan bütün insanlık tarafında kullanılan **bilgelik**, hakikatin verildiğini kabul ederek, hakikatin ilk atalarda, kutsal metinlerde, eski bilgelerin eserlerinde olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Bilgelik anlayışına göre insanlar, hakikati bildiren metinleri yeterince iyi anlarsa ve onlara göre yaşarlarsa, bu dünyada huzura ve ölüm sonrasında da kurtuluşa kavuşabileceklerdir. Ahlak ve inanç bilgeliğin genel çerçevesini biçimlendirmektedir. **Bilgeliğin yöntemi** de oldukça basittir: Bilgelerin sözlerini aktarmak, nasihat etmek ve konuya ilişkin bir hikaye anlatmaktır.

Bilgelik Temelli Siyaset Düşüncesi, düzen, adalet, savaş, dindarlık, ahlak gibi değerler üzerine temellendirilir. Söz konusu değerler devletle örtüştürülen hükümdarın niteliklerinin başında sayılır. Bilgelikte, devletin kurumları geri planda bırakılmakta ve hükümdar öne çıkarılmaktadır. **Hükümdarın** meşruluğu, nitelikleri ve görevleri üzerinden siyaset anlayışı geliştirilmektedir. **Meşruluk**, genellikle, tanrısal kökene bağlanarak hükümdarın ilk atasının olağanüstü niteliklerle doğduğu anlatılmaktadır. İlk atanın soyu da üstün niteliklere sahip olduğundan o soya mensup olanların hükümdar olabilmektedir. Öne çıkan bir başka meşrulaştırma tavrı ise hükümdara verilen niteliklerde görülmektedir. Yedi iklim hükmeden, Tanrı'nın Kılıcı, Tanrı'nın Gölgesi, Krallar Kralı, Sultanlar Sultanı gibi nitelemelerle hükümdar yüceltilmektedir. Hükümdar olmanın tarihsel şartları da, askeri güç, siyasi gelenek, hanedanlık gibi, verilmektedir. Meşrulaştırıcı unsurlar sonradan yöneticiye eklenmektedirler. Bilgelik, savaşçılık, yardımseverlik, cömertlik, adalet, hayır severlik gibi bütün olumlu özellikler hükümdarın **nitelikleri** olarak sıralanmaktadırlar. Güvenlik, adalet, dine hizmet, dinin yayılması, büyük ordular kurmak ve yayılmak, köprüler ve yollar yapmak, su yolları inşa etmek,



hayır işleriyle meşgul olmak, hazineyi dolu tutmak, halkın iyi yaşamasını sağlamak, hükümdarın önde gelen **görevleridirler**.

Bilgelik temelli siyaset düşüncesinin ortaya koyduğu verilerden, bilge ve adil bir hükümdarın yönettiği, halkın bütün sorunlarının çözüldüğü, halkla yönetim arasında hiç sorunun olmadığı ideal bir resim yapmak mümkündür. Gerçekte ise resimde çok önemli sorunlar vardır. Bazı örneklerle bilgelik temelli siyaset düşüncesinin özellikleri aşağıda tartışılmaktadır.

Yusuf Has Hacıp'e göre hükümdarın karakteri güneşe benzemektedir. **Güneş**, üstünlüğünü daima muhafaza eder, küçülmez; parlaklığı hep aynıdır. Güneşin doğumu dünyayı aydınlanır; aydınlığı herkese ve kirli temiz her şeye ulaşır ve kendinden bir şey eksilmez. Güneşin burcu sabittir ve temeli sağlamdır; yerinden kımıldamadığından evi bozamaz. Hükümdarın karakteri de doğrulukla doludur ve doğruluktan hiç taviz verilmez. Hükümdarın hükmü de güneş gibidir; ortadan kaybolmaz; sürekli halkı aydınlatır. Hükümdarın kanunları memlekete *düzen* getirir. Herkes hükümdardan nasibini alır. Güneş gibi sabit ve sağlam duran hükümdar halkın güvencesidir (*Kutadgu Bilig* 1974, 824-835). Güneş benzetmesi, adaletli yönetimin bir başka tarzda anlatımıdır ve hükümdara yüklenen bu nitelikler iyi bir yönetimin nesnel şartları arasındadır. Olabilecek en doğru açıklama tarzlarından biri denebilir. Güneş ışığının güç kaynağı gibi kesintisiz bir güç devlet ve hükümdar için var mıdır? Hükümdar, elindeki gücü toplumla hakkaniyetle paylaşması için gerekli ahlaki, dini ve hukuki donanımına sahip midir? Hükümdar bunu yapmak istese bile saray ve yönetim kadroları razı olurlar mı? Güneş ışıklarının ulaşamadığı gölgede kalanlar için ne türden tedbirler alınmıştır? türünden daha onlarca soru sorulabilir. Ancak bu soruların cevapları Yusuf Has Hacıp'te yoktur. Yusuf Has Hacıp'ten beklediğim şey, hükümdarın güneş gibi davranabilmesinin şartlarını açıklamasıdır.

Devlet Düzeni (toplumsal düzen), bilgelik temelli siyaset düşüncesinin önde gelen konuları arasındadır. Şu düşünce Konfüçyüscü devlet anlayışında önemli bir yere sahiptir: "Eskiler, erdemin ışığıyla ortalığın aydınlanması için önce devlet işlerini yoluna koyarlardı; devlet işlerini yoluna koyabilmek için önce ev işlerini yoluna koyarlardı; ev işlerini yoluna koyabilmek için önce kendi kendilerine çekidüzen verirlerdi; kendi kendilerine çeki düzen verebilmek için önce kendi içlerindeki düzeni yoluna koyarlardı; kendi işlerindeki düzeni yoluna koyabilmek için önce düşüncelerini yoluna koyarlardı; düşüncelerini yoluna koyabilmek için ise önce bilgi eksikliklerini giderirlerdi" (akt. Störig 1994, 138). Bu anlayış, devletin erdemler üzerinden çalışmasını ve erdemlerin de bireylerde gerçekleştiğini öngörmektedir. Erdemin ve eylemin dayandırıldığı bilgi, hakikat olarak verilmiş bilgidir.

Bu anlatı doğruysa, "eskiler" böyle yapıyorlarsa kurdukları toplumsal düzen ve devlet devam ediyor olmalıdır. Eskilerle şimdi karşılaştırılmakta ve eskilerin işi ne kadar iyi bildikleri anlatılmaktadır. Bu kadar iyi bir düzen neden yıkıldı ve yerini bir sürü sorunları olan düzenlere bıraktı? Eski insanların bu tarz düşüncelerini ve eylemde bulunmalarını sağlayan nitelikler nelerdir? İnançları mı, ahlakları mı, eğitimleri mi,



bilinçleri mi, tanrılar tarafından yönetilmeleri mi? Erdemden ne anlaşılmalıdır? Devletin nitelikleri nelerdir? Çeki düzen ne demektir? İçteki düzen nedir? Bilgiyle ne kast edilmektedir? türünden soruların cevaplandırılması bilgelik açısından cevaplandırmak zordur.

“**Daire-i adliye**” anlayışı, devleti de içeren toplumsal düzenin nasıl işlediğini ortaya koymaktadır. Buna göre, dünyanın adalet temeli üzerinde duracağı, bunu devletin sağlayacağı, devletin ise bir hükümdara ihtiyaç duyacağı, hükümdarın ordu olmadan iş göremeyeceği, orduyu ise ancak servetin toplayabileceği, serveti reyanın sağlayacağı, reyanın da ancak adil hükümdar sayesinde refaha ereceği belirtilir (Kınalızade 2, 283). İçerilen ve birbirlerine içten içe bağlı olan bu unsurlar devletin yapısını oluşturan unsurları vermekte ve toplumsal düzenin gerçekçi bir resmini sunmaktadır.

Bütün devletler, adalet dairesi denilen mekanizmayla oluşmaktadırlar. Asıl sorun bu mekanizmayı oluşturan unsurların kurumsal yapılarının nasıl kurulduğudur. Kabileci zihniyet ve eşitsizlik ilkeleri doğrultusunda kurulan mekanizmalar ne kadar iyi çalışırlarsa çalışsınlar adalet temelli bir yapı ortaya çıkaramazlar. Öne çıkarılan sistem adaletin değil devletin işleyişini anlatmaktadır. Reyanın refaha ulaşıldığı görülmediğine göre adil bir hükümdarın hiç gelmediği buradan çıkarılabilir.

Bir Hint efsanesine göre, çok eskiden adil yargısıyla ün salmış kral Vikramaditya ve onun mahkemede kullandığı bir **tahtı** varmış. Söz konusu taht yıllar sonra bir toprak yığınının altında dönemin kralı tarafından çıkartılmış. Taht, uçmaya hazır biçimde yüzlerini göğe çevirmiş yirmi beş taştan oyma meleğin elleri ve kanatları üstünde duran kara bir mermer parçasıymış. Bu tahtı kullanmak isteyen kral, halkıyla birlikte üç gün oruç tutup ibadet etmiş. Yeni tahtını kullanmak için gerekli törenleri yapıp üstüne oturacağı zaman tahtı tutan yirmi beş taş melek heykelinden biri dile gelip kederli bir yüzle şöyle demiş: *Sen kendini Vikramaditya'nın Yargı Tahtı'na oturmaya layık mı görürsün? Başkalarının krallıklarında hüküm sürmeyi arzulayan sen değil misin?* Bu söz üzerine kral içindeki zorbalığı hissetmiş ve kendisinin bu tahta layık olmadığına karar vermiş. Melek, “üç gün boyunca oruç tut ve ibadet et. Nefsini temizleyip tahta oturmaya hak kazanabilirsin” demiş ve uçup gitmiş. Üç gün oruç tutup ibadet eden kral dördüncü gün yeniden tahta oturmak için teşebbüste bulunmuştur. Bir başka melek şu soruyu sormuş: *Sen hiç kimsenin mal varlığına hiç göz dikmedin mi?* sorusuyla karşılaşmış. Her teşebbüs benzer bir soruyla engellenmiştir. 24 melek uçup gitmiş son melek de şu soruyu sormuştur: *Ey kral, kalbin bütününüyle arı mıdır?* Eğer bir çocuğunki kadar safsa bu tahta oturmaya hak kazandın. Kral düşünmüş saf olmadığını itiraf etmiştir. Kralın itirafı üzerine son melek tahtı alıp göğe yükselmiştir. O günden sonra da tahtı yeryüzünde gören olmamıştır (Noble 2002, 243-251). Efsane, yetersizlikleri nedeniyle yöneticilerin yeryüzünde adaleti sağlamalarının imkansızlığına işaret etmektedir.

Meleklerin sorduğu sorularda, hükümdarların başka ülkelere ile özel mülklere sahip olma arzusu sorgulanmakta ve yöneticinin kalbinin temizliği aranmaktadır. Ancak bir



yöneticinin kalbinin nasıl temiz olacağını anlatmamaktadır. Genellikle inanç ve ahlak iyi yönetimin ile adaletin sağlayabilmenin zemini olarak gösterilmektedir. Anlatılara konu olanlar, düşmanlık yapanlar hariç, genellikle, dindar ve ahlaklı olarak tanımlanırlar. Hükümdarların başta gelen özellikleri savaşçılıktır. Savaş, yayılma ve başka mülkleri yönetimine almak anlamına gelmektedir. Savaşçı hükümdar, başkalarının mallarına sahip olma isteği ve çabasıyla adaletli bir yönetim gerçekleştirebilir mi? Başka bir deyişle, savaş ile adalet arasındaki ahlaki uzlaşmazlıklar çok büyüktür.

Adalet, genellikle, halk arasındaki sorunları çözerek toplumsal düzendeki güvenliği sağlamak şeklinde yorumlanmaktadır. Her türlü yönetim sorununda olduğu gibi adalet de hükümdar üzerinden çözülmektedir. Hükümdarın hayatındaki her şeyin adil olması beklenmektedir. İnsan olarak hayatını tümüyle iyi ya da kötü olması mümkün değilken, bir yönetici bütün eylemlerini ve kararlarını adaletli yapması imkansızdır. **Nesnellikten kopararak yüceltilen adalet duygusu, dünyada adaletin olamayacağını söylemektedir.** Ayrıca adaletin ne olduğu da anlatılmamaktadır.

Yusuf Has Hacıp çok iyi bir sorunu ortaya koymaktadır: **Beyler işlerinde yanılırsa** onların beyliği hastalanmış demektir; tedavi edilmelidir. Beylik hastalığının ilacı ve tedavisi, akıl ile bilgidir. Dolayısıyla, bey bilgili, akıllı ve zeki olmalıdır ki hastalığa çare bulabilsin (1969-1973). Halkın uygunsuzluklarını beyler düzeltir; **bey uygunsuzluk ederse**, onu kim düzeltir? İnsan temiz olmayan şeyleri su ile yıkayıp temizler; eğer su kirlenirse, su ne ile ve nasıl temizlenir? (2107-2108) *Halk bozulursa onu beyler düzeltir; beyler bozulursa onu kim düzeltir?* (5203). Bu sorunun cevabı, akıl ve bilgi sahibi beyin hasta olmayacağı kabulünde yatmaktadır. Beylerin (hükümdarların) hastalığını tedavi etmenin en iyi yolu onu görevden alacak mekanizmaları kurup işletmek olmalıdır. Yöneticinin bozulması ya da hastalanması sorunu, yönetimi bozduğundan dolayı toplumun yaşama şartlarını giderek kötüleştirmektedir. Yusuf Has Hacıp'in kaygısını sadece iyi bir hükümdarın hastalanmasıyla ilgili okumamak gerekir.

Yönetimin denetlenmesi ve adaletin sağlanması açısından hükümdarın yargılanması düşüncesi çok önemlidir. Hükümdarın yargılanmasına ilişkin zayıf birkaç efsane bulunmaktadır. Bunlardan birini Nizamü'l Mülk anlatmaktadır.

Nizamü'l Mülk, adaletin iyi işlediğini göstermek için **hükümdarın da yargılanması** gerektiğini bir hikayeye anlatmaktadır: Mihrican ve Nevruz gibi günlerde, hükümdar halk için toplantı yapar halkın gelen istekler karşılanır ve şikayetler karara bağlanırdı. Önceden dilekçeler toplanır ve yargı zamanı bildirilirdi. Şikayete engel olanların şiddetle cezalandırılacağı da beyan edilirdi. Dilekçelerin hepsini daha önce okuyan hükümdar yargı gününde tahtından inip Baş Kadı'nın (Kadı'ul Kuzat - Mübed-i mubedanı Mecusilikte baş rahip) önünde diz çökerdi. Hükümdar şöyle konuşurdu: Tanrı katında hükümdarların işledikleri günahın daha büyük bir günah yoktur. Çünkü Tanrı, hükümdarlara bahsettiği nimeti hiçbir kula nasip etmemiştir. Halka hükmetme hakkını hükümdara vermiştir. Hükümdar adalet üzerinde olmalı, halka zulmedenleri engellemelidir. Eğer hükümdar zulmederse cümle asker reayaya karşı zalim olur.



Tanrı'ya nankörlük eder halkı ezerler. Sonra da Hak Teala'nın gazabı, onları, rahmetinden mahrum bırakır ve çok geçmeden de cihan harap olur. Hükümdarların zulmü ve uğursuzlukları nedeniyle ömürleri kısılır ve saltanatları başkalarının eline geçer. Ey mubed, beni kayırmadan şikayetlere bak. Allah'ın hesap günü benden soracaklarını senden bilirim. Mubed davalara bakar, hükümdar hakkında yapılan şikayetlerde haklı olanların haklarını verirdi. Davacı haksız çıkarsa cezalandırılırdı. Mubed şöyle derdi: "Bu mülk ve memlekette eksik gedik arayan küstahların layık olduğu cezadır". Mahkeme sona erdiğinde hükümdar kalkar tacını giyer ve tahtına oturarak şöyle derdi: "Zalimin hevesi kursağında kalsın diye evvel emirde kendimizle ilgili davaları neticeye bağladık. Eylediğiniz zulüm var ise şimdi bir davacınız var demektir; tek tek gidip rızalarını alınız" (Nizam'ül Mülk 1999 ve 2010, 6.Fasıl 1. Hikaye). Hükümdarla ilgili şikayetlerin kadı tarafından değerlendirilmesi ve uygun kararlar vermesi gerektiği düşüncesi çok önemli bir aşamadır. Ancak, hükümdar kendi isteğiyle mahkeme önüne çıkmaktadır. Olması gereken, hukuk kaidesi gereği, hükümdardan şikayet olduğunda mahkeme kurulmalı ve hükümdar sıradan bir vatandaş gibi yargılanmalıdır.

Hükümdar bir fiil yaptığı eylemlerden mi sorumlu yoksa memurların yaptığı kötü eylemlerden mi? Hükümdarın halktan kişilerle çok az ilişkide olması ve bu ilişki de suç teşkil edecek bir eylemin bulunması çok zordur. Dolayısıyla halkın hükümdardan şikayeti kişisel ilişkilerle ilgili değildir. Memurların yaptıklarından hükümdar sorumlu tutulursa başka problemler ortaya çıkmaktadır. Devletin genel olarak uyguladığı hukuk, iktisat ve siyaset anlayışlarından mağdur olanlar hükümdardan şikayet ediyor olmalıdır. Diğer taraftan hükümdara ilişkin şikayetlerde, şikayetin içeriği iyi düzenlenmemişse ve kadı şikayeti beğenmezse şikayetçi cezalandırılmaktadır. Yönetim tarafından mağdur edilen bir kişi cezayla gelecek yeni mağduriyeti göze alabilir mi?

*

Bilgelik, ahlak, inanç, gelenek temelli yaklaşım sergileyen bir düşünce tarzı olarak yönetimi iyimser bir şekilde yorumlamaktadır. Tanrı'dan ya da kutsal bir kaynaktan gelen hakikatin herkes tarafından bilinmesi ve bu hakikate göre yaşanması gerektiği ilkelerini öne çıkarmaktadır. Bu bilgi türüne bağlı olarak geliştirilmiş değerlere göre yaşadıkları varsayılan yöneticilerin adaletli yönetim kurmaları kolay gözükmemektedir. Bu beklenti gerçekleşmemekte ancak umut edilmektedir. Ayrıca, halk, hükümdarı bu beklentileri gerçekleştirmeye götürecek yeterince etkili baskı unsurlarına da sahip değildir.

Yönetim sorununu sadece hükümdar üzerinden değerlendirmek düşünce tarzında önemli eksikliklerin olduğunu ve bilgi birikiminin yetersizliğini göstermektedir. Yönetilen kesim olarak halkın özellikleri ve halkı meydana getiren kişilerin yani kişi olarak insanın sahip oldukları nitelikler yeterince değerlendirilememektedir. Ayrıca yönetimin dolayısıyla devletin dayandığı iktisat, hukuk, ordu ve din gibi kurumlardan oluştuğu bunların her birinin iyi bir şekilde çalışması durumunda hükümdarın, devletin ve halkın iyi olabileceği düşüncesi öncelikli konular arasına alınmamıştır. Siyasetin kavramları

tanımlanmamış ve birbirleriyle ilişkileri yeterince sorgulanmamıştır. Hükümdar, padişah, sultan, han, imam, halife, şeriat, fıkıh gibi kavramların kendi başına anlamları ve birbirleriyle ilişkileri belirtilmemiştir. Bu unvanların hangi tür bir yönetime karşılık geldiği belli değildir. Her yönetici istediği her unvanı sahiplenip taşımakta ve düşünürler de söz konusu unvanları tanımlamadan rast gele kullanmaktadırlar.

Felsefe Temelli Siyaset Düşüncesi

Felsefe, şüpheyle başladığından verili bilgilerin tümünün eksik, hatalı ya da yanlış olduğu kabulünden hareket eder. Hakikatin verilmediğini, evrende içkin olduğunu, akli doğru kullanarak hakikatin keşfedilebileceğini varsayar. Aklın doğru kullanımı, şüphe, eleştiri, sınıflama, tanımlama, kavramlaştırma, tutarlılık, karşılaştırma, ilkeleştirme ve sistemleştirme gibi unsurlardan oluşan felsefe yöntemini kullanmakla mümkün olmaktadır. Sıralanan yöntem unsurları kullanılarak ortaya çıkan temellendirme bir felsefe metni olurken aynı unsurlar felsefe tartışmalarının belkemiğini meydana getirmektedir.

Siyaset ya da devlet felsefesi, yönetim sorunlarını temellendirme çabalarından oluşmaktadır. Devletin, kökeni, amacı, yönetim şartları, kimin yönetmesi gerektiği, yöneticilerin nitelikleri, yönetim tarzları, haklar, adalet, yönetimin değerleri ile kurumları, halkın yaşama şartları, halk ile yönetim arasındaki ilişkiler, hukuk sorunları gibi sorunlara verilen felsefi cevaplara felsefe temelli siyaset düşüncesi denmektedir. Aşağıda, sözleşme, eşitsizlik, adalet, siyasetçi, yönetim tarzı ve özgürlük gibi sorunları bazı filozofların görüşleri bağlamında tartışılmaktadır.

Sözleşme, kökleri eski olmakla birlikte modern siyaset düşüncesinin devletin kökeni açıklamak için kullandığı kavramlardan biridir. Tarihin başlangıcında, insanlar tek başlarına yaşarken çeşitli gerekçelerle bir araya gelerek ihtiyaç duyulan yöneticiyi aralarında yaptıkları akitle seçmelerine **toplum sözleşmesi** denmektedir. Devletin kişilerin aralarında yaptığı bir sözleşmeyle kurulduğu görüşü, öncelikle devletin dolayısıyla da halkın, bir hanedanın malı olmadığı, toplum ile devletin bir sözleşmeyle kurulduğundan herkesin devlette payının olduğu ve herkesin devlet yönetimine katılması gerektiği düşüncelerini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, Kilisenin açıklamalarının da dışına çıkarak devleti bağımsızlaştırmaktadır. Kişisel özgürlükleri hukuk açısından güvenceye almanın da dayanakları arasındadır. Modern dönem hukuk ve yönetim temellendirmelerde toplum sözleşmesi çoğunlukla ilke olarak kullanılmaktadır.

Devletin kökeni, devletin yapısını ve amacını da içerdiğinden felsefi açıdan büyük önem taşımaktadır. Tarih araştırmaları ve antropolojik gözlemler, devletin kuruluşunun iktisadi temeller üzerine geliştiği, çoğunlukla da askeri güç kullanarak yöneticilerin kendilerini kabul ettirmeleri sonucu devletin ortaya çıktığını sergilemektedirler. Tarihsel veriler devletin kökenini sözleşmelerle açıklamıyorsa felsefi temellendirmede sözleşmenin anlamı kalır mı? Günümüz siyaset felsefelerinde devletin kökeni nasıl açıklanmalıdır? Devletin kuruluşu güç kullanımıyla gerçekleşiyorsa, gücün kötü kullanımını engellemek için ne türden kurumlara ve değerlere ihtiyaç vardır? Gücün

adaletle ilişkisi felsefi olarak nasıl temellendirilmelidir? Benzer sorular çoğaltılabilir. Çok büyük sorunları içeren devleti yeniden temellendirmek için kökene konması gereken değerler çok iyi tartışılmalıdır.

Yerleşik hayata geçişten bu yana, yaklaşık on bin yıldır, kabile ve toplum içinde çeşitli nedenlerle ayrımcılık yapılmıştır. Savaş esirleri, gayri meşru çocuk, evlilik ilkelerine uymamak, farklı bir aile mensubiyeti, dil ve inanç farklılıkları, meslekler, mülkiyet durumları, farklı renklerdeki bedenler, köleler, siyasi imtiyazlar, insanlar arasındaki **eşitsizliğin** temellerini oluşturmuştur. Çevremizde, toplumda, dünyada fakirliğin olağan kabul edilmesi eşitsizliğin ne kadar meşru olduğunun göstergesidir. Sınıf farkları, etnik ve inanç ayrılıkları toplumsal eşitsizliğin temelini oluşturmaktadır. İktisadi eşitsizlik temel bir unsurdur ve günümüzde doruk noktaya ulaşmıştır. 2014 yılı itibarıyla dünyadaki en zengin 80 kişi, dünya nüfusunun yarısına (%50) denk gelen fakir kesimin mal varlığından daha fazlasına sahiptir. Eşitsizliğin bu kadar yoğun olduğu bir düzende, eşitsizlik Sosyalistler dışında tartışılmamaktadır. Eşitsizliğin yarattığı sorunlar dünyayı boğarken felsefede eşitsizliğin tartışılmaması ciddi bir sorundur. Yapılan tartışmalar, kapitalizm, liberalizm, demokrasi, modernlik bağlamlarında yapılmaktadır.

Eşitsizliğin en önemli nedenlerinden biri olan **mülkiyet**dir. Locke'a göre, yeryüzü, Tanrı'nın insanlara ortaklaşa yararlansınlar diye sunduğu bir nimettir. Akıllı bir yaratık olan insan, Tanrı'nın kendisine sunduğu bu nimeti, kendi emeğiyle işler onu yeniden üreterek onu doğadan söküp alır ve kendi malı yapar. Mal edinmede, çalışma dışında herhangi bir sözleşmenin, yasanın ya da otoritenin sözü geçemez. Mülkiyetin gerçek kaynağı insanoğlunun çabasıdır (Locke 2004, 25-26). Toplumun ya da devletin ana gayesi mülkiyetin korunmasıdır. Hırsızlık suçlarının ölümle cezalandırılmasının yanında, yönetim, sahibinin rızası olmadan kişinin malından bir parça bile almamalıdır. Hırsızın idamı da yönetime engel de mülkiyetin korunması ilkesine dayandırılmıştır (Locke 2004, 104, 3).

Emeğe göre pay alma neden bozulmuştur ve emek harcayanların mülkleri yokken baronların şehirleri vardır? sorusu hakkında Locke yeterli bir açıklama getirmemektedir. Locke döneminde (17.yüzyıl) Çitleme Yasası gereği baronlar çiftliklerindeki yarıcılarını dışarı atıp işçi olarak çalıştırılmalarına, kamu arazilerini çitleyerek topraklarını büyütmelerine ilişkin bir eleştiri de yoktur. Çitleme yasasının başladığı 1630'larla 1740 arasında Çitleme Yasasına bağlı olarak İngiltere'de kamu arazilerinin yüzde kırkı (%40) baronların eline geçmiştir (Mooers 1997, 201). İngiltere'nin zenginliği, iç ve dış olmak üzere sömürgeciliğe dayanmıştır. Çitleme yasası iç sömürünün önemli ayaklarından birini oluşturmuştur. Sömürgecilik, sömürgelerden gelen mal talepleri, sermaye birikimi sanayi devrimini ortaya çıkarmıştır. Modern dönemin düşünürleri mülkiyeti ve ona bağlı zenginlikleri yücelterek, faydacılık ilkesini ahlakı kuşatacak şekilde yorumlamışlardır. Pozitif hukuk anlayışıyla getirilen hukuki eşitlik anlayışı iktisadi eşitsizliğe değinmemektedir. Modernlik, ilerleme, aydınlanma, liberalizm, açık pazar, demokrasi, gibi günümüzde genellikle olumlu hisler uyandıran değerlerin tümü iktisadi eşitsizlik üzerine

oturmaktadır. Bu yapıyı tümünden değiştirmeyi isteyen sadece Marx merkezli sosyalist gelenek olmuştur.

Adalet felsefede önemli sorunlardan biridir. Hobbes'a göre genel bir gücün olmadığı yerde yasa, yasanın olmadığı yerde de **adaletsizlik** olmaz (Hobbes 1993, 95- 96). Doğa yasası olan adalet sözleşmeyle ortaya çıkmaktadır. İnsanlar yaptıkları sözleşmelere uymalıdır; uymadıklarında sözleşmeler anlamsızlaşmakta ve herkesin her şey üstündeki hakkı devam etmektedir (Hobbes 1993, 106). Adaletin kaynağı ve başlangıcı, sözleşmedir. Daha önce bir sözleşme olmadığından hiçbir hak devredilmemiştir ve herkesin her şey üstündeki hakkı devam etmiştir. Yapılan bir sözleşmenin ihlali **adaletsizliktir**. Adaletsiz olmayan her şey **adildir** (Hobbes 1993, 106). Tarafların sözleşmeye uymadıklarında büyük bir cezaya çarptırılma korkusu onları sözleşmeye bağlı kalmaya zorlamaktadır. Sözleşmeyle elde edilen mülkiyeti koruyacak zorlayıcı bir güç de gereklidir. Devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur. Adalet, *herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir*. Bu nedenle, *kendisinin*, yani mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik de yoktur. Kurulmuş zorlayıcı bir gücün, yani devletin olmadığı yerde de mülkiyet yoktur. Herkes her şey üstünde hak sahibidir. Dolayısıyla **devletin** olmadığı bir yerde **adalete** aykırı hiçbir şey yoktur. Adaletin doğası, geçerli sözleşmelere uyulmasıdır. Fakat sözleşmelerin geçerliliği insanları onlara zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ve mülkiyet de devletle birlikte ortaya çıkar (Hobbes 1993, 10). Egemenin görevi, halkın güvenliğinin sağlanmasıdır. Egemen, bu görevi nedeniyle doğa yasasına bağlıdır ve bunun hesabını, sadece **doğa yasasını yaratan Tanrı'ya vermekle yükümlüdür**. Güvenlik, sadece koruma değil, aynı zamanda, her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike veya zarar gelmeksizin elde edeceği hayatın bütün konforlarını içermektedir (Hobbes 1993, 234). Toplum sözleşmesini insanlığın başlangıcına koyan Hobbes'un devletle adalet arasında kurduğu ilişki tutarlıdır. Sözleşme'de bütün hakların yönetime verilmesi halkın da itaat etmekle yükümlü olması adaletli olup olmadığı tartışılmamaktadır. Sözleşmenin çerçevesinde oluşan ve mülk kayıplarıyla gerçekleşen sınıflar da adalet konusu olmamaktadır. Emeğin korunması devletin görevleri arasında sayılmamakta ve onun sömürülmesi adalet sorunu olarak görülmemektedir.

20.yüzyıl düşünürlerinden Rawls adaletle ilgili şu soruyu sormaktadır: Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun, adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkündür? (Rawls 2007, 50). Adalet sorunu, sistemi kurup geliştiren toplumlar da dahil gündemdeki yerini korumaktadır. Rawls'un adalet anlayışına şiddetle karşı çıkan Hayek (20.yy), Sosyal Adalet hakkında şunları söylemektedir: Biz insanlar yaşayabilir-olmayan **ahlak sistemlerini** hiç tanımayız ve uygulamada herhangi bir yerde görmeyiz; **çünkü onları deneyen toplumlar hızla ortadan kaybolurlar**. Yaygın olarak saygı gören azizler çok kere böyle ahlak sistemlerini öğütlemektedirler. Çöküş halinde olan toplumlar da genellikle, bu kabil ahlak reformcularının öğretilerini dinleye gelen ve toplumlarının yıkıcılarını hala iyi insanlar olarak yücelten toplumlardır. Sosyal Adaletin kutsal kitabı, çok kere, daha da

sefil duygulara hitap etmektedir: Kendinden iyi durumda olanlardan hoşlanmamak ve açıkçası kıskançlıktır. Mill'in deyişiyle, "bütün tutkuların en anti-sosyal ve en zararlısıdır. Bir kısım insan zengin olurken başka insanların temel ihtiyaçlarını karşılayamamasını bir rezalet olarak gösteren, adaletle hiç ilgisi olmayan bir şeyi adalet adıyla kamufle eden ve büyük zenginliğe yönelik olan bir düşmanlıktır (Hayek 2012, 338). Hayek, toplumsal sorunların çözümünde baskın olan liberal sistemin başarılı olduğunu düşünmekte haklıdır. Ancak insanlar arasındaki eşitsizliğin ve bu eşitsizliğin sistemi tehdit ettiğini göz ardı etmiş olabilir. Özgür insanlar eşitsizliğin yarattığı ve yaratacağı sorunları yine eşitsizlik üzerinden aşabileceklerini öngörmektedirler.

80 kişinin dünyanın yarısına sahip olması gibi bir eşitsizliğin hakim olduğu dünyada bu yönetim ve yaşama tarzının devam edeceğine ilişkin veriler nelerdir? İktisadi sistemi yeniden düzenleyen ve hakkaniyetli iktisadi-siyasi bir düzen teorik olarak kurulabilir mi? Gelecek elli yılda hakim olan iktisadi-siyasi düzen nasıl dönüşebilir? Adalet nedir? Bu tür soruları cevaplama denemeleri teorik ufukları genişleteceği gibi insanlığın tarihsel seyrini de dönüştürebilir.

Siyaset düşüncesinin en önemli konularından biri olan **siyasetçi** hakkında, Sofistler, Platon, Aristoteles, Machiavelli, Rousseau, Hegel gibi çok sayıda düşünür görüş bildirmiştir. Burada Hobbes ve Kant'tan alınan örneklerle konu değerlendirilmektedir.

Hobbes'a göre toplum sözleşmesiyle hükümdar şu hakları kazanmaktadır: Uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler; yönetim sahip olduğu güçten vazgeçemez; hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen devletin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı çıkamaz ve adaletsizlik cezalandırılır. Yönetimin eylemleri, uyruk tarafından eleştirilemez. Egemen olanların yaptığı hiçbir şey uyruk tarafından cezalandırılmaz. Uyrukların barış içinde yaşamaları, onların savunulması için neyin gerekli olduğuna ve uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine yönetim karar verir. Yönetim uyrukların neye sahip olabilecekleri, adaletsizlik etmeden ondan alınamayacak hakların neler olduğunu belirten kuralları yapar. Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı da ona aittir. Uygun görüldüğü şekilde savaş ve barış yapma hakkı, bütün barış ve savaş danışmanlarını ve bakanlarını seçmek hakkı da ona aittir. Ödül ve ceza vermeyi dilediği gibi yapmak, şeref ve pay dağıtmak haklarına da sahiptir (Hobbes 1993, 131-136). Devletin temel yapısını oluşturan bu haklar, devlet gücünün dağılmasına neden olacağından, bölünemez ve devredilemezler. Güçler ayrılığı devletin çökmesine neden olur. Feragat edilmediği sürece haklar asla yok olmazlar. Ancak uyrukların gücü ve şerefi, egemen güç karşısında hiçbir öneme sahip değildir; her an geri alınabilirler (Hobbes 1993, 136-38). Hobbes'un ortaya koyduğu resim diktatörlüktür. Hobbes'un bunları yazdığı dönemde İngiltere iç savaştadır ve Hobbes'un taraftar olduğu ve sergilenen resme uygun davranmaya çalışan kral savaş kaybetmektedir. Devletin ve toplumsal düzenin sürekliliği için bütün hakların bir kişiye verilmesi korkulan şeyi ortaya çıkarmaktadır. Tarihi süreçte diktatörlüklerin uzun ömürlü olmayışlarının nedeni halka karşı besledikleri güvensizlik nedeniyle hakların gaspıdır.

Kant, ahlakçı siyasetçiler ve siyasetçi ahlakçılar olmak üzere iki siyasetçi tipi tasvir etmektedir. **Ahlakçı-siyasetçiler**, devlette veya devletler arası ilişkilerde sorunlar çıktığında, şahsi çıkarlarını feda ederek sorunları çözme çabasında olanlardır. Yöneticilerden istenecek tek şey, hukuk kaidelerine uygun en mükemmel teşkilata ulaşmak için çeşitli ıslahatları yapmalarıdır (Kant 1960, 40-41). Ahlak ilkelerine göre yönetmek, hata ve haksızlıkları kabul ederek düzeltmek çabasını içermektedir. **Siyasetçi-ahlakçılar** ise, ahlakı niyetlerine ve gayelerine uyduranlardır. Bunlar, hukuka aykırı ilkeleri meşru göstermek için, insan doğasının aklın emrettiği iyilik fikrini gerçekleştirmeğe yeterli olmadığı bahanesini öne sürmekte ve her türlü iyiye doğru gidişi ellerinden geldiği kadar zorlaştırmakta ve böylece hukuk ihlalini sürekli kılmaktadırlar (Kant 1960, 41). Bu tür siyasetçiler, yürürlükteki iktidar anlayışını kendi menfaatlerini kaybetmemek için sürekli övmektedirler. Çıkarları için, bütün milleti, hatta ellerinden gelse, bütün dünyayı feda edecek manevralar yapmaktadırlar (Kant 1960, 41- 42). Siyasetçi-ahlakçıların siyaset ilkeleri şunlardır: 1- *Önce Yap sonra özür dile*. Kendi devletine ya da komşu bir devlete ait bir hakkı gasp etmek için elverişli fırsatlar kullanılmalı. Sonra da bunun meşruluğu savunulmalıdır. 2- *Ne yaptıysan inkar et*. İşlenen suçlar inkar edilir. Halk ümitsizliğe ve isyana sürüklenmişse bunlardan sorumlu olmadığı, aksine halkın kabahatli olduğu ileri sürülür. Eğer bir komşu ülke istila edilmişse, kabahatli insan doğasıdır; o yapmasaydı başkaları yapacaktı, ona ait olan şeyleri başkalarının almaması gerektiği kamuya bildirilir. 3- *Ayır ve Buyur*. Halkın içinde seni baş olarak seçmiş imtiyazlı bazı şefler varsa, onları birbirine düşür ve halkla aralarını boz. Daima halkın tarafını tutar görün ve halkı kendisine daha büyük bir hürriyet vaadi ile oyaladığında, kısa sürede her şey mutlak bir şekilde senin iradene tabii olacaktır. Yabancı devletlere mi göz diktin onların arasına anlaşmazlıklar sok; daima en zayıfı koruma bahanesiyle diğer devletleri hakimiyetin altına al (Kant 1960, 42-43). Kant'ın çizdiği siyasetçi ahlakçı anlayışı, hem insan duyguları hem de tarihsel verilerle beslenmekte ve desteklenmektedir. Gerçekçi bir resimdir. Ahlakçı – Siyasetçi tipi olması gerektir. Fakat tarihsel verileri çok azdır. Kant ahlakçı-siyasetçi tipini dünya barışını temin etmek için tasarladığı *Ebedi Barış* adlı çalışmasında bir gereklilik olarak sunmaktadır. Ebedi Barış'ın mümkün olması ahlakçı-siyasetçilerin işbaşında olmalarına bağlıdır.

Siyaset düşüncesinin önemli sorunları arasında yer alan **yönetim tarzları** en tartışmalı konular arasındadır. Toplumun sorunlarının çözülmesi, genel olarak yaşama şartlarının iyileştirilmesi siyasal sistem değişiklikleriyle açıklanmıştır. Sınıflı toplumların yapısına uygun olarak geliştirilen yönetim tarzları kendisinden beklenenleri vermemiştir.

Farabi, toplumları, erdemli (kamil) ve erdemsiz (eksik) olmak üzere ikiye ayırmış ve özelliklerini belirtmiştir (*Siyasetü'l Medeniye* 1980, 36; *Medinetü'l Fazıla* 2004, 89-90). Ona göre *Erdemli (Fazıl) Şehir*, insanların, birbirlerine yardım ederek en üstün iyilik, saadet ve mükemmelliğe ulaşılabilirdikleri yerdir. Mutluluğa ulaştırın şeyler için birbirine yardım eden millet erdemli ve mükemmeldir. Aynı şekilde erdemli ve mükemmel dünya devleti de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin saadete erişmek için birbirlerine



yardım ettikleri zaman ortaya çıkacaktır (*Medinetü'l Fazıla* 2004, 90). Erdemli şehirde bütün cüzler, derece ve mevkilerine göre **ilk sebebin** maksadını güdecek yolda yürümelidirler. İlk neden bütün diğer varoluşların nedeni olduğu gibi, erdemli şehrin hükümdarı da ilk nedene benzer bir etki yapmaktadır (Fârâbî 2004, 93). Yönetimin temel ilkesi hikmettir. **Hikmet** riyasetin şartı olmaktan çıktığında, diğer şartlar bulunsa da, fazıl şehir yönetimsiz kalmıştır. Şehri idare edecek reis ya da kral olmadığında şehir dağılmaktadır (*Medinetü'l Fazıla* 2001, 90). Erdemli şehrin halkı, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir (*Siyasetü'l Medeniye* 1980, 50). Ayrıca, ilk nedeni ve sıfatlarını; maddeden bağımsız olan şeyleri, onların her birinin kendisine has olan sıfatlarını ve mertebelerini faal akla varıncaya kadar; göksel tözler ve onların her birinin özelliklerini; gök cisimlerinin altındaki doğal cisimleri, onların nasıl varlığa geldikleri ve yok olduklarını, düzen içinde varoluşlarını; insanın varlığa gelişini, ruhun kuvvetlerini nasıl meydana geldiğini, Faal Akıl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiğini, aydınlattığını; ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiğini; ideal yöneticinin olmadığı durumlarda yerini alacakların niteliklerini; erdemli şehrin halkının ulaşacağı mutluluğu, erdemsiz şehirlerde yaşayan insanların ruhlarının ölümlerden sonra karşılaştıkları durumlarını; bilmelidirler (*El Medinetü'l Fazıla* 2004, 107-108). Bilinmesi gereken unsurlara bakıldığında, erdemli şehrin insanların tümünün filozof olması gerekmektedir. Ya da şehir filozoflardan oluşan bir azınlık tarafından oluşturulmalıdır. Erdemli şehir nasıl kurulacak? Filozoflar ya da hikmet sahibi kimselerin bir araya getirilmesi nasıl sağlanacak? Bunların eşleri ile çocukları hangi niteliklere sahip olacaklar ve nerede yaşayacaklardır? Hikmete sahip olmak için ne türden eğitimden geçirilmelidirler? Mükemmellik ve saadetin göstergeleri nelerdir? Erdemsiz şehirlerin halkı saadet içinde yaşadıklarını iddia ederlerse, iki şehir tipini birbirlerinden ayırmak için hangi ölçüler kullanılmalıdır? Erdemli şehrin iktisadı nasıl çalışır? Hukukunun özellikleri nelerdir? türünden soruların cevaplarını Farabi'de bulunmamaktadır. Bu sorular cevaplandırılmadığında da erdemli şehir fantastik bir kurguya dönüşmektedir.

Rousseau, Demokrasi, Aristokrasi, Monarşi ve Cumhuriyet olmak üzere dört tür yönetim tarzı üzerinde durmaktadır. **Demokrasi**, egemen varlık yönetim görevini bütün halka, ya da halkın büyük bir bölümüne bırakmasıdır. Öyle ki yönetici yurttaşların sayısı öbür yurttaşların sayısını aşmaktadır (Rousseau 1974, 86). Demokrasi o kadar iyi bir yönetim ki ancak tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi. Böylesine olgun bir yönetim insanların harcı değildir (Rousseau 1974, 91). Bu nedenle, kelimenin tam anlamıyla, gerçek demokrasi hiçbir zaman varolmamıştır ve olamayacaktır (Rousseau 1974, 89). Öte yandan hiçbir yönetim, demokrasi kadar iç savaş ve karışıklıklara elverişli değildir (Rousseau 1974, 90). **Aristokrasi**, egemen varlığın yönetim işini bir azınlığın eline bırakmasıyla gerçekleşmektedir. Öyle ki, yurttaş sayısı yönetici sayısından çok olduğunda bu tür yönetim **aristokrasi**dir (Rousseau 1974, 86-87). **Monarşi**, egemen varlığın, yönetimi tek bir yöneticinin eline bırakması ve bütün diğer görevliler yetkilerini ondan almalarıdır. Yaygın olan bu yönetim biçimine **monarşi** ya da **krallık** denmektedir (Rousseau 1974, 87). **Cumhuriyet**, halkın yararına ve halk



iradesiyle yapılan yasa anlayışıyla yönetilen devlet yönetimine denmektedir (Rousseau 1999, 49). Yasayla yönetilen her devlet **Cumhuriyettir**. Çünkü o zaman yalnız işleri yöneten halkın yararadır ve halk da önemli bir varlıktır. Her meşru hükümet cumhuriyetçidir (Rousseau 1974, 54) Cumhuriyet yönetiminde halkoyu hemen her zaman yalnız aydın ve yetenekli kişileri yüksek görevlere getirirler ve bunlar görevlerini şerefle yaparlar (Rousseau 1974, 97). Rousseau'nun açıkladığı yönetim tarzları Batılı toplumların tarihlerinde yer alan örneklerdir. Batılı sınıflı toplumların şehir devletleri bağlamında geliştirdikleri yönetim tarzlarının sınırlarını çizip içeriklerini belirlemek oldukça zordur. Aristokrasi ile monarşi, demokrasi ile cumhuriyet arasındaki farklar ile ortaklıklar üzerinde durulmamaktadır. Yönetim tarzı ne olursa olsun iktisadi eşitsizlik temelde bulunmaktadır. Buna karşı çıkan sadece sosyalizm olmuştur. Siyasal sistem olmadan bir toplumun nasıl yönetilebileceği üzerinde durulmamaktadır.

Modern siyaset düşüncesinde öne çıkarılan **özgürlük** (serbestlik) vurgusu eşitsizliği gölgede bırakarak sömürgeciliği amaçlaştırmaktadır. Öyle ki, *özgürlükler arttıkça gelir dağılımı uçurumu da derinleşmektedir*. İnsanın temel niteliklerinden biri olan özgürlük, iktisadi ve siyasi imkanları bu imkanlara sahip olmayanları ezecek şekilde kullanılması olarak algılanmış ve uygulanmıştır.

*

Siyaset felsefesi bağlamında ortaya çıkan siyasi düşünceler modern dönemin siyaset anlayışında etkili olmuşlardır. Felsefenin çıkış değeri olan *şüphe* yeterince kullanılmamıştır. Düşünürler, üzerinde durdukları konularda, bilgi eksikliklerini hesaba katmadan genellemeler yapmışlardır. Genellemeler belli bir tutarlılık içermekle birlikte şüphe ve eleştiri felsefi gereklilikler ölçüsünde olduğu söylenemez. Toplumsal sorunların başta gelen kaynaklarından biri olan iktisadi eşitsizlik konusunda, Sosyalist gelenek dışında, genel bir sessizlik vardır. İktisadi eşitsizlikle, hukuki eşitlik (kanun önünde eşitlik) arasındaki ilişkiler iktisat tarafından yönlendirilmesine felsefi karşı çıkış zayıf kalmaktadır. Siyasetçi modeli geliştirilememiş genellikle tarihsel olanla ilgili çeşitlemeler yapılmıştır. Yöneticileri yargılayacak düşünceler ve yargı modelleri üretilememiştir. İdeolojileştirilen siyasal sistemler beklenen kurtuluşu insanlara veremedikleri gibi, insanlığa, insanlık tarihinin en kötü yüzyıllarından birini yaşatmışlardır. Aynı yüzyıl, bazı insanlar için, her türlü isteğin en kolay karşılandığı, en rahat yaşandığı bir dönemdir. Modern dönemin Batılı düşünürleri kendi toplumsal yapılarındaki olumlu değişikliklerle yetinmiş ve *ilerleme* anlayışının yarattığı etkiyle güler yüzlü bir dünya tasavvurunu paylaşmışlardır. Batı dışı olan dünyanın üzerinde fazlaca bir kafa yormamışlardır.

Bilgelik ve felsefede önceki dönemlerde ortaya çıkmış siyaset düşüncelerinin günümüz sorunlarını anlamak için yardımcı olurlar; ancak sorunların çözümüne katkıları çok sınırlıdır. Siyaset düşüncesinde sorun tipleri aynı olmakla birlikte sorunların içerikleri çok değişmiş ve karmaşıklaşmıştır. Söz konusu sorunların çözümlerinin teorik temellendirilmeleri yine bilgelik ve felsefe tarzlarında

yapılacaklardır. Bilgelik yöntem olarak felsefeyi kullanarak sorunları tartışmalı, felsefe de bilgelikte içkin olan ahlaklılığı siyasetin temel amacı olarak benimsemelidir. Kant'ın belirttiği gibi, *siyaset ahlakın önünde saygıyla eğilmelidir* (Kant 1960, 49).

Geçmiş hakkında konuşmak, eski düşünceleri eleştirmek kolaydır. Geçmiş düşünceleri özetlemek ve onları yorumlamak daha da kolaydır. Esas sorun gelecek hakkında tasavvurlar oluşturmak ve bu tasavvurlara uygun modeller geliştirmektir. Her nesil, kendi yaşadığı sorunların çözümü hakkında düşünceler üretmekle yükümlüdür. Düşünce üretimi, bir konu hakkında geçmişte ileri sürülen görüşleri özetlemek değildir. Düşünce üretimi, bir sorunu parçalara ayırarak, alanın ilkelerini, kavramlarını, amaçlarını bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaktır. Konunun bütünlüklü bir şekilde anlatımı, konu hakkında ileri sürülen farklı görüşlerle hesaplaşmayı içerecek şekilde teorileştirmedir. Bu işi en iyi yapmanın yolu felsefi yöntemi kavramak ve kullanmaktır.

21.yüzyılda etkili siyasi düşünceler üretmek sorumluluğunu yüklediğimizde önde gelen dünya sorunları hakkında temellendirme denemelerinde bulunmak ya da teoriler yapmak gerekir: Eşitsizlik, adalet, yönetim, yönetici tipi, baskılar, toplumsal gerilimler, gelir dağılımı dengesizliği, çevre kirliliği, işsizlik, fakirlik gibi sorunların çözümü nasıl mümkündür? Dünya, kapitalist modele göre yapılan paylaşımın yarattığı gelir dağılımı dengesizliğine ne kadar dayanabilecektir? 2050'de Türkiye ve diğer ülkeler nasıl yönetilecektir temel sorunları neler olabilir? Şimdi tartıştığımız konular 35 yıl sonra nasıl görüneceklerdir? İnsanlığın adaletli bir yönetime sahip olması için iktisadi yapı nasıl olmalıdır? Yeni insanlık için yeni hukuk hangi ilkelere göre kurulmalıdır? İklim değişikliklerine bağlı olarak ortaya çıkacak dünya çapındaki kıtlık nasıl aşılabacaktır? Kitleler halinde göç edecek insanlar nerelerde ve nasıl beslenip barınacaklar? Sorunlarımız hakkında teorik modeller üretmezsek ve dünya sorunları hakkında çözüm önerilerinde bulunamazsak, kimliğimize karşı sorumluluklarımızı yerine getirmiş sayılır mıyız?

Sıralanan bu sorular hakkında düşünce üretmek ya da teoriler yapmak için, araştırmacı ya da öğretim üyesi, öncelikle, ait olduğu toplumda bu konuda ne tür düşünceler üretildiğini araştırmalıdır. Çünkü, düşünce üretiminin ilk aşaması, sorunları ortaya çıkaran nedenleri anlamak için sorunun tarihini bilinmesidir. Hem tarihimizde gerçekleşen devlet anlayışını kavramak hem de küreselliğin biçimlendirip geliştirdiği sorunlar hakkında teorik denemeler yapabilmek için ilk elden şu sorularla uğraşmak gerekir: Devletin yapısı ve görevleri nelerdir? Devleti oluşturan temel kurumlar hangileridir? Halkla devlet arasındaki ilişki hangi ilkeler üzerine oturtulmalıdır? Güçler ayrımı toplumdaki hangi sorunları çözmektedir? Kişi haklarıyla devletin görevleri arasında çatışmalar hangi gerekçelerle ortaya çıkar? Müslüman bir kişi hangi haklara sahiptir? İslam'da kişi özgürlüğünün ölçüsü nedir? Bir Müslüman dünyayı iyileştirme yükümlülüğüne sahip midir ve bu yükümlülüğü yerine nasıl getirmelidir? İnsan olma durumunu gerçekleştiren yetiler ve ilkeler nelerdir? Yeni bir medeniyet için iktisadi, hukuki ve siyasi modeller hangi ilkeler üzerine kurulmalıdır? Farklı kimliklere sahip halkların denklikleri neye göre belirlenmelidir? Küresellik bağlamında gerçekleşen yenilikler insanlığı nasıl değiştirecektir? Müslümanlar kendi iç sorunlarını neden

çözmemektedirler? Bu ve benzeri yüzlerce soruları cevaplandırma denemeleri en az üç önemli sonuç vermektedir: İlkini, bizi kendimizle yüzleştirecek ve kendilik bilincimizi geliştirecektir. Böylelikle sorunları çözmek için daha akıllıca davranılacaktır. İkincisi, olması istenilen, devlet, hukuk, iktisat ve insan tiplerinin teorik resimleri ortaya çıkacaktır. Kurum yöneticileri ve toplum nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini anlayacaklardır. Üçüncüsü, geliştirilen teoriler dünya sorunlarının çözümüne de katkı sağlayacaklardır. Geleceğin teorik temellendirilmesi geçmiş kavramımızı kolaylaştırmaktadır.

Kaynaklar

- FARABİ; 1980 Siyaset Ul – Medeniye veya Mebadi’ul-Mevcudat. Çevirenler, Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- Rami Ayas. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- FARABİ; 2001 Medinetü’l Fazıla. Çeviren, Nafiz Danışman. MEB Yayınları, Ankara.
- FARABİ; 2004 İdeal Devlet (El Medinetü’l- Fazıla). Çeviri ve Açıklamalar Ahmet Arslan. Vadi Yayınları, Ankara.
- HAYEK, Friedrich A.; 2012 Hukuk, Yasama ve Özgürlük. Çevirenler: Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan, Mehmet Öz. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- HOBBS, Thomas; 1993 Leviathan. Çeviren, Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- KANT, I; 1960 Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme. Çevirenler, Yavuz Abadan ve Seha L. Meray. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- KINALIZADE ALİ EFENDİ; Ahlak Ahlak-i Alai. Baskıya Hazırlayan Hüseyin Algül. Tercüman 1001 Temel Eser Kervan Kitapçılık, İstanbul.
- LOCKE, John; 2004 Hükümet Üzerine İkinci İnceleme. Çeviren, Fahri Balcı. Babil Yayınları, Ankara.
- MOOERS, Colin; 1997 Burjuva Avrupa’nın Kuruluşu. Çeviren, Bahadır Sina Şener. Dost Kitabevi, Ankara.
- NİZAMÜ’L- MÜLK;; 1999 Siyasetname. Tercüme: Mehmet Altay Köymen. TTK Yayınları, Ankara.
- NİZAMÜ’L MÜLK; 2010 Siyasetname. Çeviren, Mehmet Taha Ayar. İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- NOBLE, Margaret E. (Rahibe Nivedita); 2002 “Vikramaditya’nın Yargı Tahtı” Hindu Söylenceleri. Çeviren, Günil Özlem Ayaydın. İmge yayınları, Ankara.
- RAWLS, John; 2007 Siyasal Liberalizm. Çeviren, Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ROUSSEAU; 1974 Toplum Sözleşmesi. Çev.Vedat Günyol. Çan Ya. İstanbul
- STÖRİG; H.J.; 1994 İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan. Çeviren, Ömer Cemal Güngören. Yol Yayınları, İstanbul.
- YUSUF HAS HACİP; 1974 Kutadgu Bilig. Çeviren, Reşit Rahmeti Arat. TTK Yayınları, Ankara.

Türk Siyaset Düşüncesinin Teşekkül Devri

Fatih M. Şeker

Doç. Dr. Şeker, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk Felsefesi Tarihi kürsüsünde öğretim üyesidir.

Özet

Siyaset ne olacak? sorusu Türk ne olacak? demektir. Fârâbî, Mâtürîdî, İbn Sînâ, Yûsuf Has Hâcib ve Gazzâlî bu soruya cevap verebilen mütefekkirlerdir. Tefekkür hayatımızın kuruluş sürecini eserleriyle dolduran bu adamlar, siyaset etrafında kaleme aldıkları metinlerle politik hayata entelektüel bir mâhiyet verirler, Türklerin hâkim olduğu iklime bir nevi metafizik bir çehre kazandırırılar. Tefekkürün ancak bu şekilde fonksiyonel kılınabileceğini gösterirler. Hepsinden daha ehemmiyetlisi düşünce dediğimiz şeyin ne derecede kemâli yoklarsa yoklasın, ehemmiyetli bir cephesiyle kuruluş döneminin ürünü olduğunu gösterirler. Bir fikrin hangi aşamaları kat ederse etsin esas itibariyle geriye doğru bakarak ileriye doğru aktığını billurlaştırırlar.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Türk Düşüncesi, Teşekkül Devri

Öteden beri biliyoruz ki geçmişte ne olduğunu bilen muhtemelen gelecekte ne olacağını bulacaktır. Selçukludaki potansiyel Osmanlı'da aktüel hâle geldiğine göre tarihte olup biten her şeyin istikbali müjdelediği bir gerçektir. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ihsas ettiği üzere bir kere yapılmış olması bir daha yapılabileceğine dair bir umut sunar. Rusya, Avrupa ve Amerika kıtasında Türkiyyat sahasına verilen ehemmiyetten hareketle denilebilir ki batılıların Türk düşünce mirasına karşı teyakkuz hâlinde olmalarının sırrı da bu noktada düğümlenir. Düşünce, ne derecede kemâli yoklarsa yoklasın, ehemmiyetli bir cephesiyle kuruluş döneminin ürünüdür. Bir fikir hangi aşamaları kat ederse etsin esas itibariyle geriye doğru bakarak ileriye doğru akar. İşte bu nedenle *her işte ehemmiyetli olan başlangıçtır* hükmünü veren felsefe geleneğinin hâdiseye İlâhî bir rol vermesi tesadüf değildir. Bütün yollar tarihe çıksa da X. veya XV. asırdaki siyaset tasavvuruyla XIX. veya XX. asırdaki siyaset tasavvurları bambaşka şeylere tekabül eder. Kelimelerin zaman ve zemine göre değiştiği izaha muhtaç olmayacak derecede ortadadır. Dilimiz de zihniyet dünyamız da hareket hâlinindedir. O hâlde son sözü baştan söyleyelim: Yeniler eskileri anlayamaz, belki sezebilirler. Bu da ancak mevcut vaziyetin muhasebesini yapmakla mümkündür.

Siyaset ne olacak? sorusu Türk ne olacak? demektir. Fârâbî, Mâtürîdî, İbn Sînâ, Yûsuf Has Hâcib ve Gazzâlî bu soruya cevap verebilen mütefekkirlerdir. Tefekkür hayatımızın kuruluş sürecini eserleriyle dolduran bu adamlar, siyaset etrafında kaleme aldıkları metinlerle politik hayata entelektüel bir mâhiyet verirler, Türklerin hâkim olduğu iklime bir nevi metafizik bir çehre kazandırırılar. Tefekkürün ancak bu şekilde fonksiyonel kılınabileceğini gösterirler. Siyaset, fikrî yükü sırtlanabilecek kimseleri imtiyazlı kılar, âlimler de siyaset vâsıtasıyla düşüncelerine uygulama zemini bulurlar. İbn Sînâ Büveyhî emirinin, Yûsuf Has Hâcib Tavgaç Buğra Hân'ın, Gazzâlî Nizamü'l-mülk'ün, Hoca-zâde Fatih Sultan Mehmed Hân'ın, Kemâl Paşa-zâde de Yavuz Sultan Selim Hân'ın siyaset yoluyla yaptığını düşünce vasıtasıyla yapar. Siyasîler mekânı, mütefekkirler zamanı fethederler. Bir başka ifadeyle dünyayı tanzim etme sanatı olan



siyasetin çeşitli kademeleri olduğuna göre bir eser ortaya koymak aslında siyaset yapmanın ta kendisidir. Realiteye bir fikrin arkasından bakarak siyasete rol tayin etmek mahza aksiyondur. Bu bakımdan dikkat edilince İbn Sînâ'nın *Şifâ*'yı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü*, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi, Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdeti*, Mimar Sinan'ın Süleymaniye'yi inşâ etmesi yahut da Yahya Kemal'in *Süleymaniye'de Bayram Sabahı*'nı yazması başlı başına bir siyasettir. Siyasetin zerafeti düşüncedir. Manzara batıda da değişmez. *İstanbul'u ne zaman fethedeceğiz?* sorusuyla kafayı bozan Dostoyevski'nin bugün neredeyse bütün yeryüzünde hükmünü yürüten kalemi, Rus ordusunun silahlarından daha ehemmiyetlidir. Kant, Hegel, Schopenhauer ve Heidegger Hitler'in siyasete yüklediği rolü düşünceye yüklerler. Bu şekilde fikir ve aksiyon birbirinin ışığında mânâlanır. *Filozof-kral kimdir?* sorusunun cevabı da buradadır. Bir cümleyle hem bilen hem de eyleyen, hem fetheden hem de inşâ eden dolayısıyla da felsefeyi hikmet hâline getiren kimse filozof-kral odur. Nitekim Napolyon'un İna'ya girişini gözleriyle gören Hegel *ata binmiş akli gördüm* derken belki de bunu kasteder.

Her düşünür tevarüs ettiği kaynakların bir semeresidir. Bir düşünürü büyük kılan, onu besleyen kaynakların büyüklüğü ve derinliğidir. Türk filozoflarının ideal devleti Eflâtûn ile Aristoteles'ten ilhâm alır. Bununla beraber Eflâtûn'un *Devlet*'indeki filozof, Fârâbî'nin *Medîne*'sinde peygamberâne bir istikamete doğru yürür, filozof-kral peygamberle özdeş olur. Bir şehir için lazım olan kurucu ilkeleri vahiy alan peygamber koyar, filozof-kral ise bunları tatbik eder. Eflâtûn Fârâbî'nin şahsında âdetâ sarıklı sakallı bir Türkistan dervişinin kişiliğine ve dünya görüşüne bürünür. İyi bir örnek Fârâbî'nin şu takdimidir: Eflâtun'a göre kânûn koyucunun hedefi Allah rızası ve öbür dünyayı elde etmektir. Türk medeniyeti İslâmiyet içinde teşekkül ettiğine ve her şey Müslümanlık etrafında mayalandığına göre Fârâbî'nin Eflâtûn'a yaslanarak onun otoritesini kendi fikriyatını tahkim ve takviye etmenin bir vâsıtası hâline getirmesinde şaşılacak bir şey yoktur. "Maksad-ı mahsus ile söylenen söz, maksad-ı mahsus ile değiştirilir" diyenler haklıdır. Grek zihniyet dünyasına doğru gidilerek İslâm'a dönülen bu sistemde, her şey potansiyel olarak Müslümanlaşır. Benimsenen fikir mensubu olunan dünya görüşünün rengini alır. Türk dikkatinin toplandığı nokta burasıdır. Bu Türk felsefesinin metafizik boyutundan gelir.

Eflâtûn'un şehir, İlâhî âlemdeki aslını kendilerine örnek alan ressamlar tarafından planlanmadığı sürece, o şehrin insanları saâdete eremezler sözünden ilham alan Fârâbî'nin faziletli şehri İlâhî şehrin bir nümûnesidir. Diğer bir ifadeyle cennette göreceğimiz düzeni bu dünyada nasıl kurabiliriz? sualı, siyasete istikamet veren şeyin metafizik olduğunu gösterir. Medînetü'l-Fâdila müellifinin bu endişeleri asırlar sonra bizim Yûnus'un şu mısralarında yankılanır: Kim ki bir dem sohbet ola müftî müderris mât ola/Bir İlâhî devlet ola andan içen oldı bâkî. Bu anlayışta hükümdar âdetâ yeryüzünün Tanrısıdır. Orhun Âbideleri'nden Cevdet Paşa'ya kadar Türk siyasî tarihine hâkim olan manzara budur. Milletimizin hükümdarların bütün zaafalarına rağmen devlete felsefî sebeplerle bağlanmalarının hattâ fenâ fi'd-devle olmalarının esrarı buradadır. Yahya Kemal'in de ifade etme ihtiyacı hissettiğine göre Osmanlı



hanedanının altı yüz sene durması rejime olan iman sayesinde. Halkta şu iman vardı ki bu sülale devam ederse nizâm-ı âlem devam eder. Şimdi ise rejimlere iman yok. Türk tarih tecrübesinin göstereceği üzere tarihte uzun süreli saltanat dönemleri daima bereketli olmuştur. Aliya İzzetbegoviç'in dikkati yerindedir: İngiliz düşüncesine göre uzun süre iktidarda kalan hiçbir hükümet iyi değildir. Bu noktayla irtibatlı olarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tartışılması gereken tespiti şudur: Türkiye'yi on Osmanlı padişahı yapmıştır. Fakat yirmi dördü yıkmıştır. Midhat Cemal'in iddiası da şudur: Osmanlı hanedanı Dostoyevski'nin Karamazof ailesine benzer: İçlerinde dâhisi var; budalası var, sarhoşu var, delisi var, katili, bestekârı, şâiri var; ne ararsan var. Üç İstanbul yazarına ilave edilecek cümle bellidir: Şu var bu var fakat haini yok. Osmanlı'da her şey olunabilir fakat Osmanlı haini olunamaz. Osmanlı hainin sülalesini kurutur. Osmanlıların itâat etmeyen kulun siyâseti vâcibâtandır sözü bir hakikattir. Goethe, Marx ve Hitler'i sanatçı, filozof ve siyasetçi olmaları ayırsa da Alman olmaları birleştirir. Yakup Kadri'nin Marx Hegel'in çocuğu olduğuna göre o bir evetin hayırıdır sözündeki isabet ortadadır. Onlar nereden bakarlarsa baksınlar her şeyi Almanya'ya mâl edecek bir perspektif ve ahlâka sahiptirler. Bize gelince devletin önce icrâ sonra istizan ve muhakeme etmesi gereken zamanlardan geçtiği meydandadır. Aceb bir belâ kim belâdan belâ denilen bir manzaranın hükmünü yürüttüğü bir gerçektir. Keçeci-zâde İzzet Molla'nın ifadesiyle bu bir gûş olunmuş hikâyet değil/Falan festekizden rivâyet değil. O hâlde Schopenhauer'in da ifade ettiği gibi siyasetin tarihinin iradenin tarihi olduğunu hatırlamanın lüzumu izahtan vârestedir. Ne var ki bir dünya, büyük siyaset kabiliyetini kaybettiğinde diplomatik kılı kırk yarmalar (Hegel'in ifadesiyle diplomatik devlet) başlar. İbnülemin'in Son Sadrazamlar'ını bugünden hareketle okuduğumuz zaman görülür ki Aliya'nın bu ifadesi doğrudur.

Siyasetnâmeler bir realizasyon olduğu kadar bir idealizasyondur. Müellifler kitaptan geldikleri kadar hayattan da gelirler. Her devrin bir günü gününe yaşanan bir de gelecek zamana geçecek çehresi vardır. Hayattan düşünceye gitmek ne derece ehemmiyetliyse düşünceye hayata gitmek de aynı derecede ehemmiyetlidir. Hem nazarî yani bilme hem de amelî yani tecrübî kuvveti bünyesinde taşıması bakımından siyaset, teori ve pratik arasındaki irtibatın tabîî bir teşekkül hâline konulabileceği alanlardan biridir. Düşünceyi fiil hâline getirmenin en işlevsel vâsıtası siyaset olduğuna göre fikirle hareket arasında mâhiyet farkı yoktur. Bunlar karşılıklı aynalar gibi birbirlerini yansıtırlar. Felsefeyi hikmet hâline getirmek bildiklerinin gereğini yerine getirmekle mümkündür. Şu durumda esas olan hem kuvvete hem de tecrübeye sahip olmaktır. Aksi takdirde İbnülemin'in de ifade ettiği gibi muharebeyi kağıd üzerinde gören kalem kâtiplerinin, harp sırasında koca bir orduya serdarlık yapmaya çalışacakları, ömrü boyunca kayığa binmeyen ademlerin donanmaya amiral olarak atanacakları bir gerçektir. Gündelik hayata mahkûm olarak arayışa girdiğiniz zaman hem Muaviye'nin sofrasında yemek yersiniz hem de Hazret-i Ali'nin arkasında namaz kılarırsınız. Hâliyle *ta'âmu Muâviyeti edsem, salâtu Ali etemm* yani Muâviye'nin yemeği yağlı, Ali'nin namazı tam demek zorunda kalır, kompliman mecellesi olur çıkarsınız.



Fârâbî'nin ideal devletini amelî bir nizamnâme hâline getirmek mümkün müdür? sorusunun cevabı, Türk siyasetinin hâfızası olarak görülmesi gereken *Kutadgu Bilig'*dir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî hayatı düşüncelerinin bir aynası kılmak isterken, Selçuklu ve Osmanlı asırlarının habercisi olan Yûsuf da Keykavus ve Nizâmü'l-mülk gibi yaşadıklarını fikir hâline getirir. Nitekim İbn Sînâ şöyle der: Biz genelde var olanları bildiğimiz için bilgimiz var olandan kaynaklanır. Bazen de evvela bazı şeyleri bilir ve düşünürüz ki bunlar daha sonra düşündüğümüz sûrette var olurlar. Fârâbî'nin dünyasındaki idealler, Yûsuf'un dünyasında gerçeklerle karşılaşır. Realiteyi idealleri adına harekete geçiren *Kutadgu Bilig* müellifi, pratikten kalkarak sistemin uygulanabilir olduğunu gösterir. İdeal devleti, hayal olmaktan çıkarmanın imkânlarını yoklar. Bununla beraber *Kutadgu Bilig'*de tecrübe, teoriden daha kıymetlidir demek, Yûsuf'taki nazarî boyutu ve metafizik çerçeveyi gözden kaçırmaya sebep olur ki yanlıştır. Fârâbî küllî olanla ilgilenirken, Yûsuf küllî'deki cüz'îyi görünür kılar. Hâliyle biz Yûsuf'un müşahhas olarak yazdıklarını mücerret hâle getirdiğimizde Fârâbî'nin yazdıklarına, Fârâbî'nin mücerret olarak yazdıklarını müşahhas hâle getirdiğimizde de Yûsuf'un yazdıklarına ulaşırız. Bu düşünce ile hayatın karşılaşmasıdır. Bu demektir ki Yûsuf bir taraftan hâdiselere tabi olarak düşünmenin ne olduğunu gösterir. Diğer taraftan da siyasetin pekâlâ düşüncenin evvelden hazırladığı yolda yürüyebileceğini göstermeye çalışır. Bu da bir çeşit metafiziğin peşine düşme, realitenin ötesindeki varlığı keşfetmedir.

Bir kaç müşahhas örnek verip geçelim: Fârâbî'nin Medîne'de peşine düştüğü saâdeti arayan Yûsuf'un *Kutadgu Bilig'*deki dört kahramanından biri olan Ay-Toldı doğrudan saâdete tekabül eder. Fârâbî ile İbn Sînâ kânun vazetme fikrine fikrî çerçevede hususi bir yer verirler. Yûsuf'ta ise Kün-Toğdı yani hükümdar kânündür. İbn Sînâ iffet, hikmet ve şecaatin toplamı olan adâleti amelî hikmetle Yûsuf ise hükümdarla aynîleştirir. Fârâbî Sünnî siyaset teorisini gündemine almadan olabildiğince mücerret bir dairede hareket eder. Dört halifeyi Sünnî siyaset anlayışına uygun olarak tasvir eden, onları din ve şeriatın temeli olarak gören Yûsuf ise Ehl-i Sünnet'i müdafaa eden Keykavus'un *Kâbusnâme'si* ve Nizâmü'l-mülk'ün *Siyasetnâme'si* gibi Sünnî bir perspektife sahiptir. Gene Fârâbî hilâfetin şartları arasında halifenin Kureyşîliği meselesine hiç girmez. Realitenin icapları ile siyasetin mahremiyeti etrafında konuşan Mâtürîdî ise Kureyşîlik meselesinde *güç ve kudret kimdeyse Kureyşî odur* diyerek Türkleri işaret eder. Gazzâlî'ye göre de hilafeti muhafaza edecek vasıflar ve cihada hayat verebilecek potansiyel Selçuklulardadır. Bu demektir ki İslâm dünyasını bir arada tutabilecek güç ve kudret Türklerdedir. Bu anlayış İbn Haldûn, Sadru'ş-Şerîfa, Lütfî Paşa ve Bursevî'den geçerek Cevdet Paşa'ya kadar uzanır. Fârâbî'ye göre savaşın gayesi; en yüksek saâdete erişmektir. Bu noktada *dört taraf hep düşman imiş* diyerek Türkler'in devamlı olarak teyakkuz içerisinde olmasını ihtar eden *Orhun Âbideleri'ndeki sözleri hatırlayalım*. Savaşı zıfat gecesinde olmakla özdeşleştiren İslâmlaşma asırlarındaki zâhidlerle aynı hissiyatı taşıyan Yûsuf, en müşahhas örneklerini Osmanlı siyasetnâmelerinde gördüğümüz cihân hâkimiyeti fikrine Tavgaç Buğra Han'ın şahsında vurgu yapar. Türkleri Türk kılan muharrik unsur cihâddir. Mâtürîdî'den başlayarak cihada İslâm'ın şartları arasında yer verildiğini biliyoruz. Y. Kemal *Türk*



milleti ordu millettir derken Hegel de şöyle der: Osmanlı Yeniçeri Ocağı demektir. O hâlde Cevdet Paşa'nın da vurguladığı üzere Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak devleti ortadan kaldırmaktır.

Türk filozoflarının siyaset-nâmelerini kaleme aldıkları dönemler, hayata fetihlerin yön tayin ettiği zamanlardır. Siyasî irâde dışarıda kılıca yüklediği fonksiyonu içeride kaleme verir. Yûsuf bunu *memleket kılıçla fethedilir, kalemle muhafaza edilir* sözüyle dile getirir. Hâkimiyet kurmada savaş neyse hâkimiyeti pekiştirmede de siyaset odur. Fârâbî'nin gözünde fâdil şehrin reisi, İlk Neden'in yeryüzündeki muâdili olduğu için devlet başkanına isyan etmek, Tanrı'yı inkâr etmektir. Selefiyle aynı vadide yol alan İbn Sînâ'ya göre de kuvvet ve mal üstünlüğü sebebiyle hurûc edip halife olduğunu iddia eden kimseyle kudreti olduğu hâlde savaşmayan Allah'a isyan ve O'nu inkâr etmiş olur. *Orhun Âbideleri*, Kaşgarlı Mahmûd ve Yûsuf Has Hâcib'in dünyasında beyler hâkimiyetlerini Tanrı'dan aldıkları kut ile kazanırlar. Siyasî hâkimiyetin kaynağı ve meşruiyeti buradadır. İlâhî olan siyaset kanalıyla yürütüldüğüne göre siyasî otoriteye karşı başkaldırı ve isyan, dinî neticeleri beraberinde getirir. Gazzâlî de bu noktada selefi Yûsuf'a iştirak eder: Halifeye itaatin ve mahabbetin gerekliliği Allah'a itaatin ve mahabbetin lüzumu gibidir. Türk siyaset geleneğinin yörüngesini tayin eden hükümdarların *din ve devlet görüşlerini birbirinden ayırmak zannedildiği kadar kolay değildir; zira Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi din Allah'ın emri, devlet onun hareketidir. Bu ifade ile Hegel'in devlet nazariyesine ulaşıyoruz. Devlet, İlâhî irâdenin yeryüzünde gözükmesidir.* Bu demektir ki Hegel'in *devlet dünya üzerinde var olan İlâhî ideadır* sözü Türk devlet felsefesini bilen için malûmun ilamıdır. Nitekim Nizâmü'l-mülk Bâtınîler üzerinden devlet düşmanlığı ile din düşmanlığını aynileştirir. Müslümanlığın varlığının devletin varlığıyla kabil olduğuna inanan ve *dinin nizâmını dünyanın nizâmına bağlayan Selçuklularda da hükümdarın emrettiği her şey, gökten inen bir vahiy ve kalbi temiz olanların duası olarak kabul edilir.* Hâdise sadece hükümdarda kalmaz, hükümdarla aynileştirilen vezirde de karşımıza çıkar. Nizâmü'l-mülk İlâhî teyide mazhar olan bir kişi olarak vafedilir. Biliyoruz ki sadrazam idam olunma tehlikesini saymazsak padişahın daha hükümdardır. Bir cümleyle Türk filozofları zerreden küreye devletçidir.

Görüleceği üzere Türk devlet geleneğinde siyaset düşüncesini kuran mekanizma hâkimiyet ve itaat etrafında toplanır. Hükümdarı diğerlerinden ayıran fark sözünün geçmesi ve fermanını yürütmesidir. Bununla beraber adâlet fikri başta olmak üzere hükümdarın hareket sahasının sınırlarını belirleyen kıymetlerin varlığı bir gerçektir. Hakan ne derecede merkezî bir şahsiyet olarak görülürse görülsün onları aşan bir değerler manzumesi hükmünü yürütür. Şahsında adâleti kuramayan kimsenin toplumda adâleti gerçekleştirilmesi mümkün değildir. *Devlet* isimli eserini adâlet fikri üzerine bina eden Eflâtûn'dan başlayarak bütün filozofların görüşü odur ki siyasetin varlık sebebi adâlettir. Cihâdın gayesini adâleti hâkim kılmakla kayıtlayan Fârâbî'nin dünya görüşünde bu çok bârızdır. Aristo haklıdır: *Adâlette bütün fazîletler bir arada bulunur.* Selçukluların da ifade ettiği gibi adâlet en kuvvetli ordudur. Mülkün devamlılığı adâletle kayıtlı olduğu için adâlet meliklere; itaat da halka ait bir vazifedir. *Kabusnâme*,



Kutadgu Bilig, Mukaddime, Ahlâk-ı Alâî ve Tarih-i Na'îmâ'da görüleceği üzere siyasete hâkim rengini veren şey adâlet dairesidir. Latinler *adâlet gerçekleşsin de varsın dünya batsın* derler. Hazret-i Ömer'le birlikte yeryüzünde adâletin temsilcisi olarak görülen Nûşirevân-ı Âdil, adâleti seksen bin kişiyi öldürdükten sonra ancak gerçekleştirebilmiştir. Türk siyaset düşüncesinin programı Yûsuf'un adâlet dairesini hatırlatan şu sözündedir: Memleketi elde tutmak için çok asker ve ordu, askeri beslemek için de çok mal ve servet lazımdır. Bu malı elde tutmak için halkın zengin olması gerekir. Halkın zengin olması için de doğru kânûnlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmal edilirse, dördü de kalır; dördü birden ihmal edilirse, beylik çözülmeye yüz tutar.

Türk siyaset düşüncesinin yörüngesini belirleyen muharrik unsurlardan biri de tasavvuftur; zira zihniyet dünyamıza ve sosyal hayatımıza kalp dünyasının hükümdârı olan sûfîlerle mutasavvıflar istikamet verir. Entelektüel gelenek tasavvufî tecrübeyi nübüvvet tecrübesinin bir devamı olarak vasfettiğine göre hükümdârlar peygamberlerin muâdilidir. Siyaset rûhları terbiye etmenin bir vâsıtası olduğuna göre âlemi fethedecek kişinin evvela kendini fethetmesi, benliği üzerinde hâkimiyet kurması, şahsiyetiyle karşılaşması, nefsini ıslah etmesi lazımdır. Bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden geldiği için devlet başkanının kendi üzerinde kurduğu saltanat ve cüret, halkın üzerindeki saltanat ve cüretinden daha fazla olmalıdır. Tarihî tecrübe Selçuklu sultanı Alâeddîn Keykûbâd'ın *âlemin bir vücutta birleştiğini inkâr edenlerin, Allah'a bağlılıkları yoktur* sözünü hayat düstûru hâline getirir. Müslüman olmayı vahdet-i vücûda inanmakla kayıtlandırır. Bu durum Osmanlı şeyhülislâmı İbn-i Kemâl'in Yavuz Sultan Selim Hân'ın irâdesiyle vahdet-i vücûdçu bakış açısını Osmanlı ikliminde resmîleştirmesiyle aynı şeydir. Siyasetin kitabını yazarak Osmanlı Devleti'nin nazarı temellerini atan Fârâbî, kemâle eren nefsin Tanrı'ya benzeyerek ve zatından geçerek her şeyde Hakk'ı gören bir aşamaya yükselebileceğini kabul eder. *Semâ deverânıyla, yeryüzü rüçhanıyla, su akmasıyla, yağmur yağmasıyla namaz kılar* sözünde görüleceği üzere her şeyi Allah'la irtibatlandırır. Sistemini vahdet-i vücûdçu fikriyâta zemin teşkil edebilecek unsurlar etrafında örür. İnkârı mümkün olmayan bu gerçeği, sudûr nazariyesi etrafında İslâm düşüncesinin gündemine taşır. Her şeyde sıfatlarıyla tecellî eden Allah, bütün kâinâtı kendi varlığına, marifetine, ilmine, kudretine ve iradesine delil göstermek için meydana getirir. Bilinmesine, yalnız kendisi delil olur.

Devlet idaresinde vazife almayı baba mirası şeklinde sürdüren, Sâmânî idaresinde valilik, Harezmsah sarayında kadılık yapan İbn Sînâ da Horasan-Türkistan hattında teşekkül eden mistik birikimi benimser. İrfânî sisteminin temelini riyazet hayatı üzerine kurar. İnsanın riyazet yaparak neredeyse her şeyde Hakk'ı göreceği bir aşamaya yükselebileceğine dikkat çeker. *Bu gönül işidir, kafa işi değil* sözünü tecrübe eder. Hanefî-Mâtürîdî akâidin bir mü'mini olan Yûsuf Has Hâcib'te de manzara değişmez. Karahanlı sarayında bir bürokrat olan bu düşünür, *Kutadgu Bilig*'de halvet-der encümen anlayışını esas alan bir tavrı, günün hâdisesi hâline getirir. Selçuklu Türklerinin şekillendirdiği siyasî yapı içinde İslâm fikriyatının nasıl hazmedilmesi gerektiğinin müşahhas örneklerini vererek entelektüel geleneğimizin en büyük



mütefekkeri pâyesini alan Gazzâlî de hemen bütün ilimleri tasavvuf iklimine geçmeyi sağlayan bir kapı olarak görür. *İhyâ*'da halkı bir standardın adamı hâline getiren dört mezhep imamını bir âbid ve zâhid olarak nitelendirir. Tasavvufu ikrar etmenin en yüksek şekli olan vahdet-i vücûdçu güzergâhta fikir yürütür. Selçuklu Devleti'ne vahdet-i vücûdun kapılarını açar. Vahdet-i vücûd doktrininin siyasî olarak tekabül ettiği yer şudur: Hükümdâr Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olduğuna göre Mutlak Vücûd'u ispat etmeyi Allah'tan başkasını yok bilmekle kayıtlandıran vahdet-i vücûdçu düşünce yapısı, siyasî çerçevede de hükmünü yürütmeye devam eder. Kul Allah'ta fâni olarak bekâ bulduğuna göre aynı şekilde Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan hükümdârın dolayısıyla devletin şahsında da bu bekâ arayışı devam eder. Kişinin kendisini yok etmesiyle devlet var olur. Biat kademeli olarak aşağıdan yukarıya doğru çıkar, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak görülen hükümdâra itaat veya isyan doğrudan Allah'a itaat yahut da isyandır. Hükümdâr da mürşid de Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir. Bu vadide yol alan tarîkatlar ve cemaatler, büyük kalabalıkları şeyh ve mürşidler etrafında toplayarak onları kayıtsız şartsız devlete itaat eder hâle getirirler. Din ve devletin birbirini tamamladığı bir sistemde siyasî otoriteyle rûhânî otorite aynı rolü icrâ eder.

Kurucu Bir Kavram Olarak Asabiyetin Osmanlı Kuruluş Siyasetindeki Rolü

Altan Çetin

Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, altan@gazi.edu.tr

Galip Çağ

Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, galipcag@gmail.com

Özet

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri bugüne dek sıklıkla tartışmalara konu olmuş, birçok analiz ve çözümlenmenin temasını teşkil etmiştir. Odağında, kuruluşa somut/maddi izahlar getirmeye çabası olan bu denemelerin, ait oldukları Batı düşüncesinin maddeci bakışının ötesine geçememesi tartışmaların bugüne dek gelen karanlık noktalarını kaçınılmaz kıldı. Ancak İbn Haldun'un asabiye teorisi ve umran ilminin geniş perspektifli otantik bakışı kuruluş sorunsalına yeni bir yol kazandırdı. Yakın zamanda konuşulmaya başlanan bu teorinin sundukları ile kuruluş meselesi farklı veçheleri ortaya konmaya başlandı.

İbn Haldun'un devletlerin kuruluş odağı olarak ortaya koyduğu asabiyetin Osmanlı kuruluş saiklerinin anlaşılabilmesi için kullanılması bugüne dek mümkün olmamıştı. Bunu bilinçli bir "imhal" gibi anlamak mümkün iken konunun/kuruluşun konuşulmaya başlandığı andan itibaren modernite ürünü maddeci bir bakışla incelenmesinin bir neticesi olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu manada mevzunun günümüzde artık asabiyet gibi kadim ama yeni bir bakışla izaha çalışılmasının en azından farklı bir pencerenin açılması için zaruri olduğu açıktır.

Bu çalışma İbn Haldun'un asabiyet kavramını Osmanlı kuruluş siyasetinin anlaşılması ve dahi bahsi geçen siyasetin aslında asabiyet temelli olduğu iddiası ile ortaya çıkmıştır. Kuruluşun siyasi unsurlarının bu kavramla izahının Osmanlı kuruluş siyasetinin anlaşılmasına katkı sağlaması mühim bir temennidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kuruluş, Asabiyet, Siyaset, Devlet

Giriş: Osmanlı Kuruluşuna Yeniden ve Yerinden Bakmak

Osmanlı Devleti, tarihin en uzun olgu ve olay süreçlerinden birisi olarak beşeriyetin hafızasına geçti. Bu devletin asırları aşan ömründe onu yaşatan umranın ne idüğüne dairse çok şey yazılıp çizildi. Osmanlılar kendileri gibi tarihte bulunan tüm büyük devletlerden hukuk ve adalet nosyonunun pratik tatbik başarısı ile öne çıkarlar. Fatih'in İstanbul'u fethi sonrası gayrı Müslimlere kendi mahkemelerini gezip eğer beğenmezlerse dilediklerince mahkemeler kurabilme teklifi, Foynitsa'daki fermanı ve Kudüs konusundaki emirleri kurucu asabiye'nin somutlaşmış birer hareketidir. Kanuni bunun zirvesi olarak yerini alır. Asabiye kuruluşta öyle bir gelişti ki Osmanlılar geniş coğrafya ve halklara hitap edecek bir zihni ve kurumsal alt yapıya haiz oldular. Bu büyük gücün böylesine derin bir yapıyı nasıl kurduğu sorusu ise pek çok yönüyle meçhulümüz bulunmaktadır. Olayların ve kaynakların sisleri arasında Osmanlı vakası tayin ve tespiti çalışılmaktadır. Bu bakımdan Osmanlılar umranını anlamak için kurucu bazı kavramların süreçteki gelişmelerle birlikte okunması ve bunun bir üst söyleme bağlanması reel vakayı tespit adına önemlidir. Zira tarihin dinamik ve statik amilleri birleşerek tarihi kurarlar. Coğrafyanın statik şartları ve insanın dinamik faaliyeti zamana

ve mekana tarihi anlamda bir içerik katar. Osmanlılar bu bakımdan kurucu öz olarak nasıl bir muhtevadan neşet ettiler; bunun asabiye içeriği nedir sorusunun cevabı süreci anlamak adına ehemmiyet arz eder. Osmanlı bir asabiye çevresinde kuruldu. Bu çerçeve ve çevre asırlara izini vuracak bir dinamizmi besledi. Bu yolla Osmanlılar uzun asırlar bugün nasıl yönetileceği bilinemeyen **mikro kimlikleri** adalet ile yönetebildiler. Kan asabiyesi içeriğinden İbn Halduncu ifadesi olabilecek bu yapılar intisap asabiyesi süreci ve enstrümanları ile **entegrasyon** ile büyük Osmanlı bünyesinin doğal birer parçası haline kendi rızaları ile geldiler. Bu yapının zamkı ise İslam hukuku ve örfi geleneğin beslediği Türk idare tarzının geliştirdiği **öngörülebilir** bir hayatı sağlayan arka plan oldu. İşte bu yapının esası Osmanlı asabiyesinin özellikle I. Murat-Fatih döneminde geliştirdiği bazı tutumlar ve kurumlar ile mümkün olabilmiştir. Hülasa Osmanlılar ne ırkların karışımı, ne gazilerin kılıçlarından damlayan kanın bir mahsulü, ne de kara bir deliğin meçhul ürünüdür. Bu büyük yapı bir asabiye tarihteki kendi diyalektik sürecinin Türk-İslam muhtevalı gelişimidir. Bu asabiye muhteva ve süreç arka planı ise İbn Haldun mukaddimesinde idrakimize sunulmuş bulunmaktadır. İtibarlarımızı bu çerçevede oluşturduğumuzda Osmanlı kuruluş sürecinin asabiye bağlamında izahı sarfı nazar edilemeyecek bazı gerçekleri ortaya çıkarmaktadır.

İbn Haldun vâzettığı umran ilmiyle bir medeniyetin ilim yolunda ortaya koyduğu en önemli yaklaşımlardan birinin kurucusudur. Arnold Toynbee'ye göre *“herhangi bir zamanda, herhangi bir ülkede, her hangi bir zihin tarafından yaratılmış, en büyük tarih felsefesinin sahibidir”*¹ o. *Çağdaş düşünce Batı’da Machiavelli, Doğu’da İbn Haldun ile başlar. Ortak yönleri, o zamana kadar teoloji ve ahlakın emrindeki sosyal ilimleri onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır*² der Cemil Meriç de. Onun ilkelerini tespit ettiği metod ve yaklaşım özelde Ortaçağlar genelde ise kendi medeniyetinin bakış açısını aksettirir. Umran ilmi bir medeniyetin zamana ve mekâna bakış açısının veciz ifadesidir. *“İlmin metodları ve ortaya koyduğu ilim zihniyeti her yerde başkadır. İlim, âlimin yaptığı araştırmanın neticesinden ibaret değildir; hakikatin araştırılması, bu araştırmanın yollarıdır. Varılan neticeler aynı olsa bile, ulaştıran yollar başkadır. Bu yola ilim zihniyeti denir. İlim zihniyetindeki başkalık, milletlerin ilim dehasındaki hususiyetleri yaratmıştır.”*³

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesine dair pek çok yaklaşım ile çözüm bulunmaya çalışılmıştır. İbn Haldun umranı ilmi zihniyet yolunda konuya asabiye teorisi bağlamında bir açıklama getirme iktidarındadır. Bunun yanında Osmanlı şüphesiz İbn Haldun'a muasır bir çağda kuruldu. İstinad ettiği medeniyet arka planı ve kültür İbn Haldun umranında ifadesini bulan birtakım esaslara dayanmaktaydı. Bu arka plan Fuat Köprülü'den beri ortaya konulan çalışmalarla tespit edilmektedir. Aşiret yapısı, gaza teorisi ve Selçuklu kültürel bağı hepsi bu manada birer tezahürdür. Lakin tüm bu isabetli olgu ve olay tespitleri asıl kurucu yapıyı, Osmanlı asırlarını kuran ana dinamizmin ilkelerini tespite yetmediğinden tartışmalar sürüp gitmektedir.

¹ Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, İstanbul, 1997, s. 16.

² Cemil Meriç, Sosyoloji Ders Notları ve Konferanslar, İstanbul, 1995, s. 177.

³ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 2010, s. 16.

Tüm tarihi zeminler doğru bir teori ve kavram çerçevesinde değerlendirilmelidir. İncelenen dönemin tarihi gerçeklerinden doğmamış kavramlarla yapılan analiz ve analogiler anakronik sonuçlar doğurur. Bu bakımdan doğunun en büyük kuramcısı İbn Haldun bu coğrafyanın dününe dair teorik zemin ve kavram muhtevasını evrensel bazda temalarla kurmayı başaran büyük ismidir. İlber Ortaylı'nın tarih ve tarih yazımına dair bir takdim yazısında ifade ettiği şekli ile; *bugün İslam Dünyası'nda ve dedelerinin muhteşem tarihçiliğini inceleyenlerin İbn Haldun'un ve Reşidüddin'in kullandığı kaynaklara ulaşacak filolojik birikimleri yoktur. İkinci bir neden; doğrudan doğruya muhteva ile ilgilidir. İslam Coğrafyası'nın tarihine evveli ve aheriyle intibak etmeyen hatta merakı dahi sınırlı çağdaş Müslüman Dünya'nın, Ortaçağ İslam Dünyası'nın mütebahhirlerinin merakına ulaşmaları ve kavramaları mümkün görünmüyor. Endülüslü İbn Haldun'un zamanları ve mekânları kapsayan merak ve bilgisi veya Horasanlı Şehrastani'nin Kitab'un nehal ve'l Milel'indeki gibi dinler üzerindeki merak ve sağlam bilgisinin muadilini bulmak bugün çok zordur.*⁴

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu gibi bir mesele ve süreci her yönüyle ortaya koymak kaynaklar, teorik zemin ve olayın doğası itibariyle kolay bir iş değildir. Tarih tek bir sebeple tekil bir yönden gelişen bir süreç olmadığından meseleye multi - disiplinler bakmanın gereği aşikârdır. Tarih, sosyoloji, felsefe, iktisat ve hatta coğrafya gibi ilimler el ele vererek konuya bir izah getirmeye çalışabilirler. Varlığı kurgulayan ne kadar gerçeklik varsa onlarla ilgilenen bilim kadar izah da bu konuyu aydınlatmak da faydalı olacaktır. Lakin bu bakışta olayın doğasına uygun organik bir zemin üzerinde konunun inşa ve izahının zarureti de ortadadır. İbn Haldun işte tam da burada yani "multi - disiplinler" bir zihin olarak var ettiği teorisiyle umran ilmi olarak adlandırdığı yaklaşım tarzıyla Türk tarihinin pek çok olayının arkasındaki olgu zeminini izah kudretinde olan bir düşünürdür.

Onun organik bir aydın olarak anlattığı olaylara içeriden yaptığı bakış bir medeniyet ve kültür zemininde daha önemlisi bir savunu ya da mücadele kaygısı olmadan olanı biteni değerlendiriyor olması onun değerini daha da arttırır. İşte onun teorisi bugüne kadar bahsedilen gaza teorisi, aşiretlere dayalı bir süreç teorisi gibi açıklamaların hepsini kapsayan daha doğrusu bunların tezahürü olduğu arka planı ortaya koyan bir güçtedir. Devletin geçirdiği aşamalar ve tavırlar noktasından bakıldığından Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair olaylar üzerinden yapılan pek çok okuma ve değerlendirmenin onun bahsettiği sürecin parçaları olduğu olabileceği ortaya çıkacaktır. Saniyen o Selçuklu sürecinden Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesini anlamımızı sağlayan bir alt yapıyı ortaya koyar. Köprülü'nün dirayetle ortaya koyduğu bu husus şüphesiz en iyi otantik izahlarından birini İbn Haldun'da bulmaktadır.

Bu çalışmada Selçuklu Devleti'nin kuruluş dinamikleri açısından İbn Haldun'un Tuğrul Bey ve Alp Arslan dönemlerine bakan yönlerine dair yapılan açıklamalar bizim Osmanlı'nın kuruluşundan önce Selçuklu'ya da bu nazarla bakmamız gereğini ortaya çıkarmıştır. Tüm bunların değerlendirmesi Selçuklu-Osmanlı çizgisinin militarist bir

⁴ İlber Ortaylı, *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Cedit Yay., Ankara, 2009, s. 9-10.

tesadüfler silsilesi değil ciddi bir kültür ve medeniyet zeminin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti klasik çağda kurulmuş diğer tabirle Ortaçağda ortaya çıkmış bir siyasi teşekküldür. Yeniçağlar ve devamında ise macerası sürüp gitmiştir. Bu sebeple kuruluş dinamikleri kurulduğu zamanın gerçekleri ve dinamikleri göz ardı edilmeden ortaya koyulmalıdır. İşte İbn Haldun tam da o zamanda yaşamış ve çağına dair anladıklarıyla Mukaddimesinde zamanının gerçeklerini mantıklı bir çerçevede düşünceye yol açacak bir gerçeklik içinde ortaya koymuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesinde bugüne kadar onun yaklaşımlarının gözden kaçırılmış olması, tıpkı Selçuklularda olduğu gibi, bu hayati süreçlerin daha derinlikli olarak anlaşılmasının bir sebebi olmuştur.

“Osmanlı Devleti Ne Zaman Kuruldu ?” Sorusunu “Doğru” Anlamak

Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi üzerine yoğunlaşan hararetli tartışmalar Osmanlı Devletinin kurulduğu tarih sorusu kadar, nasılinı düşünmeyi de ilham etti. Zira kronolojik bir belirlemenin bir devleti yalın kat temsil etmeyeceği herkesin malumudur. Kuruluş belli süreçlerden müteşekkil bir yapıyı temsil eder. Bunda tarihi ve kültürel unsurlar kadar aktüel durumların da etkili olduğu muhakkaktır. Bu noktada Osmanlı Devletinin kurulduğu çağda *bir devlet hangi aşamalardan geçerek kurulur, hangi niteliklere sahip olur ve bir devletin yerine yenisi nasıl geçer* soruları gündeme gelmektedir.

*Modernitenin ürünü pek çok ekol, klasik dünyanın yapılarını kendi zemininde ötekileştirmekte ya da kendi sürecinde ve sonrası tarih şuurlanımında tarih-üstü değerler taşıyan pek çok yanını budayabilmektedir. Bu da o toplumun kısırlaşan bir tarih hafızasına sahip olmasına neden olabilir. Zira her medeniyet ve kültür kendi zemininde var olur ve var eder. Buradan hareketle tarihimizi analizde kullanılan yöntemlerin, sadece kuru bir metodolojik kaygının ötesinde, felsefi nazardan da önem arz edecek pek çok meselenin göz önünde bulundurulması ele alınması zaruridir. Giese bu durumu yaklaşık 90 sene evvel kaleme aldığı satırlarında şu şekilde ifade etmektedir: “-Gibbons’un Osmanlı kuruluşuna dair yaptığı- doğru saptamalara rağmen esas itibari ile mesele yanlış çözümlenmiştir. Osmanlı tarihine dair eserler veren Avrupa tarihçilerinin çoğu gibi Gibbon da olaylara Avrupa merkezinden bakar. Bu durumda Türkler dış kenarda kalırlar ve bir yere konumlandırılmaları çok zordur. Oysa 13. yüzyılın büyük siyasi ve kültürel mücadelelerinin bir sonucu olan Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna şark tarihinin merkezinden bakmak gerekir”⁵. Giese'nin bu satırları kaleme alışından kısa bir süre sonra Fuad Köprülü de 1935'te Paris'te yayınladığı ve daha sonrasında Osmanlı kuruluş devri ile alakalı en önemli çıkış noktalarından biri olacak olan *Les Origines de L'Empire Ottoman*'da Gibbons'un bu kuramsal hatasını şu şekilde eleştirecektir: *Gibbons Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yalnız dini bir sebeple izaha çalışmakta ve kabul edilen yeni dinin yeni bir ırk bir Osmanlı ırkı vücade getirdiğine inanmaktadır. Onun delillerini tenkite girişmeden evvel**

⁵ Friedrich Giese, “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi”, çev. Zehra A. Yılmaz, Ed. O. Özel, M. Öz, Söğütten İstanbul'a, Ankara 2000, s. 150. Bu çalışmanın orijinalinin 1924 yılında kaleme alındığı düşünüldüğünde Giese'nin yukarıda ifade edilen eksiklik ya da bir başka bakış açısıyla kuramsal hatayı çok önceleri gördüğü anlaşılmaktadır.

şunu söylemek lazımdır ki, bu kadar büyük ve ehemmiyetli bir tarihi hadiseyi yalnız dini bir amil ile izaha kalkışmak, yani “tek cepheli bir izah” kısmi bir hakikati ihtiva etse bile, tarihi realitenin karışıklığı karşısında daima kifayetsizdir⁶. Görüldüğü üzere tarihi bir problematiğin salt batı gözü ile ya da yalnızca tek boyutlu izahı her zaman yanlış olmasa bile eksik sonuçlar doğuracaktır.

İbn Haldun “Eski ve istikrar kazanmış olan herhangi bir devletin ihtiyarlama ve dağılma çağı başladığında, yeni bir devletin doğuşu ve yeni baştan kuruluşu iki şekilde olur demektir: Biri: O devletin ve ülkenin uzak bölgelerindeki valileri, devlerin ihtiyarlama çağı gelip uzaktaki bölgeleri koruyamadığı için her biri kendi kavmi ve kendisinden sonra yerine geçecek olan hanedanı için bir devlet kurar, bu sülaleden gelenlerin oğulları veyahut hükümdarın azatlıları (gulam veya memlûk) o devleti birbirinden tevarüs ederler⁷. Bunların devletleri yavaş yavaş büyür ve şevket kazanır. Bu valilerin, devleti ele geçirmek üzere birbirini sıkıştırmaları ve devleti paylaşmak ve onu kendilerine tahsis üzere mücadele etmeleri mümkündür demektir. Bunlardan hangisinin kudreti daha fazlaysa o, kendisiyle mücadele edenleri yenerek devlete sahip olur.” İbn Haldun’a göre diğer bir yol ise; hariçten gelen bir topluluğun eski devletin toprakları ve ahalisine boyun eğdirerek idareyi ele geçirmesidir. Mukaddime’de bu duruma, Selçukluların Gaznelileri yenmesi örnek olarak verilmektedir⁸.

Devlet olmakla beylik olarak kalmak arasındaki sınırı da İbn Haldun şöyle izah etmiştir: “Devletin mahiyetini anlatırken yurdundaki diğer bütün asabiyetleri yenerek, onları idaresi altına alamayan ve yurdunda her muhalif kudreti ortadan kaldıramayan ve kendi hâkimiyetinin üzerinde başka bir kuvvet ve hâkimiyet bulunan hükümdar dahi tam bir hükümdar olamaz ve gerçek hükümdarlık onda mevcut değildir. Bunlar memleketin etrafında hükümet süren emîr/bey ve etrafın başkanları olup, başka devletin hükmü altında toplanmışlardır” demektir⁹.

Aşıkpaşazadede bulunan Sultan Alâeddin’in, Sultanönü ve Karaca Hisar’ı vermesi¹⁰ ile alakalı bilgi Anadolu’nun fethi sürecinde gerçekleşen ananeye uygundur. Zira ıktâ nizamının esaslarından olarak gerek Büyük Selçuklular gerekse de Türkiye Selçukluları bu neviden ıktâ tevziinde bulunmuşlardır. İbn Haldun’un bu tespitleri hem Anadolu’nun köhne Bizans’tan alınışını hem de bundan sonra ortaya çıkan siyasî yapının özellik ve mahiyetini çözümlenmektedir. Bunun ötesinde ileriki satırlarda ele alınacak olan Osman Gazi’nin kendisini merkezden ayırma gerekçesi de geleneksel yapıyla ve İbn Haldun’un teorisiyle örtüşür. Neticede uçlarda ıktâ beyi olan Osman Gazi merkezin çekim gücünü yitirmesi sebebiyle sembolik bağını da bir süre sonra koparacaktır¹¹.

⁶ M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, Yay. Haz. O. F. Köprülü, Ankara 2003, s. 44

⁷ Aşıkpaşazade tarihini bu tespitten yola çıkarak tekrardan bir deşifreye tabi tuttuğumuzda eserin birinci babında Osmanoğullarının soyunun verilmesinin, *Mukaddime*’de ifade edilen tevarüs zincirini ortaya koymasına noktasında yeni manalar edindiği görülecektir, Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşıkî, *Tevarih-i Al-i Osman*, (Düz. Çiftçioğlu N. Atsız), Osmanlı Tarihi, I, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, s. 92

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadiri Ugan, I, 1989, s. 105–114.

⁹ İbn Haldun (ZKU), *Mukaddime*, I, s. 473–474.

¹⁰ Aşıkpaşaoğlu *Tarihi*, (Haz. A. Nihal Atsız), Ankara, 1985, s. 15.

¹¹ Hatta bu kopuşun kaçınılmaz bir sonun takdiri noktasında Sultan Alaeddin tarafından da kabullenildiği görülmektedir, Aşıkpaşaoğlu, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 97.

Devletin katlandığı hal ve geçirdiği devreleri çoğunlukla beş tavır nazariyesi ile izah eden İbn Haldun, bu durumu bütün açıklığı ile hiçbir izaha veya tefsire gerek bırakmadan daha evvel verildiği üzere şöyle tespit etmişti; “Devletin başında bulunan kimse kendi akraba ve toplulukları olan kavminin ve kendisine arka olanların kuvvet ve yardımlarıyla devlet kurabilir. Bu devletin ilk devresidir. Devlet ikinci devresinde onları istibdadı altına alarak, hükümdar ululuğu ancak kendi şahsında topladıktan ve onları (akraba ve topluluklar) devlet işlerinde ortak olmaktan uzaklaştırdıktan sonra devleti kuran bu kişiler, hükümdarın düşmanı olurlar. Hükümdar bunların kuvvetini kırarak devlet idaresinden uzaklaştırmak için kendi neslinden olmayan yardımcıları aramağa mecbur olur. Gerçek şeref ve asaleti ancak asabiyet erbabına, yani arkalarında kendilerine yardım edecek kuvvet ve şevket sahibi uruğ ve akrabaları olanlara mahsustur. Arkalarında kudretli uruğ ve akrabaları olan şeref ve asalet sahipleri kendi kavimlerinden olmayanları kendi terbiye ve hizmetlerine kabul eder veyahut onlara yardım etmeyi ve himaye etmeyi üzerlerine alırlar, yahut esir ederek ve satın alarak onlara sahip olurlar, yahut azad ederek bunları kendilerine intisap ettirirler. Bu intisab edenlerin intisapları akrabalık yerini tutar. Mensup oldukları kişilere yardım ve arka olmak hususunda, sahiplerinin neseplerine mensup olanlar gibi sayılırlar”¹².

Osman Gazi dönemi ele alındığında Osmanlıların İbn Haldun’unu devreleri içinde birinci ve ikinci devre içerisinde geçişler gösteren bir yapı arz ettiği görülür. Aşamalar noktasında ise daha devletin kurulma noktasında akrabalık asabiyesinin öne çıktığı ancak Mihal örneğinde görüldüğü üzere dışarıdan bazı girişlerin de olduğu görülür. Ancak bu noktanın bu ilk devrede dönüşüm adına bir bilgi olarak abartılmaması da gerekir. Bu dönemde Osman Gazi’nin İbn Haldun taksimine uygun olarak beyliği ailenin öbür üyeleriyle birlikte idare eder görüldüğü herkesçe malumdur¹³. Bu noktada beylik daha kan ve akrabalık asabiyesine bağlı bir durumdaydı.

İbn Haldun eserinde sadece devlet olma merhalelerinden bahsetmez, aynı zamanda hükümdarlık müessesesinin gereklerini de net bir şekilde ortaya koyar:

...Hükümdarlık şerefli bir derece olup, kuvvetle talep edilir; koruma mecburiyetleri hâsıl olur. Bunlardan hiçbiri asabiyetsiz husule gelmez. Asabiyetler ise birbirinden farklıdır. Her asabiyet kendisine komşu olan diğer boy ve aşiretlere tahakküm eder. Bundan dolayı her asabiyet sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz, ancak **tebaayı kendisine boyun eğdiren, vergiler toplayan, elçiler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir**. Yurtta onun kuvvetinden üstün diğer bir kuvvet bulunmaz. Hükümdarlığın manası işte budur. Sınırları koruma, vergileri toplama ve delegeler gönderme gibi devletlere mahsus olan görevleri yapabilecek asabiyeti, yani kendisine arka olan kuvvet ve kudreti olmayan kimse tam manasıyla hükümdar değildir.¹⁴

“Osman Gazi sancak beyi olup ata bindi”¹⁵ kaydı tebaanın Osman Gazi’yi kabulünün bir ifadesi olarak görülebilir. Osman Gazi’nin önce reddetse de sonra

¹² İbn Haldun(ZKU), *Mukaddime*, I, s. 342, 460

¹³ Halil İnalcık, “Osmanlı Beyliği’nin Kurucusu Osman Beg”, *Bellekten*, CLXXI, No. 261, Ankara 2008, s. 41.

¹⁴ İbn Haldun (ZKU), *Mukaddime*, I, s. 473.

¹⁵ Aşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 23.

pazardan iki akça vergi koyması¹⁶ da töre mucibince devletin unsurlarını kurmaya başlaması noktasında anlamlı bir durum oluşturmaktadır. Ayrıca eserin 11. babında “ve tefurlar Osman Gazinün keremine hayran kaldılar” ifadesinden de yine bu kabulün izi net bir şekilde görülmektedir¹⁷.

Köprülü onun dönemini izaha çabalarken “Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun manasını, Anadolu Türklüğü'nün tarihî yürüyüşü bakımından, şu şekilde izah edebiliriz. Bu devlet, münkariz Selçuk sultanlığı ile ve ona halef olan sair Anadolu beylikleriyle hiç alakası olmayan yeni bir uzviyet, yeni bir etnik ve siyasî teşekkül değildir; bilakis, vaktiyle Anadolu Selçuklu Devleti'ni, Danişmendliler'i, Anadolu beyliklerini de kuran, Anadolu Türklüğü'nün XIII-XIV'üncü asırlardaki siyasî ve içtimâî tekâmülünden doğan yeni bir synthése, yeni bir tarihî terkip'dir”¹⁸ der ve bir anlamda asabiyeyi ortaya koyar. Buradan Osmanlıların bir siyasî teşekkül olarak zuhurunu ve Sultan I. Murad'ın selefleri devresini nazar-ı itibara aldığımızda bölgesel konjonktürlerin ve asabiyelerin ahvaline göre tavır takınıldığı anlaşılmaktadır. Gibbons, beyliğin bu ahvaline dair şunları zikreder: “Osman ile Orhan kimse farkında olmadan bir ırk ve bir millet vücuda getirebilmişler, binaenaleyh henüz hiçbir mukavemete maruz kalmamışlardı. Çünkü Anadolu'daki o ufacık köşeyi Bizanslılar terk etmişlerdi. Sonra İstanbul'un Latinler tarafından zaptından itibaren İznik'in imparatorluk payitahtı olduğundan beri Avrupa ile olan ticarî münasebetleri kesilmişti. Osmanlılar Trakya'da göründükleri zamana kadar hiç kimse bunların zuhurunu bilmiyor ve buna ehemmiyet vermiyordu. Orhan saburane beklemek suretiyle kendisine bu mirası temin etmişti. Murad'tan ise derhal hareket geçmesi bekleniyordu.”¹⁹ İşte bu bekleyiş onun şahsında son bulmuş ve Köprülü'nün ifadesiyle çağının en esaslı meselelerinden birisi olmuştur ki, bunu İbn Haldun'un devletlerin kuruluşu formülasyonundaki kuvvet, kudret, galebe çalmak ve güçlü asabiyenin kudretinin zayıflamasını beklemek olarak idrak ve ifade edilebilecek şu sözleri ile açıklayabiliriz. “XIII'üncü asrın son yarısında İran Moğolları'nın tazyik ve tahakkümü altında çöken Anadolu Selçuk Devleti'nden sonra, XIV'üncü asırda Anadolu'nun şimal-i garbi müntehasında Selçuk-Bizans hudutları üzerinde beliren yeni bir siyasî teşekkülün, yüz yıl bile sürmeyen kısa bir zaman içinde Balkanlar'a ve Selçuk Anadolu'sunun büyük bir kısmına hâkim kuvvetli bir devlet halinde inkişafı, doğurduğu büyük ve devamlı neticeler bakımından, aşağı Ortazaman tarihinin en esaslı meselelerinden biri sayılabilir.”²⁰

Bu giriş ışığında denilebilir ki; Osmanlı inkişaf ve intişarı şüphesiz ki mühim bir tesisat ve dönüşüm/değişim süreci yaşamıştır. Bunun İbn Haldunca ifadesi şu şekildedir:

¹⁶ Aşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 28.

¹⁷ Aşıkpaşaoğlu, *Tevarih-i Al-i Osman*, s. 101.

¹⁸ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 110; “Kuruluş belli süreçlerden müteşekkil bir yapıyı temsil eder. Bunda tarihi ve kültürel unsurlar kadar aktüel durumların da etkili olduğu muhakkaktır. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin kurulduğu çağda bir devlet hangi aşamalardan geçerek kurulur, hangi niteliklere sahip olur ve bir devletin yerine yenisi nasıl geçer soruları gündeme gelmektedir.” Altan Çetin, *Haldunnâme, İbn Haldun'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek*, Lotus Yay., Ankara, 2012., s. 201.

¹⁹ Herbert A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Haz. Mustafa Everdi, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1998, s. 93.

²⁰ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 1.

“Devletin, merkezden uzaktaki ülkeleri korumaktan aciz kalıp şevket ve kudreti kırıldıktan sonra, etraf valilerinin bağımsızlıklarını ilan etmeleri ile kurulabileceği”²¹
“Yeni devlet kuranlara gelince, onlar, göçebelik çağında olup, darlık ve fakirlik içinde yaşadıkları için, bunların hepsinden mahrumdurlar. Bu hallerin her biri ve eski devletin durum ve ululuğuna dair işittikleri onların kalplerinde korkaklık vehmi husule getirir; bundan dolayı bunlar bu eski devletle savaşmaktan çekinirler, işi uzatmak yolunu seçerler; ihtiyarlama devam ederek, devleti koruyan kuvvette çözüme tehlikesi geniş bir hal alıncaya ve devletin vergi işleri, çığırından çıkıncaya kadar bu hal devam eder; devlette çözüme alametleri görüldüğünde; yeni kurulan devletin başında bulunan kimse harekete geçip, bir müddet sonra bu çözümeden istifade ederek eski devleti yıkar.”²² İbn Haldun’a göre bir diğer yol ise; hariçten gelen bir topluluğun eski devletin toprakları ve ahalisine boyun eğdirerek idareyi ele geçirmesidir.

Osmanoğullarını İbn Haldun’un formülize ettiği devlet türleri kategorisine - uygulamalar ve işleyiş- bağlamında tabii tuttuğumuzda, ‘siyase-i akliye’ türünde olduğu anlaşılır. “İbn Haldun idare ve maksatlarına göre üç tür devlet bulunduğunu belirtir: siyase-i diniye, vahiy kanuna (şeriata) dayanan yönetim, ideal İslâm teokrasisi; siyase-i akliye, insan aklının koyduğu bir kanuna dayalı yönetim; ve siyase-i medeniyye felsefecilerin ideal devletinin yönetimi, el-Medinetü’l-fadıla, Eflatun’un devleti.”²³

O halde devlet denilen müessesenin ne olduğunu ve manasını da tarif edelim. “İçtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hâkime) muhtaçtırlar. Yoksa, düşmanlık ve zulüm insanın hayvanî olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırlar ve tecavüzlerde bulunurlar. Hükümet olmadığı takdirde onları bu tecavüzlerden kimse koruyamaz. Isırıcı ve yaralayıcı hayvanlara karşı kullandığı silah ve aletler de insanları bundan koruyamaz. Çünkü bu silahlar onların hepsinde de var. Bundan ötürü bu yasakçının insanların kendilerinden biri olması zaruridir. O yasakçı onlara galebe çalmış, iktidarı eline almış, onları kendine itaat ettirmiş olduğu için, kimse diğerlerine tecavüz edemez. **Devlet ve hükümetin manası işte budur.**”²⁴

O halde bu devlet denilen müessesenin dayandığı temelleri de izah etmek gerekir. “İbn Haldun’un güç devletinin gelişimi ve çöküşünü açıkladığı sistemli incelemesinde... devlet binası iki vazgeçilmez temel üzerinde durur. İlki, ordu olarak anlaşılan, **iktidar ve asabiye** (itici güç)’dir. İkincisi ise orduyu besleyen ve devlet başkanı için gerekli

²¹ İbn Haldun, Mukaddime, Çev: Zakir Kadirî Ugan, II, 1990, s. 107-108.

²² İbn Haldun(ZKU), Mukaddime, II, s. 109-110.

²³ Erwin I. J., Rosenthal, Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi, Çev: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 128; “İslam’da devlet nasıl bir siyaset takip eder konusuna gelince, bu noktada İbn Haldun’un şu fikirlerini dikkate almak icap eder: devletin bir siyasete göre sevk ve idare edilmesi şarttır, aksi bir durum başsızlığa ve kargaşaya yol açar, bu da insanlığın sonunu getirir. Bir devletin izleyeceği ve uygulayacağı siyaset ya devletteki ilim ve fikir adamları tarafından kanunlar halinde belirlenir. Buna akli (dünyevi, beşeri, medeni) siyaset denir. Ya da dince belirlenir. Dini siyaset yürütülürken geçici ve yalancı olan dünyevi ve maddi menfaatlere değil, uhrevi saadete ve öbür âleme öncelik ve ağırlık verilir.”, Süleyman Uludağ, İslâm Siyaset İlişkileri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 45.

²⁴ İbn Haldun(ZKU), Mukaddime, I, s. 103-104; “Ortaçağ’daki yaygın görüşleri aşan bir güç devleti teorisi ortaya attı. Devlet, yalnızca, tabii ve gerekli bir beşeri kurum olan nedensellik kanununun yönettiği bir hayat süren bağımsız bir amaç değildir; aynı zamanda tek başına insan uygarlığını mümkün kılan siyasi ve sosyal birimdir.”, Rosenthal, a.g.e., s. 123-24.

şartları yaratan **paradır**. Eğer devleti karmaşa kaplamışsa, bunun sebebi bu iki temelin sarsılmasıdır.”²⁵

Devletin dayandığı bu temeller ki, aslında Sultan I. Murad döneminin de kırılma noktasıdır. Bu noktadan hareketle evvela asabiyei izah etmeye çalışalım: “İbn Haldun, asabiyeeye dayanır, fakat onu kendi amaçları için bağımsızca kullanır. Aynı görüş infirad bi'l-mecd teriminde, “kişisel çaba ve başarıyla elde edilen üstünlüğe dayanarak tam otorite iddiasında” ifade edilir. Bu otokrasi bazen bir hanedanın kurucusu ve ilk yöneticisi, bazen ikinci, bazen de üçüncü yöneticisi tarafından meydana getirilir.”²⁶ Buradan hareketle denilebilir ki; Sultan I. Murad dönemi asabiyeinin üçüncü halkasını oluşturur.

Sultan I. Murad da bu asabiyei gayet tabii olarak kendisine bağlı kimselerle tesis eyledi. İbn Haldun, asabiyeinin amaç ve sonucunu izah ederken bunun nasıl tesis edildiğini şu şekilde formülize eder. “hükümdarlık, kahır ve şiddetle galebe çalmak ve hükümü altına almaktan ibarettir, arkasında kendisini koruyan ve kendisine yardım eden nesilden gelen akrabaları veyahut kölelik, azatlılık, anlaşma ve kademelik gibi bağlarla kendisine bağlanmış olan yardımcıları bulunan kimse, ululuk derecesine erişir ve uyruğunun kuvvet ve kudreti yeter derecede olup da kahır ve galebe yolunu bulur ise, bu fırsatı kaçırmaz, galebe çalarak idareyi eline alır. Çünkü bu nefsin arzu ve talep ettiği bir şeydir. Hükümdar bunu ancak kendisine tabiiyet ettirecek derecede kuvvet ve kudret sahibi olmakla elde edebilir. Üstün gelerek devlet kurmak **asabiyeinin amaç ve sonudur**.”²⁷

İbn Haldun'un hükümdar olabilmenin şeraiti içerisinde addettiği ‘vergiler toplayan’ şartını yine mezkûr dönem özelinde ‘pençik’ uygulaması muvacehesinde müşahhaslaştırabiliriz. Bu pençik uygulamasını İbn Haldun'un devlet binasının temelleri olarak addettiği ‘ordu’ ve ‘para’ muvacehesinde de düşünebiliriz ki, aslında bu uygulama İbn Haldun'un teorideki bu fikrinin pratikteki bir tezahürü olmak bakımından önem ihtiva eder. Çünkü bu uygulamanın yürürlüğe girmesi ile birlikte devlet sınırlarının genişlemesini mucip hem asker ihtiyacını karşılamış hem de vergi elde etmiş oluyordu. Şöyle ki “Bir gün Karaman ilinden Kara Rüstem derler bir bilgiç kişi geldi, Kazasker olan Çandarlı Halil'e geldi. Dedi ki: “Efendi! Bunca hanlık malını niçin ziyan edersiniz?”. Kadı: “O dediğin hangi maldır” diye sordu. Rüstem: “İşte bu esirler ki gaziler alırlar, Tanrı buyruğunda bunların beşte biri hanındır. Niçin almazsınız” dedi. Kazasker bunu hana arz etti. Han: “Tanrı buyruğu neyse yap” dedi. Kendi Gelibolu'da oturdu. Her esirden 25 akça aldı. Bu yeni iş iki bilgicinin tedbiridir. Biri

²⁵ Rosenthal, a.g.e., s. 117.

²⁶ Rosenthal, a.g.e., s. 130.

²⁷ İbn Haldun (ZKU), Mukaddime, I, s. 353; “Asabiye, düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve (istilalar), birlikte harekete geçmek ve diğer sosyal faaliyetlerle olur.” Görüldüğü üzere, asabiye, esas olarak, bir hareket tarzını içermektedir. Asabiye'in varlığını oluşturan temel olgu kendisini, “korunmak”, “kovmak”, “kazanmak”, “harekete geçmek”, “faaliyette bulunmak” eylem ve işlemleriyle göstermektedir. Bu bakımdan, asabiye'te kandaş toplum özelliklerinin uzantısı olan “birlik duygusu” bulunmakla beraber, bu “duygu”, soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir.” Duygu, kendisini hareket (eylem) ile yaşatmakta, hareket ile “beslenmekte” ve varlığını sürmektedir. Asabiye, davranış biçimidir. Bu davranış biçimi kolektif olmaktadır. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmaktadır, bu düşünce yine ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir. F. Rosenthal'ın asabiye'i (MR) çevirisi boyunca, “grup duygusu” (group feeling) olarak karşılanması yeterli sayılmamalıdır. Çünkü, asabiye'in içerdiği süreklilik ve değişkenliğin var olması, ancak aksiyon ile mümkün olabilmektedir. Asabiye soyut bir duygu (bir his) değildir.” Ümit Hassan, İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982., s. 198.

*Çandarlı Halil, biri Karamanlı Kara Rüstem. Gazi Evrenüz'e de ismarladılar: Akınından elde edilen esirlerin beşte birini al dediler. Beş esiri olmayanın her esirinden 25 akça al dediler. Bu tertip üzerine Evrenüz de bir kadı tayin etti. Hayli oğlanlar toplandı. Hana getirdiler. Halil dedi ki: "Bunları Türkler'e verelim. Türkçe öğrensinler. Bunları da çeri yapalım". Öyle yapıldı. Günden güne çoğaldılar. Tamam, Müslüman oluncaya kadar Türkler nice yıllar bunları hizmette kullandılar. Sonra devlet kapısına getirdiler. Ak börk giydirdiler. Adları eskiden beri çeri iken Yeniçeri koydular. Yeniçeri bunun zamanında ortaya çıktı."*²⁸ İbn Haldun'un hükümdarlığın şeraiti içerisinde zikrettiği 'delegeler gönderen' şartını mezkûr dönem özelinde müşahhaslaştıracak olursak; Oruç Beğ tarihinde Kosova Harbinin izah edildiği bölümde geçen şu kayıt ifademize delil teşkil edecek mahiyettedir. "Murad Han Gazi dahı her tarafa hükm itdüğü yirlere nameler göndürdi. Çeriler cem' itmege başladı. Anadolu, Rum-ili leşkerleri cem' idüp, Anadolu'dan on bin yaya ve Rumeli'nden on bin azab hazır idüp ve akıncılardan dahı yigirmi bin mikdarı akıncılar çıkarup elli altmış bin leşkerler cem' olup Kosova'ya varup çıkıdı. İttifaki cem'iyet Kosova'da oldu."²⁹ İbn Haldun'un sözünü ettiği, 'kendi asabiyesini başka asabiyeler üzerinde kabul ettirebilen' ifadesine delil olmak bakımından da Oruç Beğ'in bu kaydı mühimdir.

İkinci Kuruluş ya da Fetretten Umrana

Osmanlı Devleti'nin Ankara Savaşı sonrasında yaşadığı büyük yıkım şüphesiz ki Türk tarihinin mühim kırılmalarındandır. Zira Fetret Devri'nin ortaya koyduğu inkıraz

²⁸ Aşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 58; "763 yılında, Rumeli Beylerbeyi Evrenos Bey, İpsala ve Malkara'yı aldıktan sonra komşu toprakları yakıp yıktı ve çok sayıda tutsak getirdi. Veziri Azam Kara Halil Paşa bu kalabalığı görünce şu alaylı sözleri söylemekten kendini alamadı: "Geleneklerimize göre sözde bütün ganimetler Padişaha aittir, oysa ben her şeyin şahıslara gittiğini görüyorum... İstedığımız kadar esir alalım, Padişahın payına bunlardan bir tanesi bile düşmüyor. Bana kalırsa, Gelibolu boğazına girişine, beş tutsaktan birine Padişah adına el koyacak Agavat yerleştirmeli, böylece Saray ve Ordunun boylu boslu ve sağlam yapılı adam ihtiyacını karşılamış oluruz." Murad bu fikirden hoşlandı ve çok geçmeden bir ferman yayınlarak bu yöntemi yasallaştırdı. Kısa bir süre içinde bu savaş tutsaklarının sayısı arttıkça arttı. Sultan bu yeni orduyu, mucizeleri ve kehanetleriyle ünlü Hacı Bektaş'a gönderdi, ona bir sancak ve bir ad vermesini ve başarıları için Allah'a dua etmesini diledi. Şeyh savaş tutsaklarından oluşan bu orduyu karşısında görünce, içlerinden birinin başına çüppesinin yenini koydu ve şöyle dedi: "Adı Yeniçeri olsun, dinç ve başı dik olsun; zaferleri bol, kılıcı keskin, mızrakları her dem düşmanı öldürmeye hazır olsun ve nereye giderse gitsin yüzünün aklıyla dönsün." Bu yeni ordu o günden beri Yeniçeri adını almış ve kol yeni biçiminde bir başlık giye gelmiştir."; Compoféé en Anglous par une Société de Gens de Lettres, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, Çev: Şiar Yalçın, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 90; "Sevinçle dolu bu günlerde zamanın bilginlerinden şeriat bilimlerinde ve toplum konularında geniş tecrübesiyle büyük şöhret yapmış bulunan ve Karaman ülkesinden cihan padişahının otağına gelmiş olan Mevlana Kara Rüstem, gaziler arasında şeriatın öngördüğü beşte bir vergi ödemek usulünün yerine getirilmediğini görünce, Kazasker Mevlana Halil'in katına çıkarak toplanan ganimetlerden beştebir alınmasının gereğini ortaya koymuş ve "ele geçirdiğiniz ganimetin beştebiri Allah içindir" ayetini açıklamıştı. Mevlana Halil, onun iddiasının doğruluğuna imza atınca, durum hemen padişahın eşliğine bildirildi. Şeriatı gölge edinen padişahın tek yolu, kitap ve sünnet olduğundan, Kur'an-ı kerimin nassı ve salât ile selamlar, üzerine olsun keremli peygamberin sünneti gereğince hükmünü vererek toplanan ganimetlerden beştebir alınmasını kabul edip, bu işi yürütmek üzere Mevlana Rüstem görevlendirildi.", Hoca Sadeddin Efendi, Tacüt Tevarih, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, III, Ankara 1999, s. 119-120; Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2008, s. 24; Hoca Sadeddin Efendi, bu usulün bazı çevreler nezdinde yarattığı olumsuz havayı ve olumsuz havanın anlamsızlığını da şu ifadeleriyle kaydeder: "Ganimetlerin bol olduğu bu günlerde bolluk nedeniyle fiyatlar da düşük bulunuyordu. Bunun için her tutsak başına yüz yirmi beş Osmanlı akçası baha kesildi ve bunun beştebiri, yirmi beş akça hums-pençik olmak üzere kararlaştırıldı. İslâm'ın küffar üzerine olan ağır baskısı ve gazilerin ölçsüz ganimetlerle ne denli gözleri doyduğu da belli olur. Osmanlı tarihini yazmaya kalkışan bazı kafasız yerli yazarlar, beştebir alınması usulünü kötü bid'atlerden biri olarak değerlendirmişler ve Kara Rüstem böylece ilk kez zulüm yolunu açmıştır diye bildirmişlerdir. Bu suretle de ulemaya dil uzatmaya kalkışmışlardır. Din bilginlerinin temiz etkeleri ol asılları bed kişilerin diliyle kirlenmez. Üzülecek, yüz kez üzülecek taraf, Osmanlı padişahlarının şanlı gazilerini, ulu adlarını ki, bunlar İslâmiyet'in en büyük padişahlarıdır, bu makule kişilerin yazılarında anmaları ve bu bilgisizliğin boş kavramlarını züğürtlük örneği olan çirkin yazılı kalemleriyle zaman defterine yazmış olmalarıdır.", Hoca Sadeddin Efendi, a.g.e, s. 120; bu minval üzere bir değerlendirme de Gibbons'un eserinde yer alır ki, o bu duruma dair şunları derc eder: "Yeniçerilerin teşkilatına dâhil Avrupa müverrihlerinin müttefikten kabul ettikleri bu fikirden ayrılmak mecburiyeti his olunmaktadır. Bunların çok noksan itikatları bir Fransız müverrihi tarafından şu yolda icmal edilmiştir. "Bu, galipler tarafından mağluplardan alınan en korkunç bir insan eti vergisidir..." Osmanlıların asırlarca müddet Avrupalılar tarafından bir nefret mevzuu ihdas edilmelerine hak vermektedir. İlave edelim ki bu garip asker alma usulü ile birlikte Osmanlılar aynı zamanda Hıristiyanların en raculî unsurunu ortadan kaldırmak ve mağlupların eline silah vermeksizin kendi askerlerinin miktarını iki kat artırmak çaresini bulmuşlardır.", Gibbons, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, s. 99.

²⁹ Oruç Beğ, a.g.e., s. 29.



sonrasında 11 yıllık adem-î merkezî yapı bundan sonrası için devletin adeta yeniden bir yapılanma sürecine girmesini kaçınılmaz kıldı. Sadece nesep asabiyesinin varlığını devam ettirdiği bu süreçte sebep asabiyesinin yeniden teşekkülü ve tarihi bir tecrübe ile devletin bekasına dair adımlar atılması önemlidir. Asabiyenin yeniden kurulup cihan devletine giden umranın diriltilmesi dikkat çekicidir.

Fetret Devri neredeyse bir sondu. Dibe vurmuş bir devletin, başsız kalmış bir asabiyenin sancıları 11 sene hissedildi. Ancak İbn Haldun'un ortaya koyduğu teorik alt yapı ile izah edilebilecek bir sebep asabiyesinin kurulabilmesi nesep asabiyesine geri dönen sistemin çöküşünü engellemiştir. Bugün Fetret devrine dair değerlendirmelerin salt batılı tahlillerin çözümlenmeye yetmemesi, konuya doğunun anlayış ve gelenekleri açısından bakmanın gereğini aşikâr kılar. Zira bu arka plandan yoksun durumda 11 yıllık Fetret devrinin gözden kaçan filler, yüzükteki zehir ve kardeş katli ile izahı maalesef ki kaçınılmaz olmaktadır.

Osmanlı kuruluşuna dair tartışmaların ana unsuru önce yönetenin kisvesi akabinde de yönetilenin kimliği üzerinedir. Ortaya konan nazariyelerin Osmanlı idaresinin kimlik ve birlik unsurunu tahlile dönük yanları çoğu zaman müşterek bir mecrada buluşamadı. Bahsi geçen tartışmaların merkezinde daima Osmanlı hanedanlığı ve kutsiyeti yattı.

Kuruluşundan itibaren nesep asabiyesinin her daim korunduğu Osmanlı Devleti'nde I. Bayezid dönemine dek hanedan ile ona destek veren diğer aileler arasındaki bağ korundu. Bu hem asabiyenin korunması ve güçlenmesini sağladı hem de devletin ilk evresi olan kuruluş ve yükselişe katkı sağladı. Ancak I. Bayezid devrinden itibaren asabiyenin ana kaynağı olan Âl-i Osman ile diğer aileler arasındaki bağların kopmaya başladığı görüldü. Emecen'e göre bu Fatih devrinde zirveye ulaşacak olan hanedanın kendini soyutlaması çabasının ilk evresi idi³⁰. Devşirme sisteminin Fatih devri itibariyle devletin en mühim dayanağı olması ve özellikle bürokraside ve orduda artık yerel ile araya konan mesafe bunun en net göstergesidir.

Bahsi geçen soyutlanmanın devletin kudrete geçişinde oluşturacağı ilk tehdit kendini Fetret devrinde gösterdi. Bu dönemde patlak veren Şeyh Bedreddin hareketinin kısa sürede gelişmesi ve onun kendini müritleri vasıtası ile hanedanın yeni sahibi ilan etmesinin altında yatan gaye de aslen budur.

Çelebi Mehmed (1413-1421) Fetret Devri sonrası Osmanlı tahtına oturduğunda elinde I. Murad devri şartlarına dönmüş bir devlet vardı. Devletin yeni bir asabiye ile yeniden onarılması gerekiyordu. Bu noktada yukarıda bahsedildiği üzere “*Yurtta onun kuvvetinden üstün diğer bir kuvvet bulunmaz. Hükümdarlığın manası işte budur. Sınırları koruma, vergiler toplama ve delegeler gönderme gibi devletlere mahsus olan görevleri yapabilecek asabiyeti, yani kendisine arka olan kuvvet ve kudreti olmayan kimse tam manasıyla hükümdar değildir*” yaklaşımı dâhilinde tam bir hükümdara dönmenin hareketlerine girişilmesi gerekiyordu. Bu bakımdan Çelebi Mehmed, Osmanlı Devleti'ni bir idare altında toplamağa muvaffak olduğu zaman bu devlet çoğu

³⁰ Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, İstanbul, 2001, s. 65.

Anadolu'da olmak üzere Ankara muharebesinden sonra epey toprak kaybına uğramıştı. Rumeli'de de bir kısım arazi Bizans'a terk edilmişti. Candaroğulları, Saruhan Aydın, Menteşe, Hamideli, Germiyan ve Karamanlı toprakları eski sahiplerine geri verilmişti.³¹ Asabiye sarsılmış; Osmanlılar kuvvetinin üstünde kuvvetler bulunan bir hale dönmüştü. Beylikler yeniden canlanmış ve neseb asabiyesi ortamına geri dönmüştü. Bu bakımdan Çelebi Mehmed içeride ve dışarıda asabiyesini yeniden kurmak durumunda idi. Devleti İstanbul'u fethedecek sürece yeniden sokacak olan da işte bu toparlanma ile başlayan yeni süreç olacaktı.

Çelebi Mehmed, İbn Haldun'un bahsettiği diplomatik tanınma ve diplomasi kullanma prensibini devleti yeniden tamir ve tadil ederken kullanmıştır. İç asabiyeyi yeniden güçlendirme ve asabiyesini çevreye kabul ettirme zaruretinde olan padişah dışarıda barışçı bir politika ile stratejisini uygulamıştır. Bu yolla dâhili ve harici sınırların korunmasına dair İbn Haldun prensibi de gerçekleştirilmiş oluyordu. O, içeride güç kullanımı dışarı da ise diplomasi ile dengeyi kurarak devleti yeniden inşa etmiştir. Bunun yanında Çelebi Mehmed'in 1419'da Eflak'taki iç çekişmeler nedeniyle çıktığı bir seferde Eflak prensi Mircea aman dilemiş ve üç yıllık vergisini verdiği gibi oğlunu da rehin olarak göndermiştir.³² *"I. Mehmed saltanatı boyunca en temel mesele Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlar'da hâkim bir güç olarak yeniden ortaya çıkması idi. Osmanlılar bu süreçte her iki bölgede de en büyük askeri güç olmaya devam edip bölgedeki hanedanlar üzerinde meşruiyet kaynağı olan emperyal geleneği tesis edebildi. Bunlar kadar önemli bir husus da Osmanlı askeri grupları sipahiler, yay, müsellemler, kapıkulları ve köylülerin kendi statülerinin ve toprak hukukunun, meşruiyet ve kabulünün Osmanlı merkezi hükümetinin varlığına ve işlerliğine dayalı olduğunu bilmeleriydi. Osmanlı tahrir ve tımar sistemi bu dönemde geliştirilmiş ve yaygın olarak kullanılmıştır."*³³ İşte bütün bu gelişmeleri sağlayan mekanizma ve meşruiyeti sağlayan süreç İbn Haldun'un ortaya koyduğu devlet sisteminin ve devlet olma şartlarının Çelebi Mehmed tarafından doğru olarak uygulanması ve işletilmesi sayesinde. O emperyal geleneğin ne olduğunu anlamak İbn Haldun'u anlamakla mümkündür. İnalçık'ın da tespit ettiği üzere merkezi devlet mekanizması korunarak, topraklar tımar usulüyle Osmanlı'da kendini ortaya koyan sistemin gelişmesi ile kullanılmaya devam edilmiş, devlet sarsılan asabiyesini tekrar çevreye kabul ettirmiş, elçiler ve diplomasi bunun önemli bir ayağını oluşturmuş bu sayede sınırlar korunarak ekonomik hâkimiyetin devamı da sağlanmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nin yaşadığı fetret erken bir çöküşe dönüşmeden Fatih devrinde zirvesine ulaşacak olan umman kurulmaya devam edilebilmiştir.

Çelebi Mehmed'in Fetret Devri'nde sarsılan asabiyeyi yeniden sağlaması ve dahi güçlendirmesi ile birlikte bazılarına göre ikinci kuruluş evresi ilkinin nazaran daha hızlı ve sert bir şekilde sağlandı. Bundan sonra II. Murad ile gelişen süreç, asabiyenin kuruluş sonrasında değişen/dönüşen sürecini ortaya koydu. Nâima bu durumu İbn Haldun zaviyesinden değerlendirirken *her tavrın iktizası geçmiş bir tavra muhaliftir ve her tavrın kendisine mahsus*

³¹ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara, 1988, s. 347.

³² İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Mehmed I, İA, MEB, VII,., İstanbul, 1988, s. 501.*

³³ Halil İnalçık, "Mehmed I", *DİA*, XXVIII, , Ankara, 2003, s. 393.



*bir fitratı mevcuttur. İlk tavırda devletin teşekkülüne, Devletin kuruluşuna; ikincide ise devlet sahibinin mutlakiyetine, infiradına şahit oluruz*³⁴ der ki bu durum Çelebi Mehmed ile yeniden teşekkül eden yapının II. Murad ile birlikte mutlakiyete dönüşümünü ortaya koyar. Dolayısı ile kuruluşun bu son kısmını bu minval üzerine değerlendirmek bu yeni modellemenin evrelerinin daha iyi görülmesi için faydalı olacaktır.

Çelebi Mehmed'in ölümü öncesinde bazılarının göre onun evlatlarını korumak için aldığı önlemler kurduğu asabiye zayıflatma tehdidi haline geldi. Planına göre Murad Edirne'de tahta çıkacak, Anadolu'da Mustafa hüküm sürecek, Yusuf ve Mahmud da Bizans'a rehin verilecekti. Bunun karşılığında Bizans da Çelebi Mehmed'in kardeşi Mustafa'yı serbest bırakmayacaktı³⁵. Padişah bir taraftan sağladığı birliği muhafaza edip tehdit gördüğü kardeşini kontrol altına aldırma hamlesi yaparken diğer taraftan da gelecekte oğlu için ciddi bir sıkıntıyı da hazırladı. Zira İmparatorun Padişahın iki oğlunu yanına alma teklifi Osmanlı tarafından reddedilince elindeki Mustafa kozunu oynamış ve Limni'den aldırıldığı Mustafa'yı Gelibolu'na çıkarmış ve II. Murad'ın gönderdiği kuvvetleri de bertaraf ettirerek onu 1421 Ekim'inde Edirne hükümdar ilan ettirmiştir. Mustafa Çelebi'nin en önemli kuvveti kendine biat eden akıncı beyleri ve Rumeli'deki fatihan oğulları olmuştur³⁶. Bu noktada asabiye'nin iki farklı fail tarafından sağlanmaya çalışıldığı hem Mustafa'nın hem de Murad'ın İbn Haldun'a göre hükümdarlığın nişanesi olan *kölelik, azatlılık, anlaşma ve kademelik gibi bağlarla kendisine bağlanmış olan yardımcılarını bulunan kimse, ululuk derecesine erişir ve uyuğunun kuvvet ve kudreti yeter derecede olup da kahır ve galebe yolunu bulur ise, bu fırsatı kaçırmaz, galebe çalarak idareyi eline alır*³⁷ düşüncesini ifa etme çabasına girmişlerdir.

II. Murad kuruluşun bu son aşamasında gerçekleştirdiği hamleler ile sadece asabiye'nin sağlanması manasında değil aynı zamanda sağlanan asabiye ile birlikte birinci tavrın sonuna gelindiğini de ortaya koyuyordu. Zira yukarıda ifade edilenlere ek olarak bu aşamada gelişmeler peşi sıra sürdü. Sırp despotu ile bir anlaşma yapılırken onun vasıtasıyla Alman İmparator'u ile de bir mütareke yapıldı. Bu arada imparatorun yanında bulunan Sigismund da padişaha hediyeler gönderdi (1424).

İbn Haldun yeni bir hanedanlığın ortaya çıkış şekillerini anlatırken komşu milletlere karşı girişilen hareketlerin şevket ve asabiye'ye büyük katkı yaptığını ifade eder. Bilhassa dinî temelli bir davetle desteklenen bu hareketlerin yeni hanedanlıkların inşasının önemli bir şekli olduğunu anlatırken bir noktada kuruluşu dair mühim bir sorunun da cevabını verir: Osmanlı neden Balkanlarda kuruldu?

Asabiye'nin sağlanması aslında istikrarın sağlanması manasına geliyordu. Dolayısıyla asabiye çabası bu açıdan bakıldığında devletin, kuruluşu tamamlayacak süreçte istikrarına kavuşması da demektir. II. Murad devrinin en mühim hadiselerinden Selanik'in alınmasının da bu noktadan anlaşılması yanlış olmayacaktır. Daha evvel I. Murad zamanında muhasara edilen ancak alınamayan, Yıldırım Bayezid zamanında

³⁴ Zekli Arslantürk, "Naima'da Büyük Adam Sosyolojisi", *Sosyoloji Konferansları*, Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'e Armağan, Sayı:18, İstanbul 1980, s. 115.

³⁵ Halil İnalcık, Murad II, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, s. 165.

³⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, s. 379

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Ter. Süleyman Uludağ), I, İstanbul, 2004., s. 353

zapt edilen ama Ankara savaşı sonunda Emir Süleyman tarafından Bizans'a terk edilen şehir II. Murad tarafından da muhasara edilmişse de sonunda Venediklilere bırakılmıştı (1423). Normal şartlarda böyle bir durum kabul edilir olmamasına rağmen bu sırada daha mühim işlerle uğraşılması –ki asabiye'nin birçok noktası olduğunu düşünmek gerekir- konuyu bir süreliğine geride bıraktı. Yine de bahsedilen sürecin kendini tamamlaması adına şehrin fethinin gecikmemesi gerekiyordu.

Sultan Murad 1426 yılında Midilli, Sakız, Rodos ile eski anlaşmalarını yenilerken Venedik'le anlaşmasını yenilemedi. 1430 yılında Selanik üzerine bir sefer düzenlendi ve Venediklilerin buraya yardım götürmesine fırsat verilmeden 2 Mart 1430'da Selanik Osmanlı hakimiyetine geçti. Buralara Vardar Yenicesi'nden Türk aileler getirilerek iskan edildi. Selanik'in zaptının hemen akabinde 1431'de Yanya üzerine yürüdü ve buranın halkı şehri Karaca Paşa'ya teslim ettiler (9 Ekim 1431).

İbn Haldun'a göre; şayet bir kabilenin içinde çeşitli aileler ve birçok asabiyetler var ise bunlar içinde öbürlerinin tümünden daha kuvvetli olan bir asabiyetin var olması da zaruridir. En kuvvetli olan asabiyet diğerlerine galip gelir, onları kendine tabi kılar böylece asabiyetlerin hepsi bu asabiyetin içinde kaynaşır, tek ve büyük bir asabiyet gibi bir hale gelir. Aksi halde ihtilafa ve çekişmelere yol açan ayrılık baş gösterir³⁸. Bu noktada kendi asabiyesini en güçlü asabiye kabul eden ve bunu sağlamak için mücadele yürüten II. Murad Balkan hakimiyetinde önemli bir engel olarak gördüğü Macarların Sırp ve Eflak hükümdarları üzerindeki etkisini görmüş ve ardarda giriştiği iki seferle her iki devletin Macarlarla bağına büyük ölçüde koparmıştır (1433-1435).

Osmanlı Devlet sistemi, tımar ve istimalet gibi kurumlarla intisaba dair düzenlemeleri sağlarken bunun insan unsuru devşirme ve Enderun kurumlarıyla gerçekleşiyordu. Varvarî Ali Paşa gibi pek çok örnek bu yolla bir cihan devletinin kadrolarında İslam medeniyetinin Osmanlı umranı içinde Türkçe yaşayan bir unsur olarak yer aldılar. İstimalet geleneği İslam medeniyetindeki müellefe-i kulûb töresinin Osmanlı umranındaki tezahürü olacaktır. Arşiv belgeleri ile ortaya konulan bu gerçek, Osmanlı intisabının havasdan avama kadar nasıl teşmil edildiğini gösterir. Enderun Kurumu Osmanlı Devlet umranının oluşum aşamalarında ortaya çıkan bir yapıdır. I. Murat ile başlayan istihale sürecinde şekillenen devlet yapısı II. Murat devrinde bu gibi kurumları teşekkül ettirerek kendisini Fatih dönemine aktarmıştır. Fatih İstanbul'u fethettiğinde ve sonrası Balkanlar fetihlerinde artık müesseseleri ile intisaba uygun bir zihniyet ve yapıya kavuşmuş bir devletin başındaydı. Bosna gibi ülkeler fethedildiğinde kan asabiyesine bağlı bir zihinle devlet orada sistem kurmaya çalışsa muhakkak daha büyük bir direniş ve kısa süreli bir hâkimiyet söz konusu olabilirdi. Tımar ve istimalet ile şekillenen yapı devşirme ve Enderun kurumları ile kadrolarını teşkil etti. Osmanlı asabiyesi bu yolla gerçekleşerek Osmanlı umranı kuruldu. Asabiye teorisi bağlamında İbn Halduncu yaklaşımlar ile olaylar anlaşılmalı çalışılırsa pek çok mesele vuzuh kazanacak ve arşiv belgelerindeki pek çok husus daha anlamlı bir yere oturabilecektir.

³⁸ İbn Haldun (SU), *Mukaddime*, I, s. 350



Bazı hallerde asabiyet ortadan kalkmış olduğu için, ruhlarda onun işgal ettiği mevki ihtişam ve tantana tutmuş olabilir. Asabiyetin zaafa uğraması haliyle birlikte söz konusu ihtişam ve tantana da izale edilince, tebaa hanedanlığına kafa tutmak cesaretini kendinde bulur. Çünkü ihtişam ve debdebe vehmi de artık ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı hakimiyeti son bulana kadar hanedanlık, mümkün olduğu ölçüde bahis konusu ihtişamı ve tantanayı (şekle dayanan ve göz kamaştıran suni azameti) kendine bir zırh olarak kullanır³⁹. Bu durumun bir göstergesi olarak II. Murad gibi tecrübeli bir hükümdarın tahttan çekilmesi ve yerine daha 13 yaşında olan oğlunu bırakması sınırların dahilinde ciddi bir etki yaratmakla birlikte hariçte bulunan Osmanlı düşmanlarının da iştahını kabarttı ve neticede Papa kendi yaptığı barış anlaşmasını yok sayarak Osmanlı Devleti ile savaşma kararı aldı. Bu manada daha öncekiyle kıyaslandığında Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu durum göz önüne alınınca çok daha mühim bir Haçlı Birliği kuruldu. Buna göre; Macar, Bohemya, Eflak, Hırvat, Polonya ve Almanlara tabi milletler ile Haçlılara gizliden deniz gücü takviyesi yapacak olan Venedikliler bu birliğin içinde yer aldılar. Bu arada her fırsatta müttefiki olan Türkleri arkadan vurmaya adet edinen Bizans tarafı da Papa'ya haber göndererek seferin bir an önce gerçekleştirilmesi konusunda Haçlıları kışkırtmaya çalışıyordu. Haçlı birlikleri uygun bir zaman kolladıktan sonra Orsova'dan Tuna'yı geçerek Vidin, Niğbolu ve Şumnu yolunu izleyip Varna önlerine geldiler.

Haçlıların bu tehlikeli ilerleyişi üzerine veziriazam Çandarlı Halil Paşa durumu Sultan Murad'a haber etti. Bu sırada hükümdar sıfatı ile devletin başına bulunan II. Mehmed de babasını ordusunun başına geçmesi için çağırarak konusunda ikna edildi.

II. Murad'ın tahta geçmesini müteakip olarak gerçekleştirdiği en önemli icraatlardan biri Mora'nın fethi oldu. Zira Varna Savaşı öncesinde Osmanlıların içinde bulunduğu durumdan pay çıkaran Mora despotu Konstantin buraları tekrardan eline geçirmişti. Varna zaferinden sonra II. Murad bölgenin tekrardan Osmanlı tarafına terk edilmesi konusundaki isteğine cevap gelmeyince bir sefer yapmak kaçınılmaz oldu. Nihayetinde Aralık 1446'da Mora tekrardan zapt edildi.

Bu sırada Rumeli'de Osmanlı Devleti'nin uğraşması gereken mühim bir mesele daha ortaya çıktı. 1371'de Çernomen Savaşı ile bir kısmı elde edilen Arnavutluk'ta; 1432 yılında bir Arnavut beyinin isyan çıkararak Türk kuvvetlerini yenmesi üzerine gönderilen iki ordu da yenilince üçüncü bir sefer tertip edildi ve nihayetinde 1438'den 1443'e kadar sürecek olan bir sükunet sağlandı. Bu mücadele sırasında Osmanlı hâkimiyetini sağlayan Jan Kastriyota oğullarını Osmanlı sarayına rehin olarak gönderdi. Oğullarından en küçüğü olan Jorj Müslüman adı ile İskender Osmanlı sarayında yetişerek sancak beyliğine yükseldi. Ancak babasının 1443 yılında ölmesi üzerine ülkesi tamamı ile Osmanlı tabiiyetine geçti. Memleketine tekrar sahip olmak isteyen İskender Bey bir fırsat bekledi ve bu fırsatı da Hünyadi Yanoş ile Osmanlılar arasında gerçekleşen Morava Savaşı'nda buldu. Bir vesile ile savaş sırasında orduyu terk eden İskender sahte bir ferman ile Kroya Sancağı'na girerek buradaki muhafızları

³⁹ İbn Haldun (SU), *Mukaddime*, I, s. 558.

katletti ve mücadelesine başladı. 1447 yılında buranın fethi için kaleyi muhasara eden II. Murad surlara ciddi zarar vermişse de bu sırada bir Haçlı ordusunun Tuna'yı geçtiği haberini alması üzerine Kroya'nın fethini erteleyerek geri döndü.

Sultan Murad İskender Bey'in isyanını bastırmak için Kroya'nın zaptı ile meşgul iken Hünyadi Yanoş'un Macar, Eflak, Polonya, Erdel ve Almanlardan teşkil ettiği bir ordu ile Tuna'yı geçtiğini haber aldı. Bunun üzerine muhasarayı kaldırıp Sofya'ya gelerek burada karargah kurdu. Hünyadi Yanoş'un yaklaşık doksan bin kişilik bir ordu ile Kosova'ya geldiğini duyan II. Murad da 1448 Ekimi'nde Kosova'ya ulaştı. Savaş üç gün sürdü ve Osmanlı ordusunun kesin galibiyeti ile son buldu. Bu savaş sonunda artık Balkanlardaki Osmanlı hâkimiyeti tamamıyla kabul edildi.

II. Kosova Savaşı'ndan sonra Balkanlardaki Osmanlı hakimiyeti iyice perçinlendi ve özellikle Türkleri Balkanlardan atma fikrini uzun bir süredir taşıyan Balkan devletleri artık ümitlerini iyice yitirdiler. Zira bu büyük başarı asabiye'nin güçlenmesini sağladı. Batı'nın Osmanlı karşısındaki ümitsizliğinin de temelinde belki de bu vardı. Dolayısıyla II. Murad 1451'de vefat ettiğinde oğlu II. Mehmed'e kuruluş evresi tamamlanmış, asabiyesi büyük ölçüde sağlanmış bir devlet bıraktı.

Kaynaklar

Arslan, Ahmet, İbn-i Haldun, İstanbul, 1997.

Arslantürk, Zeki, "Naima'da Büyük Adam Sosyolojisi, Sosyoloji Konferansları", Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'e Armağan, Sayı:18, İstanbul 1980, ss. 115-125.

Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşıkî, Tevarih-i Al-i Osman, (Düz. Çiftçioğlu N. Atsız), Osmanlı Tarihleri, I, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947.

Aşıkpaşaoğlu Tarihi, (Haz. A. Nihal Atsız), Ankara, 1985.

Compoféé en Anglous par une Société de Gens de Lettres, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev: Şiar Yalçın, *Sarmal Yayınevi*, İstanbul, 1999.

Çetin, Altan, Haldunnâme, İbn Haldun'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek, Lotus Yay., Ankara, 2012.

Emecen, Feridun, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, İstanbul, 2001, ss. 63-76.

Gibbons, Herbert A., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Haz. Mustafa Everdi, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1998.

Giese, Friedrich, "*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi*", çev. Zehra A. Yılmaz, Ed. O. Özel, M. Öz, Söğütten İstanbul'a, Ankara 2000, ss. 149-175.

Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982.

Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, III, Ankara 1999.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadirî Ugan, I, 1989.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Zakir Kadirî Ugan, II, 1990.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (Ter. Süleyman Uludağ), I, İstanbul, 2004.

İnalçık, Halil, "Mehmed I", *DİA*, XXVIII, , Ankara, 2003, ss.395-407.

İnalçık, Halil, "Murad II", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, ss. 164-172.



- İnalcık, Halil, "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Beg", *Bellekten*, CLXXI, No. 261, Ankara 2008, ss. 479-537.
- Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Yay. Haz. O. F. Köprülü, Ankara 2003.
- Meriç, Cemil, *Sosyoloji Ders Notları ve Konferanslar*, İstanbul, 1995.
- Ortaylı, İlber, *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Cedid Yay., Ankara, 2009.
- Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz. Necdet Öztürk, *Çamlıca Basım Yayın*, İstanbul, 2008
- Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 2010.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Mehmed I, *İA*, MEB, VII.,, İstanbul, 1988, ss. 496-506.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara, 1988.

“Sufi Fakih” ve” Muhakkik Alim” Olan Şeyh Bedreddin Niçin Bir Direniş Simgesi Olarak Anılmaktadır?

Mevlüt Uyanık

Prof.Dr. Hitit Üniversitesi

“Zekiye ahmaktan ayıran özellik,
özgün düşünce üretebilme yeteneğidir.”*

Özet

Osmanlı düşünce tarihinin en tartışmaları simalarından birisi de Şeyh Bedreddin'dir. İlimi kişiliğinin, sufi kişiliğinin yanı sıra fetret döneminde politik alanda ortaya koyduğu eylemlerinden dolayı son derece zıt değerlendirmelerde bulunan bir alimi, karşıt fikir ve olumsuz muhalefet bağlamında incelenecektir. Önce ıslahat, tecdid, teceddüd ve ilhad kavramlarının analizi yapıp, sonra Bedreddin'in özellikle mukayeseli hukuk alanında ortaya koyduğu eserler dikkate alındığında teorik ile pratik uygulamalar arasındaki uyumsuzluk sonucunda direniş simgesi olarak sunulmasının tutarlılığı analiz edilecektir. Bu bağlamda muhalefet anlayışları incelenecek, Bedreddin'in olumsuz muhalefet ve/ya ilhad hareketi bağlamında değerlendirilme ihtimali incelenecektir. Osmanlı tarihinin en kritik anlarından biri olan fetret dönemi olayları Bedreddin merkezli fikirler bağlamında tahliliyle günümüz sosyo-politik alana olası etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Terimler: Osmanlı, ıslahat, Tecdid, İlhad, Muhalefet

Giriş

H. Adem'den H. Muhammed'e kadar bütün peygamberler aracılığıyla ahlaki kriz zamanlarında hep aynı ilkelerin, farklı kişiler kanalıyla farklı zaman ve mekanlardaki insanlara hidayet rehberi olarak indirildiği bir gerçektir. İlahi vahiylerin sonucusu olan ve kıyamete kadar baki kalacak olan İslamiyet, bu bağlamda, "İlahi Risaletlerin Birliği"ni vurgulamaktadır.¹ Bu husus, yani İslamiyet'in son "Din" olması, kıyamete kadar özede Müslümanların genelde bütün insanlığın potansiyel sorunlarına çözümler üretebilecek güçte olmasını gerektirmektedir. İslam dininin temel ilkeler çerçevesinde, farklı zaman ve mekanlarda farklı yorum özelliklerini bünyesinde taşıması ve bu farklılıkları "*rahmet*" olarak değerlendirip,² evrensellik iddiasının temeli olarak meşru görmesi, dünya ve

* Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Mahmud b. İsrail b. Abdulaziz) Letaifu'l-İşarat Şerhi (et-Teshil Şerhu Letaifu'l-İşarat adlı esere yazdığı mukaddime, H. Yunus Apaydın editörlüğünde bir grup akademisyen tarafından çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı, Ankara. 2012. Makalenin başlığı için bkz. Apaydın, Sunuş, s. 17

¹ Mevlüt Uyanık, İslam İnanç İlkeleri, Ankara. 1997, s. 9-10; 98-103;122-130

² İslam Kültürünün teşekkülünde oldukça önemli bir konuma sahip olan *ihtilafu ümmeti rahmetun* ilkesi/sözünün *sahih hadis* olduğuna dair tartışmalar vardır. el-Acluni, bu konudaki rivayetler hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. İbn Abbas'tan *munkatı' sened ile zikredildiği, diğer rivayetlerde, zayıf, merfu olduğunu, kendilerine kadar gelmeyen hadis hafızlarının kitaplarında bulunmuş olabileceğinin rivayet edildiğini, ama birçok alimimizin eserlerinde bu sözden bahsettiğini belirtmektedir.* Aliyyul-Kari, *Subki'nin rivayetini vererek, "sahih zayıf ve mevzu bir senedine rastlamadık", demektedir.* Fakat, Kitabullah'tan bir şey bulunduğu zaman onunla amel etmek, onu terk etme hususunda bir özrün bulunmaması, Kur'an'da bulunmayan meseleler için Sünnet'e bakılması açısından konuyla ilgili diğer hadislerin anlamıyla uyumu önemlidir. Bazı rivayetlerde, *ihtilafi ashabi rahmetun li'l-ümmeti, ihtilafi ashabi rahmetun li ibadillah* diye de geçmektedir. Eğer ruhsat bulunmasaydı, ashab ihtilaf etmezdi. İlim ehli ihtilaf etmişlerdir, bunu helal, şunu haram demişlerdir, bundan ayıp ve günah olacak bir husus yoktur, denilmektedir. Dinde ihtilaf meselesini üç noktada inceleyebiliriz. 1) Allah'ın varlığını, birliğini ispat etmek, Allah'ın varlığı ve birliğini inkar küfürdür. 2) Sıfatları, meşiyetini ispat; bunu inkar, bidattir. 3) Furu konularda ihtilaf, bu rahmettir. İmam Nevevi'den rivayet edilen ihtilafa rahmet değil; azab vardır sözünü de zikreden el-Acluni, bununu cahillikten ya da bilinerek bilmemezlikten geldiğini belirterek (40. Müminun. 61) ayetten delil getirir. *min rahmetin ceala lekumu'l-Jeyle liteskinuu fihi ve'n-nehara mubsıra*, Allah'ın geceyi dinlenmek için bir rahmet kılması, gündüzün azab kılınmasını gerektirmemektedir. Tersine gündüzü, işlerimizi yerine getirmek için aydınlık ve rahmet kılmaktadır. Ayrıca Harun Reşid ile Malik b. Enes arasındaki diyalog da konumuz açısından mühimdir. Halife, imamdan kitaplarını toparlayıp yazdırarak ümmete dağıtmayı teklif ettiğinde şu cevabı alır: Ulemanın ihtilafı Allah'ın bu ümmete bir



ahiret saadetini birarada sağlamayı hedefleyen bir din için oldukça önemli bir husustur.³

“İhtilafu ümmeti rahmetun” hadisi/sözündeki *ihtilaf*, gerçek ve doğru olan işleri açıklamak için araştırma ilmi tartışmalar (münazara) yapmak anlamındadır. Zira her araştırmanın doğruluğu ve tutarlılığı, ihtilaf; yani fikri farklılıklar ortaya koymak ve bunları tartışmak ile ortaya konulur. Herhangi bir görüş ve iyi bir şekilde takip edildiği düşünülen yol, ciddi ve dikkatli bir araştırma ve tartışmadan geçmezse; yani ilgili olduğu hususta iyi ve kötü yönleri üzerine muhtelif görüşler ortaya konulduktan sonra doğruya en yakın olan bakış açısı kabul edilmezse, çoğunlukla yanlış olan sonuçlar çıkar. Çünkü “ve fevka külli zi ilmin alim” şeklindeki ayet⁴ gereğince, her bilenin üzerinde başka bir bilici daha bulunur ki, öncesinin ilmi, onun ilmini kapsayamaz.⁵

Hz. Peygamber’in “Allah her yüz senenin başında bu ümmete dinini yenileyecek adam(lar) gönderecektir.”⁶ Şeklindeki hadis-i şerif-i tarihin belirli bir zamanında belirli bir mekânında belirli bir toplum odak alınarak gönderilen risaleti kıyamete kadar yeniden okuma ve uygulama yani “tecdid” faaliyetlerinin önemi gösterir. Bu nedenle, İslam düşünce tarihinde, mevcut uygulamaların ilahi vahyin temel ilkelerine ters düştüğünü belirten âlimlerimizin çalışmalarını en genel ifadeyle “İslahat” terimi ile karşılıyoruz. İngilizce karşılığı olan “Reform” kelimesi bir takım eleştirilere uğrar; yenilenme ve tecdid, yani ictihad için gerekli olan “din”in temel prensiplerinde yapılması gereken değişiklik yapılacağı varsayılmaktadır. Bu terimi kullananların Türkiye’de “dinde reform” tabirini kullananların dini değerlerle alakası pek olmayan kişiler olunca, “reform” kelimesi tepkiyle karşılanmaktadır. Bu nedenle biz kendi düşünce evrenimizin terimi olan “İslahat”ı kullanmayı tercih ediyoruz.⁷

Toplumda emniyet ve güvenin teminatı olan bu alternatif çalışmaların sürekli ve tutarlı bir şekilde yapılması ve uygulayıcılara arz edilmesi oldukça önemlidir. Zira bu çalışmalar, toplumun emniyet supoblarıdır. Bu nedenle “İslahat” çalışmalarının zorla bastırılmaya çalışılması, toplumsal karışıklıkları ve illegaliteyi beraberinde getirmiştir. Oysa, “Din”in temel ilkelerini içinde bulunan dönemin insanlarına hurafelerden

rahmetidir, Onlardan her biri doğru bulduğuna uyar, her biri hidayet üzeredir. (İsmail b.Muhammed el- Acluni, *Keşfu'l-Hafa ve Müzilu'l-İlbas Amma İstehera mine'l-Ehadisi ala'l-Elsineti'-Nefs*, Darul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, ss. 64-66) el-Elbani, bu sözün hadis olarak aslı olmadığını belirterek, Subki'nin rivayetini vermektedir. İbn Hazm'dan hareketle bu anlayışın gereği olarak asıl olanın yani ittifakın azab haline dönüştüğünü vurgulamaktadır. (Bkz Muhammed b. Nasuriddin el-Elbani, *Silsiletu'l-Ehadisi'l-Daifeti'l-Mevduati Eseruha es-Sey'i fi'l-Ümme*, el-Mektebetu'l-İslami, 1985, c. 1, s. 78) İttifakın azab olacağı hususunda zikredilmesi gereken bir tarihsel hadise daha var. Mutezili alim, el-Allaf'a *fikir beraberliği mi; yoksa fikir ayrılığını hayırlıdır?* diye sorulunca, “ittifak hayırlıdır” diye cevap vermiştir. Buna karşılık, Peygamberimiz zamanındaki ittifaka aykırı düşen olaylar örnek olarak gösterilince el-Allaf, susar ve cevap vermez. Ignaz Goldziher *Zahiriler*, çev.Cihad Tunç, Ankara.1982, A.Ü.İ.F, s.85. Bu sözle ilgili olarak ayrıca bkz. Gazali, *Ihyau Ulumi'd-Din*. çev. A. Serdaroğlu, Bedir yy. İstanubl.1989, c.1, s. 73, Yunus Macit, Nihat Dalgın, *Kültürümüzü Şekillendiren Hadisler*, Metin-Kaynak ve Sihhat Dereceleri, Samsun.1982,s.159., bkz. “Osmanlı Düşünce Tarihinde Karşıt Fikir Kavramı-Şeyh Bedreddin Örneği-” *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan.1996, sayı.39, ss. 58-68

³ Uyanık, Mevlüt, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu; Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu, edit. M.Uyanık, Fecr yay. 2. Baskı. Ankara.2011, s. 133-180

⁴ Kur'an-ı Kerim, 12/Yusuf/76: Biz dilediğimiz kimseyi (bilgice) yüksek düzeylere çıkarırız, fakat her bilgi sahibinin üstünde her şeyi bilen (Allah) vardır.

⁵ Ziya Paşa, *İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir, İhtilafu Ümmeti Rahmetin* (Osmanlı Türkçesinden sadeleştirme ve takdim UYANIK, Mevlüt, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti, ed. B. Berat Özipek, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara.2003. s. 99-106

⁶ Sünen-i Ebu Davud, *Kibâbu'l-Melahim*, I. hadis; Ayrıca bu hadisin mevzu olabileceği konusunda sunulmuş tebliğ; Mustafa Ertürk, *Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme: İslam, Gelenek ve Yenileşme*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İst., 1996; Yine bu hadis hakkında bir inceleme bkz.; Ella Landeu - Tasseran, *Periyodik Reform: Müceddid Hadis-i Hakkında Bir İnceleme*, İslami Araştırmalar Dergisi, çev.; İsmail Hakkı Ünal, c., VI, S., 4.

⁷ Bkz. Erol Güngör, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., 10. bsk., İst., 1996, s. 8.

arındırarak sunma ve doğru "gibi" gösterilen yanlış uygulamalara yönelik yapılan özeleştirici niteliğinde çalışmalar dikkate alındığı takdirde, toplum birimlerindeki huzursuzluklar giderilebilir. Fikri-fıkhi farklılıkların, ihtilafların rahmet olması bu noktada çok önemli bir işlev görmektedir.

Kavramsal Temellendirme

İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış hareketlerin çoğunluğu teori-pratik ilişkisini tutarlı olarak kurgulayıp, uygulamaya geçirdiği zaman işlevsel olmuş, iz bırakabilmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, fikirlerle hadiselerin irtibatını kurdukları sürece başarılı olabilmişlerdir; bu nedenle, ister dönemindeki status qou'nun uygulamalarının yanlışlığını olumlu bir muhalefet türüyle göstermiş olsun, isterse isyan ve ilhada yönelik salt eylem hareketi olsun, teorisi, fikri kurgulaması olmayan bir oluşumun yüzyıllar sonra araştırmalara konu olabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tarihin herhangi bir diliminde, herhangi bir mekanında ortaya çıkmış olan bir oluşumun sonucu ne olursa olsun, onu ortaya çıkaran dinamikler, aksiyomları, o dönemin ve içinde yaşadıkları siyasi-dini-ictimai sistemin ürünüdürler. Ulaşılan sonuçların çok farklı olması, genel kabul görmemesi, o oluşumu sistem dışı olarak nitelendirmeye gitmez. İşte bu nedenden dolayı, düşünce tarihimiz içinde mevcut olan bütün fikri-siyasi-ictimai oluşumları, "ıslah", "isyan", "ilhad" ve "zındıklık" gibi oldukça farklı nitelendirmeler verilmesine rağmen kuşatacak bir kavramsallaştırmayı "Karşıt Fikir" şeklinde yapmak istiyoruz.

"Karşıt Fikir" Kavramsallaştırması

"Karşıt Fikir" nitelemesi, bütün bu boyutlarıyla tarihimizde gerçekleşen fikri-siyasi-ictimai hareketleri kuşatan bir kavramlaştırma denemesidir. Bir hareketin niyetlerini gerçekleştirmek için örgütlenerek eyleme dönüştürmesi ancak fikri zeminin yapılmasıyla gerçekleşeceği varsayımıyla "*karşıt fikir*" şemsiye kavram olarak düşünülmüştür.⁸ Bu bağlamda "Şeyh Bedreddin ve Hareketi"nin örnek olarak seçilmesinin gerekçeleri şunlardır:

1. Hareket ıslahat gayesiyle, o dönemdeki yanlış uygulamaların giderilmesi için ortaya çıkmıştır; ama Devlete yönelik siyasal bir isyan hareketine dönüşmüş, tashih yerine toplum birimlerindeki huzursuzluk ve sefalet daha da artmıştır. Eylemin Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal gibi teorik-pratik bilgilenmeleri oldukça yetersiz, tarihsel açıdan kişilikleri meşuk olan iki şahsiyetin yapabilmesinin mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla hareketin fikri zeminin Şeyh Bedreddin'den temin edilmesi ve daha önce örneği görülmemiş heterodox hareketlerle benzerlikler göstermesidir. Bu hareket, bütün boyutlarıyla tarihimizde görülen fikri-siyasi-ictimai hareketlerin temel unsurlarından birçoğunu taşımaktadır, bu nedenle karşıt fikir kavramını bu örnekten hareketle

⁸ Mevlüt Uyanık, İslam Akaidinde Karşıt Fikir Kavramı AÜSBE, Ankara. 1987. Basılmamış yüksek lisans tezi. Buradaki verilerden hareketle yayımlanan makaleler için bkz. *Osm. Düşünce Tarihinde "Karşıt Fikir" Kavramı -Şeyh Bedreddin Örneği-*, Türkiye Günlüğü Dergisi, Mart-Nisan, 1996, s. 39. *Günümüz İslâm Düşüncesinde "İslahat" Kavramı*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. IV, S., 1, 1990. İslahatçıların genel özellikleri burada zikredilmiştir.

temellendirmeye çalıştık. Bu noktada öncelikle “ıslahat” kavramı çerçevesinde “tecdid” ve “teceddüd” terimlerini açıklayalım.

Islahat Kavramı

Islahat, bir fikri, siyasi sistemin uygulanmada ortaya çıkan aksaklıkları, yanlışlıkları gidermek temel öncüllerini merkeze alarak ortaya koyduğu yeni soru ve sorunlara çözümler üretebilme faaliyetlerinin genel bir nitelendirilmesidir. Bu genel nitelermeyi kademeli bir şekilde özelleştirmeye çalışırsak, yapılan ıslahat hareketleri sistemin uygulayıcıları; yani devleti yönetenler tarafından yapılabilir. Osmanlı düşünce tarihinde görülen layihalar buna örnek verilebilir. Bir de devletin dışındaki birimlerin fikri-siyasi oluşumların (cemaat, cemiyet, vakıf, parti vb) *status quo*'nun uygulamalarındaki yanlışlıkları, yaşadıkları toplumdaki huzursuzlukları gidermeye yönelik alternatif ve/ya muhalif tezler üretmesidir. İster, devlet idarecileri kanalıyla olsun, isterse, gayr-i resmi ve sivil birimlerce olsun önerilen ıslahat çalışmalarını, aşağıda ayrıca temellendireceğimiz şekilde, tecdid ve teceddüd diye ikiye ayırarak, kavramı biraz daha ayrıntılı inceleyeceğiz.

Tecdid (Modernity-Yenileşme)

Evrensellik iddiasında olan her (ilahi) dinin kendi bünyesinde mevcut olan dinamiklerini yeniden yorumlama çalışmalarıdır. İslam'ın bizatihi varolan özgün değerlerini yeniden yorumlamayı, yanlış uygulamalara neden olan kapalılıkları, ve kendisine yamayan hurafeleri gidererek, yaşanan dönemin insanlarına sunma çabalarıdır. Burada dini değerlere yeniden itibar kazandırmak, İslâm'ın ilkelerini o günün Müslümanın hayatına hakim kılma amacı vardır.⁹ Yukarıda bahsettiğimiz tecdid hadisi buna en güzel örnektir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak, tecditte *ebedilik içinde yenilenme, yenilenme içinde ebedilik* söz konusudur. Buradaki yenilenmenin değeri, içerdiği benzeşme yönüyle ebediliği doğrulayabilmesinde ve değişim ile devamlılığın büyüklüğü oranında bulunur. Bundan dolayı, benzeşmeden yoksun ve temel ilkeler ve öncüllerde mutlak değişikliğe götüren yenilenmeler (*teceddüd*), yenilenme olmak yerine ebediliği yok eden bir başkalaşıma dönüşebilir.¹⁰

Teceddüd (Modernizm-Yenilenme)

İslam aleminde 17. yüzyıldan itibaren başlayan 19. yüzyılda ivme kazanan siyasi-fikri çözümlere karşı, asli kaynaklara dönerek çözüm aramak yerine başka bir düşünce sisteminin verilerini temel olarak çalışmalar yapmaktır. Buradaki *yenilenme, başkalaşım ve tahriften ibarettir*.

Muhalif birimlerce önerilen ya da imkan bulununca pratiğe geçirilmeye çalışan fikri-siyasi tezlerin sistem içinde kalarak yapıma çalışmasına olumlu muhalefet diyoruz. Bunun yanı sıra, çıkış noktası ıslahat ve yanlışları tashih iken çok farklı bir noktaya ulaşan, tezlerini sistemi yıkmaya yönelten siyasi hadiseler (isyan) de vardır. İlhad ve zındıklık diye nitelendirilen bu fikri-siyasi-içtimai hareketlere, olumsuz muhalefet

⁹ Mevlüt Uyanık, *Günümüz İslâm Düşüncesinde “Islahat” Kavramı*, İslami Araştırmalar Dergisi, c. IV, S., 1, 1990.

¹⁰ Hamdi Yazır (Elmalılı (Dibace) Metalib ve Mezahib, İstanbul.1341, sadeleştiren R.Kılıç, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara. 199 s. 75-6

denilmektedir. Batıniler, Karamita, Bahaliler, Babailer gibi heterodoks hareketleri olumsuz muhalefet örnekleri olarak sayabiliriz.

Şeyh Bedreddin ve Muhalif Hareketi

Şeyh Bedreddin'in de bu çerçevede yani bir dönem resmi görevlerde bulunarak, Musa Çelebi'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte önceden yapılan hataları, yanlışları tashih gibi bir gaye taşımak istemiş olabilir, çünkü Alim ve fazıl bir zat olarak ortaya koyduğu fıkıh eserleri buna delalet edebilir.¹¹ Musa Çelebi'nin iktidarı ele geçirememesi üzerine onun kazaskeri olan Şeyh Bedreddin'in alim ve fazıl kişiliği göz önünde bulundurularak iyi bir maaşla sürgüne gönderilmekle yetinildiği bilinmektedir. (1413) Aslında bu bir zorunlu ikamettir. Buradayken Kethüdası Börklüce ve torlak Kemal'in Aydın Karuburun havalısında ayaklanması başlar.

Bedreddin aynı zamanda İznik'ten kaçır, buradaki gerekçeler hakkında birçok farklılık vardır. Kimine göre, Çelebi Mehmed'in kendisini bu isyanlarla irtibatlandırmasından çekinmiştir, kimine göre Hac için ayrılmıştır, kimine göre Rumelinde isyan çıkarmak ve şeyhlikten şahlığa geçmek istemiştir. Her halukarda ortaya çıkan eylemin gayr-i resmi ve sivil olumlu bir muhalefet örneği olarak değerlendirilmesi zordur.¹² Peki bunun diğer İlhadi hareketlere benzetilmesi mümkün müdür?

Elimizdeki tarihsel verilere baktığımız zaman, gerek gördüğü eğitim, özellikle fıkıh sahasında yazdığı eserler ve yaptığı kazaskerlik görevi, yukarıda adı verilen hareketler gibi, Şeyh Bedreddin hareketini bir dinsizlik hareketi olarak değerlendirmeyi zorlaştırılmaktadır. Bize göre, hareketin fikri kökeni oluşturan Babailer de (Baba İshak İsyanı olduğu gibi, "olumsuz muhalif" bir eylem denemesi olarak değerlendirilmesini daha makul kılmaktadır.

Bazı kesimlerce, Bedreddin hareketi, dinin resmi yorumuna tepki olan; fakat dini verileri içeren bir zihin yapısına sahip toplumsal bir isyan denemesidir¹³. Ayrıca, çağdaş Türk düşüncesinin geçmişteki ayağıdır. Bu özelliklere sahip bir hareketin Osmanlı içindeki "karşı düşünce"den yükseldiğinin söylenmesi, "olumlu-olumsuz muhalefet" türlerinin biraz daha netleşmesi, kapsayıcı bir nitelik arz etmesi "karşı düşünce" kavramının temellendirilmesini tutarlı kılmaktadır.

Muhalefet Kavramı

Bu noktada muhalefetten kastımız, otoriteyi desteklemeyen ve yapılan uygulamaların yanlışlığını ileri süren farklı görüşlerin sistemli bir şekilde ifade ve organize edilmesidir. Siyasi ve fikri farklılığın (aykırılığın değil) ifadelendirilmesi olan muhalefet kavramı İslam düşünce tarihinin bütün dönemlerinde mevcut olmuştur. "Milel", "nihal", "fırak", "mezheb" gibi değişik terimlerle ifade edilmesine rağmen muhalif hareketlerde hedeflenen husus şudur: Otoritenin uygulamalarına itiraz ederek, farklı

¹¹ Şeyh Bedreddin, Camiu'l-Fusuleyn, (Yargılama Usulüne Dair) çev. Heyet, Kültür Bakanlığı, Ankara. 2012, Apaydın, a.g.e., Sunuş, s. 17-28

¹² Apaydın, a.g.e., giriş, s. 15

¹³ R. Zelyut. Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler, Alan. yy. İstanbul. 1985, s. 104.

görüşler ortaya koymak ve iktidara ulaşıldığında yanlış görülen uygulamaları gidermeyi hedeflemek.

Burada esas olan, muhalif/muhaliflerin tutum(ları)unun doğruluğuna ve geçerliliğine inanarak ortaya çıkması ve hareketini siyasal bir isyana dönüştürmeden, iktidara yönelik olarak yapmasıdır. Muhalifin tutumundan vazgeçmesi, ancak uygulamaların yanlış olduğuna dair görüşlerinin kabulüyle mümkündür. Bu mümkün olmazsa, karşı tarafı delillerle ikna etmek için tartışma ve diyalog yolları aranmalıdır. Bu diyalog yolunun bir diğer önemi de muhalifin kendi tutumlarını gözden geçirmesidir. Bu davranış onun kendini meşru, başkalarını gayr-i meşru olarak görmesinin mutlakçı siyasi idealizmin tek bir tasavvuruna; yani mutlak ve tekçi çözüm anlayışına bağlı kalmasını engelleyecektir.

Bunun ona getireceği fayda ise, tarihimizde Hariciler hareketinde görüldüğü üzere, "zimmi"lerin güven içinde olmalarına rağmen, "mümin"lerin aynı güveni duyamamaları gibi bir çelişkiyen korunmasıdır. Çünkü muhalefette esas olan, karşılık verme, müzakere etme, tenkit, karşı görüş belirtme ve reddetmedir, dolayısıyla iki kişinin/grubun karşılıklı olarak yaptıkları ortak bir iştir.

Bu bağlamda, muhalefetin niteliğini belirtecek olursak, kısaca siyasi otoritenin davranışlarını tartışma ve değerlendirmeyi sosyal bir hak olarak görmektir, diyebiliriz. Bu tabii ve insani bir olgudur. *Muhalefetin felsefesi ise, görüş ayrılıklarını kabul etmeye ve bunu meşru bir hak olarak değerlendirmeye dayanmaktadır.* Böylece gerçek **tek** olarak kalmasına rağmen, anlayış ve tasavvurların çokluğunun meşruiyeti sağlanmaktadır. Önemli olan da bu görüş farklılıkların, örgütlenerek yasal zeminlerde yapmak, enerjiyi çekişme, çatışma ve parçalanmayla tüketmemeye çalışmaktır. Görüş farklılıklarının yasal zeminden kayması, ille-galiteyi, çekişmeyi, çatışmayı beraberinde getirecektir. Bu tarz bir eylem, artık muhalefet kavramı yerine fitne kavramıyla izah edilebilir. Zira Allah, Kur'an'ında çekişme, tartışma ve fikri mücadelenin varlığını benimseyerek, herkesin kabul ettiği tek bir görüşün bulunmadığını vurgularken, diğer bir tarafta bu muhalefetin ümmeti parçalamaya kadar gitmesini yasaklar. "*Çekişmeyin, yoksa korkar ve başarısızlığa düşersiniz, kuvvetiniz gider.*"¹⁴ ayeti bu durumu çok güzel izah etmektedir.

Kısacası, muhalefette, dine aykırı olan siyasi uygulamalara karşı çıkış vardır. Onu fitneden farklı kılan husus da şudur. Muhalefette, toplumun varlığını tehdit edeni reddetmesiyle yapının sağlığına kavuşması söz konusu iken, fitne ve isyan da, toplumun vücudunda bulunan hastalığın teşhisi bir motivasyon olarak belirtilir; ama tedavi yöntemi sağlıklı olduğu için toplumsal huzurun yok olmasına neden olur.¹⁵

Olumsuz niteliğine rağmen bu tür hareketlerde bütün boyutlarıyla içinde yaşanılan sistemin ürünüdür. O halde yönetimi ıslah gayesiyle hareket eden resmi çalışmaların yanı sıra gayr-i resmi bütün muhalif hareketleri içeren şemsiye kavram "karşit fikir"dir.

¹⁴ Enfal, 8/46, Ayrıca, Kur'an'daki *tenazu*, (çekişme, ihtilaf ve görüş ayrılığı,) *Şicar*, (çekişme ve tartışma; *Cedel*, fikri mücadele kavramlarına bakılabilir.

¹⁵ Muhalefet kavramı için bkz. Nevin A. Mustafa, İslam siyasi Düşüncesinde Muhalefet, çev. Vecdi Akyüz, İz.Yayıncılık. İstanbul. 1990, s. 15 vd

Bu kavramsallaştırma, hem sistem içinde kalarak, yasal muhalefet yaparak, yapılan uygulamaların yanlışlığına itiraz ve yönetime geldiğinde ya da gelmeden diyalog yoluyla fikirlerini benimsettirmek şeklindeki olumlu muhalefet çabalarını içermektedir; hem de, ilhad, zındıklık veya fitne olarak değerlendirilen olumsuz muhalefet hareketlerini kapsamaktadır.

Bedreddin Hareketi Niçin Olumsuz Muhalefet Olarak Nitelendirilmektedir?

Bedreddin Hareketinin temelde ıslah gayesine matuf muhalif bir eylem olarak ortaya çıkmasına rağmen kullandığı yöntem ve vardığı noktanın ıslah yerine kargaşa getirmesi hasebiyle karşıt fikir kavramının altında yer alan olumsuz muhalefet içinde değerlendirilmesi uygun olacaktır. Çünkü aşağıda ele alacağımız üzere, (olumlu) muhalefet kavramı içinde ele almak oldukça zordur.¹⁶ Şeyh Bedreddin Hareketini ıslahat kavramı altında değil de, karşıt fikir kavramının altında olumsuz muhalefet örneği olarak temellendirmemize yarayacak bir ön bilgi de müceddid ya da ıslahatçıların temel niteliklerindedir. Özgün, özgür ve eleştirel bir zihniyete sahip olan müceddid ve ıslahatçı âlimlerimiz, o dönemdeki yanlış uygulamalarına; daha doğrusu "yerleşik doğru"ya itirazlarını açıkça belirtirler. Temel ilkelerden hareketle ulaştıkları yeni yorumlarını/içtihatlarını, fikirlerini serbestçe söylerler.¹⁷ Yönetimin herkesi memnun edebilmesi mümkün olmadığına ve uygulamalarda potansiyel olarak yanlışlar olabileceğine göre, bu yanlışları en aza indirmek için mücedditlerimizin içtihatlarından faydalanmak en makulüdür.

Bu alimlerimizin yerleşik din anlayışını tahlil ve batıl inançları tesbit edip, hurafelere ve olası yanlış uygulamalara meşruiyet sağlama potansiyeli olan sufilîği ıslah edecek, ahlaki ölçülerin yükselmesini¹⁸ sağlayan çalışmalarda bulunduğu bilinen bir husustur. Bu çerçevede, **müceddit (yenileyici)nin görevi, ümmetin birliğini parçalamamak, dağılmayı hızlandırmamak, dinin asıl ilkelerini (dolaylı yollardan da olsa) inkar etmemek, doğru yoldan sapmamak, soyut tutkulara kapılarak ümmetin vicdanını yabancı vicdanlara benzetmemek, ümmetin kimliğini ortadan kaldıracak bidatlere yol açmamaktır. İslahat hareketi bize nefret değil, muhabbet aşılmalı, korku değil emniyet vermelidir. Geçmiş dönemin muhasebesini iyi yaparak, dini illet ve nedenlerin ameli değeri ve sosyal sonuçlarını araştırarak, gelecek asrın ihtiyaçlarını belirlemektir.**¹⁹ Bu hususları Şeyh Bedreddin hareketinde görebiliyor muyuz?

Şeyh Bedreddin ve Hayatı

Yazılı kaynakların birbirini tutmayan açıklamalarına bakılırsa, Şeyh Bedreddin'in hayatı epeyce karışık olup bütün ayrıntılarıyla bilinmemektedir.²⁰ Doğum yeri bile tartışmalıdır. Bir tarafta Kütahya sancağına bağlı bir kaza olan Simavna²¹ da 1358 yılında doğduğu iddia edilirken, diğer tarafta bunun gerçekte hiçbir alakası olmadığı,

¹⁶ Bkz. M.Uyanık, Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili, Belleten, T.T.K, c. LV, sy, 213, 1991, s. 341 vd

¹⁷ Referanslar için bkz. M. Uyanık, *Günümüz İslam Düşüncesinde İslahat Kavramı*, İslami Araştırmalar c. 4, s, 1, 1990, s. 55-56

¹⁸ Bkz. Fazlur Rahman, *İslam, çev.M.Dağ, M.Aydın*, Ankara,1981, s. 267, 269

¹⁹ Hamdi Yazır, a.g. Önsöz. s. 78-79

²⁰ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, Der yy, İstanbul, 1987, s. 139, 224

²¹ Mehmet Tahir (Bursalı), 1299-1915, Osmanlı Müellifleri, haz. A .Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul. ty. s. 64

asıl doğum yerinin Dimetoka'nın az kuzeyinde **Samana** denilen yer olduğu belirtilmektedir.²²

Çevirisi yapılan üç klasik eserinde de Şeyh Bedreddin nitelemesi yoktur. Kendini Mahmud b. İsrail olarak söyler. Cami'ul-Fusuleyn adlı eserinde İbn Kadı Samavna olarak tanıdığını ifade eder.²³ Et-Teshil adlı eserinin mukaddimesinde ise Mahmud b. Kadı Samavna diye belirtilir. Letaifu'l-İşarat eserinin ilk sayfasında farklı bir yazıyla, imam, allame, hucdetu'l-İslam" gibi nitelermelere bir de Şeyh eklenir. Ama bu eserin girişinde kendisi Samanvna Kadıoğlu Mahmud olduğunu belirtir.²⁴

Babası İsrail Dimetoka'yı feth edince Bizans kumandanının kızıyla evlenir. Kız, Müslüman olarak Melek ismini alır. Bedreddin'in annesi budur. Doğduğu yer, Karaağaç ve Dimetoka arasında yer alan Samavuna veya Samavna diye telaffuz edilen Somana adlı bir kaledir. Bugün Yunanistan sınırlarındadır. Dönemin önde gelen alimlerinde olan babası buranın kadısı olur. Bedreddine çok iyi bir eğitim gördürür. Mevlanâ Yusuf'tan sarf ve Nahiv, Şahidi'den tefsir, Mevlanâ Feyzullah'tan Astronomi, Mısır da Ali b. Muhammed Mercani ve Mübarek Şah' tan Fıkıh, tasavvuf ve Mantık derslerini aldı. S. Şerif Cürcani'nin ders arkadaşıdır.²⁵ Bedreddin eğitim için gittiği Mısır'da, Şeyh Hüseyin Ahlatî' ile tanışır, ders alır, sonra ona intisap eder. Ahlatî'nin tavsiyesi üzere Semerkand'da da ilim tahsili için gider. Daha sonra Ahlatî yerine halife olarak Bedreddin'i bırakır. Altı ay kadar bu görevde bulunur, sonra 1404 yılının sonları veya 1405 yılının başlarında Mısır'dan ayrılır.²⁶

Sultan Berkuk Şeyh Ahlatî'ye yakın dostluk gösterir, iki kız kardeş olan cariyeleriden Mariye (Meryem), Ahlaki ile Cazibe'yi ise Bedreddin ile evlendirir. Genç yaşta ölen İsmail isimli oğlu bu hanımından doğmuştur.²⁷ Babasının ve kendi evliliği ayrıntı olarak vermemizin nedeni, Bedreddin hareketi içerisindeki gayr-i müslim unsurların çokluğunun açıklanmasında kullanılmasından dolayıdır. Ayrıca Şeyhin Sakız adasında Hıristiyan rahiplerle görüşmeleri, onların hidayetine neden olması gibi müspet girişimlerin kaynağını açıklamada da faydalı olabilir. Ahlatî'nin vahdet-i vücudcu öğretilerinden etkilendiğini düşünürsek, Varidat adlı eseri üzerinden yapılan yorumlarda oldukça etkili olduğunun belirtilmesi nedeniyledir. Bunlara bir de ilaveten Timur ile Tebriz'de görüştüğü; şeyhlikten şahlığa geçiş için buradan destek aldığı da söylenmektedir. Bedreddin Timur görüşmesinin siyasi bir maksat ve içeriği bulunduğu iddiasına Bedreddin'in Altınordu hükümdarı Berke Han'a bağlayanlarda vardır.²⁸

²² Yılmaz Öztuna, Türkiye Tarihi, Hayat kitapları, İstanbul.1964, c. 3, 134

²³ Şeyh Bedreddin, Cami'ul-Fusuleyn, (Yargılama Usulüne Dair) çev. Heyet, Kültür Bakanlığı, Ankara. 2012, Mukaddime, s. 39

²⁴ Bedreddin, Letaif, s. 35, Apaydın, Sunuş, s. 7-8

²⁵ Bkz. Yaltkaya, Şerafeddin. Şeyh Bedreddin, İstanbul. 1340, ss. 3-8, Bedreddin Maddesi, İ.A, c. 2, s. 445, Aşıkpaşazade Tarihi, İst, 1332, s. 83, Ahmet Cevdet, Kısas-ı Enbiya,VI, c. 3, Ank. 1975, s. 398, Çubukçu, İbrahim. Türk Düşünce Tarihinde Felsefe hareketleri, Ank. 1980, s. 13-14, 180 vd, Fındıkoğlu, Z. Fahri, Sosyalizm, İst. 1976, s. 111. Uzunçarşılı, İ. Hakkı. Osmanlı Tarihi, Ank. 82, C.1, s. 360-2 Tahir, M. Osmanlı Müellifleri, İst. Tarihsiz, s. 64.

²⁶ Şeyh Bedreddin, Cami'ul-Fusuleyn, (Yargılama Usulüne Dair) çev. Heyet, Kültür Bakanlığı, Ankara. 2012, Apaydın, a.g.e., Sunuş, s. 13

²⁷ Apaydın, a.g.e., Giriş, s. 9-12; Eyüboğlu, a.g.e.,s. 147

²⁸ Apaydın, a.g.e., Giriş, s. 12-13

Hayatıyla ilgili bir karışık nokta da şudur: Torun Hafız Halil b. İsmail'in yazdığı **Menakıb-ı Şeyh Bedreddin**²⁹de belirtildiği üzere, gerçekten şeyh Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubat'ın torunlarından mıdır? Yoksa bu iddia, Osmanoğullarını bertaraf etmek ve tahta yükselmek için kullanılan bir sahtekarlıktan mı ibarettir? Öztuna, şeyhin büyük babası Abdülaziz Gazi'nin Süleyman Paşa'nın Rumeli'nin fütühatında ya da Murad Gazi'nin ilk zamanlarında Dimetoka'da şehit olduğunu tespit ettiğini söyleyerek, Torun Halil'in iddiasının gerçekte ilgisinin olmadığını belirtmektedir.³⁰ Şeyhin hayatıyla ilgili metinlere baktığımız zaman³¹ çok iyi bir eğitim görmüş bir şahsiyet olduğunu; bununla birlikte fetret döneminin karışıklığına uygun bir *bunalım insanı*³² olarak sunulduğu görebiliriz. Çünkü ortaya koyduğu eserlere baktığımız zaman düşüncelerinde ve eylemlerinde, teori-pratik uyumunu sağlayamadığı söylenebilir.

Dönemin Siyasal ve Toplumsal Şartları

Anadolu, sadece Musevilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi üç ilahi dine mensup insanların yaşadığı bir yer olmaktan öte, tarihin ilk dönemlerinden beri birçok medeniyet ve yerel dinlerin bir arada bulunduğu mekandır. Bedreddin hareketinde yaklaşık iki asırdan beri süregelen kavga ve kargaşaların, toplumsal huzursuzlukların çok etkisi vardır. Ülke, büyük bir iç sıkıntı geçirmekteydi. Toplumda türlü ahlaksızlıklar görülmeye başlamıştı, serseriler hatta görevli erler, soygun, hırsızlık vb. eylemlerde bulunuyorlardı.

Sultan Beyazıd'ın Niğbolu zaferiyle doğu Avrupa'ya Müslüman Asya'nın üstünlüğü kazanmasıyla, içte birlik sağlama çabaları, Timur'un Anadolu'ya aniden girişi ile sekteye uğradı. Doğu ve Batı Türk hakanlarının Cihan hakimiyeti için Ankara'da verdikleri mücadele, her açıdan tam bir felaketle sonuçlanmıştı. Anadolu üzerinde hiçbir talebi olmayan, asıl gayesi Çin'i ele geçirmek isteyen, Doğu Türklerine ne kazandırdığı tam bir meçhul olan bu savaş, Batı Türklerinin ilerlemesine engel olmuştur. Bizans devletinin hayatını umulmadık surette yarım asır uzatan, Osmanlı'nın Viyana'yı alarak Almanya'ya geçmelerini imkansız kılan Ankara savaşıyla, Osmanlı devleti tam bir fetret dönemi geçirdi. Timur, Semerkant'a dönerken, Osmanlı'yı uzun süre uğraştıracak olan yapay beylikleri yeniden dirilttiği gibi Bayezid'in çocuklarının hepsini de padişahlık için donattı.³³

Kardeş kavgasını verenlerden birisi olan Musa Çelebi'nin Kazaskeri Şeyh Bedreddin'in daha önce Şeyhi H.Ahlati'nin isteği üzerine Semerkant'a gittiğini orada da

²⁹ Eseri neşredenler, A.Gölpınarlı ve İsmet Sungur Bey, Eti yy. İstanbul.1967, Selçuklu ailesine aidiyet için ayrıca bkz. Müfid Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Tezkire, sy, 7-8,1994, s. 59

³⁰ Öztuna, a.g.e., s. 134, krş. Mehmed Şerafeddin, Şeyh Bedreddin, İstanbul. 1340, s. 25

³¹ Taşköprülüzade Usameddin Ebu'l-Hayr Ahmed b.Mustafa , eş-Şekaikun-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye, neşr. Ahmet Süphi, İstanbul, 1985, Aşıkpaşazade, Tevarih-i Al-i Osman, İstanbul, 1332, s. 83, Ahmed Cevdet, Kısas-ı Enbiya, V, Ankara. 1975, c.3, s. 398, Bursalı M.Tahir, a.g.e., c.1, s. 64 vd, Mehmed Şerafeddin, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1340, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin İsmail Hakkı Uzunçarçılı, Osmanlı Tarihi Ankara.1982, c.1, 4.baskı, s. 360 vd; A. Cerrahoğlu Şeyh Bedreddin, Çığ yy. İstanbul. 1966, Ahmed Mithat Efendi, Mufassal Tarih, İstanbul.1303, s. 383 vd; Mehmet Tevfik, Tarih-i Osmani, İstanbul. 1307, II.baskı, c.1, s.72 vd, Necdet Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, Döler Reklam YY,İstanbul. 1977, Abdülbaki Gölpınarlı, *Sumavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Belleten, 1943, M.Şerafeddin Yaltkaya, *Bedreddin Maddesi*, İslam Ansiklopedisi, M.E.B, c. 2, s. 444; İsmet Zeki Eyüboğlu, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul. 1990, Der yy, 417; Şeyh Bedreddin, Varidat Şerhi, şarih, S. Muhammed Nur, yayına haz. Sadeddin Bilginer, Sena Matb, İstanbul.1979, Önsöz.*

³² Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin, s. 166

³³ Bkz. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Ankara. 1971, c.2, s. 49, Öztuna, a.g.e. s. 109-121; M. Altay Köymen, Tarihin Işığında Dünya Türklüğü, Türk Yurdu, c.12, 1992, sy. 52, s. 19 vd.

eğitim aldığını belirtmiştik. Ayrıca Timur'la görüştüğü, dolayısıyla Osmanlı Türklerinin Batıya yönelmesini geciktiren Doğu Türklerinin lideri Timurla önceden tanıştıklarını söyleyenler, Bedreddin hareketinin bir isyan olduğunu söyler. Çünkü Çelebi Mehmed, Rumeli'de Şehzade Mustafa ile mücadele ederken aynı zamanda Batı Anadolu'da ve Rumeli'de, Deliorman'da Şeyh Bedreddin isyanıyla mücadele etmek zorunda kaldı. Şeyhi koruyan Mircea, Deliormanı işgal etti ve Silistre'ye saldırdı. Çelebi Mehmed'in Şeyhi Zağra'da yakalayarak Serez'de idam ettirmesinin nedeni bu arka plandır.³⁴

Mehmet Çelebi'nin uzun mücadeleler sonucunda iktidara sahip olmuştur, ama yaşananlar toplumsal sefaleti iyice artırmıştır. Ortalıkta tam bir belirsizlik hakimdir. Belirsizlikler ise, doğurgandır, yani anlamaya çalıştığınız bir tarihsel-toplumsal-dinsel olay/olgu, zaman ve mekanın hakim yansımalarının egemenliği altında³⁵ kalması hasebiyle bizlere birçok güçlük ortaya çıkaracaktır. Resmi veya gayr-i resmi tarih yazımının Şeyh Bedreddin hareketi hakkında belirttiği tanımlamalar, aşağıda vereceğimiz üzere, belirsiz, kişiye göre değişebilir ve anlaşılması olan olgu/olayı övmek ya da yermek, yahut da göreceli olarak söylenileni mutlak olarak kabul edilmesini istemektedir. Bu tarz bir düşünce yürütmek, anlaşılmanın zevkini çıkartmak isteyenler ve taraf olarak görece bir zihinsel rahatlığı önceleyenler için makul olabilir.

Bedreddin Hareketinde, zihnimiz alışkanlıklarımızın, birikimlerimizin kolaylıkla kullanılabilir kıldığı resmi ya da gayr-i resmi bu tür bilgileriyle doludur. Bizlere düşen bunları düzenleyerek, incelenen olguyu anlamaya çalışmak ve onu kendisini de kavranabilir olan bir sistemin içine sokmaktır; yoksa tarih yazımlarına taraf olmak ve onların malüllerine ortak olmak değildir. Çünkü incelenen olay/olgu, oldukça karışık bir ilişkiler sistemi içindedir.³⁶

Börklüce Mustafa İsyanı

Kazaskeri olduğu Musa Çelebi'nin yenilmesinden sonra İznik'te zorunlu ikamete tabi tutulan Şeyh Bedreddin'in kethudası olan (Dede Sultan diye maruf) Börklüce Mustafa, Aydın ve İzmir'de binlerce insanı etrafında toplayarak merkezi otoritenin yokluğundan da istifade ederek isyan hareketini başlattı. Şeyhin en yakın müritlerinden kalenderi ve yahudi dönmesi olan Torlak Kemal'de³⁷ direnişini başlatmış ve üzerine gelen Osmanlı askerlerini yenmiştir.

Bazılarına göre, müritlerinin başarısını gören Şeyh Bedreddin, sürgün edildiği yerden firar ederek, Şii ve batini fikirlerin yoğun olduğu Deliorman'da karargah kurdu.³⁸

³⁴ Halil İncalcık'ın bu görüşleri için bkz. Apaydın, a.g.e., Giriş, s. 15-16

³⁵ Arnold Toynbee, Tarih Bilinci, (A Study of History), Bates yy. İstanbul. 1978, c. 1, s. 30

³⁶ H. Delacroix, Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler, der.Armond Cuillier, çev. M. Mukadder, Bilim ve Sanat yy, c.2, Ankara.1995, ss. 53-66

³⁷ Kalenderilik ve Torlak terimleri için bkz. Ahmed Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Dergah yy İstanbul. 1980, s. 44 vd, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderiler, Ankara.1992, özellikle Torlak terimi için bkz. s.169 vd. Bunların büyük kısmı aslında gerçek anlamda bir tasavvuf tefekküründen yoksun maceraperestlerdir. Hint kaynaklı bir katı fikir ve inançlar taşıyan gezgin bu dervişler, serseri bir tarzda, grublar halinde Anadolu'yu geziyorlardı. Çoğunluğu bekar olarak yaşıyor, ahlaki ve dini kurallara riayet etmiyorlardı. Acaip kıyafetlerle geziyorlar, saçlarını, bıyık ve kaşlarını tamamen kazıtıyorlardı. Babailik., s. 45, krş. "Kendini herhangi bir dine bağlamaktan ve onun kanunlarına boyun eğmekten daha üstün gören bu insanlar, nefislerinin tanrısı kesilmiştir. Heva ve hevesine göre kanun çıkarmakta ve nefsini arzu ettiği şekle sokmaktadırlar. "Aklı selimin doğru yolunu görseler de onu bir yol edinmezler. Fakat *azgınlığın yolunu görseler yol diye onu edinirler*" (Araf.146) ayetle tanımlanabilirler. Muhammed Abdullah el-Semman, Kur'an ve Asiler. çev. Ömer Dönmez. Hisar yy, İstanbul. 1970, s. 23

³⁸ Solak-Zade Mehmet Hemdemi Çelebi, Solakzade Tarihi çev. Vahdet Çabuk. Kültür Bakanlığı. Ankara.1989,c.1, s.184

Padişahlığını iddia ederek, isyanı açıkladı. Vilayetlere halife olduğunu bildirdi. Börklüce Mustafa'nın Aydın'da huruç ettiğini ve hizmetkârı olduğunu belirtti.³⁹ Fetret devrinin kendine has şartlarında türeyen işsizler, çapulcular ve dönmeler Şeyh'in etrafında toplanmışlardı. İsyân için Osmanlı'nın harici düşmanlarının çoğu tarafından teşvik görmüş ve desteklenmişti.⁴⁰

Bu tespitlere destek olarak, 13. ve 15. yüzyılların Hıristiyanlık aleminin ricat dönemi olduğunu ve karşı hareketlere destek vererek toparlanmak istedikleri belirtilmektedir.⁴¹ Şeyh Bedreddin Hareketindeki gayr-i müslim unsurların desteği de böyle açıklanır. Ayrıca annesinin ve eşinin önceden Hıristiyan olmasının da etkisi olduğu belirtilir. Timur'un önceliği olmadığı halde, Batı'ya yönelerek Osmanlıya saldırmasında Hıristiyan papazlarının rolü olup olmadığı da müzakere edilmektedir. Böylece fetret dönemine giren Osmanlı, Batı'ya yönelmesini aksatmıştır. Bedreddin'in Timur ile görüşmesi ile bu projenin alakasını kurmak ne derece tutarlıdır diye soranların yanı sıra Anadolu'da çıkan bu karışıklıkların Hıristiyan aleminin işine yaradığı da bir gerçektir. Bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda, Bedreddin Hareketine niçin çok ağır nitelermeler verildiği kısmen açıklanabilir.⁴²

Görüldüğü üzere oldukça karışık bir yapıya sahip olan Şeyh Bedreddin ve benzeri hareketler İslâm tarihinin ilk zamanlarından itibaren vardır. Sebepleri her ne olursa olsun, bu karşı hareketler göstermektedir ki, dinin ideâl uygulama biçimi -Resulullah dönemi hariç- sürekli gerçeklik kazanamamıştır. İktisadî, toplumsal ve siyasal güç, toplumun her kesimini ile uzlaşmayan ve kabilecilik unsurların hakim olduğu güçlerin (Emevi, Abbasi vb) ellerinde olduğu için ilk devirlerden itibaren bir gerçeklik şeklinde bir toplumda görülmemiştir.⁴³ Kabilevi yapı/patrimonyalizm, aslında kamu kesimi ile özel kesimin karışması, bölünme, zayıf demokrasi talebi, toplumun bir devlet mantığıyla bütünleşememesi demektir.⁴⁴

İslam aleminin çoğunda bu geçerlidir ve maalesef bunlar sürekli bir istikrarsızlığın da temel nedenidir. Devletin ayakta kalması için toplumla bütünleşmesi gerektiği halde, bu gerçekleşmediği için ilk önce Hariciler isyan etmişlerdir. Sonra Ravendi ve Muknea, Horasan'da silahlı eyleme geçmiştir. H. II. yy.da Doğru Baba Musa iştirakliği (kadınlar da dahil) savundu. Bunlara "Mesrurlar" da denir. H.II. ve IV. yy. arasında Karamita İslami esaslara muhalif görüşler ileri sürmüşlerdir. Şeyh Bedreddin hadisesinden sonra, günümüzde ise Vehhabiler kendilerine has bir akaid sistemi oluşturarak diğer müslümanlara karşı silah çektiler.⁴⁵

³⁹ Aşıkpaşazade Tarihi. İstanbul. 1332, s. 92

⁴⁰ Eflak Beyinin ona destek olması için bkz. Solak-Zade, a.g.e. s. 183, Öztuna.a.g.e.,s. 134-136;

⁴¹ H.G.Wells, Cihan Tarihinin Umumi Hatları, (The Outline of History) çev. Heyet. I. Baskı, Maarif Vekaleti, İstanbul.1928, c.3, s. 182

⁴² Mesela, Avrupa devletleri ile Bizansın Osmanlı Sultanı Bayezid'a karşı Timur'u kışkırtması için bkz.H. Adam Gibbons, The Foundation of the Ottoman Empire, London.1968 'den naklen Taner Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, imge yy, Ankara. 1994, s. 119. Burada o dönemin en önemli diplomasi ilkesinin herhangi bir devletin doğu ve batı cephelerinde birden zayıf düşmemeye çalışması olduğundan bahsedilerek, Bizanslıların daha önce İran'a karşı Göktürkleri kışkırttığı gibi, Osmanlıya karşı Timur'u kışkırttığından bahsedilmektedir. Timurlenk de Avrupa ve Galata ya elciler göndererek isteklerini belirtmektedir.

⁴³ Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi, 3. Baskı. Ankara. 2014, s. 39, 64; Hamid Dabaşı, İslam'da Otorite, çev. S. E. Gündüz, İnsan Yay. İstanbul.1995, s. 35-37,

⁴⁴ Oliver Roy, Siyasal İslam'ın İflası, çev. Cüneyt Akalın, Metis yay. İstanbul.1994, s. 13

⁴⁵ Hammer, Osmanlı Tarihi, (Çev. M.Ata), İst. 1337, c.2, s. 136-8

Bu nedenle Hariciler-Şeyh Bedreddin ve Vehhabiler arasında benzerlikler olduğu söylenmektedir.⁴⁶ Hammer'e göre, bunların içinde en önemlisi Bedreddin Hareketidir. Zira Bedreddin isyanı İran'daki Zerdüş ruhbanının Kabbad komutasındaki ihtilalin kötü bir örneğidir.⁴⁷

Görüldüğü üzere, dini ıslahat gayesi ile ortaya çıkan hareketlerin temelinde, kanaatimizce, ekonomik ve siyasal nedenlerin önemi büyüktür. Bu hususa temas eden E. Kongar, Batıcı ve İslamcılarının toplumsal değişimde çok önemli bir yeri olan dini öğelere belirleyici rol vermekle hata ettiklerini belirtir. Meselâ, Osmanlı Müslüman olduğu için değil, ekonomik ve siyasal nedenlerle çökmüştür. İmparatorluk çöktüğü için din yozlaşmıştır; yoksa din yozlaştığı için imparatorluk çökmemiştir, der.⁴⁸

Görüldüğü üzere, Bedreddin Hareketi, döneminin düşüncesine hakim olan çelişkilerin tümünü içinde taşımaktadır.⁴⁹ Eylem, resmi tarihçilere göre, Osmanlı devletinde zuhur eden isyanların en tehlikelisi olan bir derviş isyanıdır. Torlak Kemal ve Börklüce gibi iki meczubun bu kadar kapsamlı bir hareketi başlatamayacağı üzerinde duran tarihçiler, gizli niyetini icraya koymak için fakih, hakim ve sufi bir zatın hareketi kurguladığını düşünmektedirler O, kendine oldukça bağlı olan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'i kullanmıştır.⁵⁰ Sanki 1240 yılında yapılan Baba İlyas'ın isyanında ortaya çıkan *syncretist*⁵¹e birtakım fikirler kurgulamaktadır. Baba İlyas hareketinde de kalenderiler oldukça etkendi; bu eylemde siyasi bir amaç taşımaktaydı.⁵² Resmi tarih anlayışının modern versiyonunda Şeyh Bedredin "Stalin'in şeyhi"⁵³ ve "Eflatun'dan sonra ikinci büyük sosyalist"⁵⁴ olarak sunulmuştur.

Tarihsel Bir Hareketin Birbirine Zıt Değerlendirilmesi

İnsanların genellikle görmek istediklerini gördükleri ve kendilerine önemli görünen şeyleri kaydettiklerini⁵⁵ düşündüğümüz zaman yaklaşık 600 yıl önce olan bir hadisenin bugün aşırı gibi gözükken noktalarının yine de kendi içinde mantıksal tutarlılığı olabilir. Örneğin Abdurrahman Şeref Bey, çok sonraları bu hadiseyi değerlendirirken Şeyhin genellikle ya bilgin ya da ihtilalci olarak zikredildiğini belirtmekte ve Bedreddin çapında bir bilginin ihtilalci olması mümkün değildir, demektedir.⁵⁶ Aynı şekilde Hoca Sadeddin ve Münecimbaşı gibi tarihçiler de "Asrının ve zamanının feridi olan bir aziz olup, sultana karşı huruç etmiş olması uzak bir ihtimaldir" diyerek Bedreddin'i isyanla ilişkilendirmemeye çalışmışlardır.⁵⁷

⁴⁶ Gibb, H.N. İslâm, London. 1975, s. 114, Fazlur Rahman. İslâm, (Çev. M. Dağ ve M. Aydın), İst. 1981, s. 186, Ayoub, Mahmud. İslâm Between Ideals and Ideologies, (Islamic Impulse, Ed. B. A. Stovvasser), YVashington. 1987, s. 307-8

⁴⁷ Hammer, a.g.e., s. 138

⁴⁸ Kongar, Emre. Kültür Üzerine, İst. 84, s. 48

⁴⁹ A.Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin, Belleten, 1943, s. 48

⁵⁰ Ahmet Mithat Efendi. Mufassal. İstanbul. 1303, s. 83 vd, Hammer, Devleti Osmaniye Tarihi, çev. M. Ata, İstanbul.1337, c. 2, s. 132. Burada Dukas, İdris-i Bitlisi, Neşri den bilgiler vardır.

⁵¹ Syncretist, düzensiz, başıboş kimselerin bir araya gelerek birlikler oluşturup, devletin ya da diğer bir grubun uygulamalarına karşı çıkması demektir.

⁵² A. Y. Ocak, Babailer İsyanı, s. 136, Ahmet Mithat bu yeni din anlayışına "dini halilullah" demektedir. Mufassal, s. 283-285, Ahmet Rasim, Osmanlı Tarihi adlı eserinde İslam ile Hristiyanlığı birleştirerek yeni bir din oluşturmaktan söz etmesi için naklen bkz. Şerafeddin Ef.Simavna Kadısıoğlu, s. 35.

⁵³ İbrahim Konyalı, Tarih Hanesi, c.1, sy.1, s. 37

⁵⁴ Z. Fahri Fındıkoğlu. Sosyalizm. İstanbul. 1976, s. 92 vd

⁵⁵ Toynbee, a.g.e.,c.1, s. 16

⁵⁶ Bkz. A.Cerrahoğlu, a.g.e.,s. 6

⁵⁷ Bkz. Apaydın, a.g.e.,Giriş, s. 15

Siyasi ve dini kavgaların derindeki içtimai çelişki ve çatışmaların bir ifadesi olduğundan hareketle, resmi tarih yazımlarının görünür nedenlere takıldığı ve ihtilafların kökenlerine inemediğinden bahsedilebilir. Bunlara alternatif olarak ortaya çıkan "ezilen halkların", "tarihsiz insanların" "ikincil insanların" tarihlerinin yazıldığı iddia edildiği gayr-i resmi tarih yazımları, resmi tarih yazımlarının düştüğü hatalardan uzak kalabilmekte midir? Aktay'a göre, resmi tarih yazımının negatifini üretmekle, ikincil insanların tarihleri varsayılarak bugünün sosyal çatışmalarına karşılık gelen bir köken arayışının ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmaktadır.⁵⁸ Örneğin, Şeyh Bedreddin Hareketi, sosyalistler tarafından siyasal iktidara yönelik bir halk eylemi⁵⁹ olarak görülmektedir. Meşrutiyet'te Osmanlı Demokrat Fırkası Umum Katibi, Maarif Başmüfettişliği ve kaymakamlık yapan Bezmi Nusret Kaygusuz'a göre, Bedreddin bir kollektivist'dir. Varidat çevirisi bulunan Kaygusuz, der ki; Bedrettin'de Türkiye'ye özgü temiz ahlâk, çağdaş hümanizmin kurtarıcı doktrinleri, insanlığın kurtuluş ve özgürlük kaideleri vardır. O bir sosyal demokrat'tır.⁶⁰ Materyalizmin öncüsü⁶¹ İslam'ın Luther'i ve liberalisti⁶², dünya işleri ile ahiret işlerini birbirine karıştırmadığı için Türk Düşünce Tarihinin ilk laik insanı⁶³ olarak değerlendirilmektedir. O, Çağdaş Türk Düşüncesinin geçmişteki ayağıdır"⁶⁴ denilmektedir.

Tarihsel bir hareket hakkında bu kadar zıt değerlendirmeler olması, anlama ve açıklamaların özneliğiyle açıklanabilir. Zira tarihsel bir olay, dini veya toplumsal hareket, bugünün sosyal-siyasal anlayışlarına göre, farklı kültürel-siyasal yorumlara uğrayabilir. Bir tarafta, Şeyh Bedreddin hakkındaki resmi tarih yazımlarını benimseyenlerin "asi", "mülhid", "komünist hareketin lideri" tanımlamaları; diğer tarafta ise, gayr-i resmi tarih yazımlarını benimseyenlerin Şeyhi "eşitlikçi", "devrimci", "özgürlükçü" ve "sosyalist hareketin lideri" (yukarıdaki "komünist hareket" tanımlanmasının nasıl olumlandığına dikkat ediniz.) "egemen sınıfa karşı başkaldıran kahraman" şeklindeki değerlendirmeleri benimsememeye çalışma imkanı nedir? Bu iki zıt tanımlamalar dışında kalmaya çalışanların konumunu açıklamaya çalışmak, son tahlilde, "araf"ta olmak mı demektir, yoksa kısırdöngüye düşerek, yine ilk iki zıt tanımlamadan birini kabul etmek midir?

Bu paradoksa düşmemeye azami gayret gösteren M. Yüksel de kaynakları derinlemesine ve ön yargılardan bağımsız bir şekilde inceleyerek "Şeyh Bedreddin Hareketini tahlil etmeye çalışır. İncelemesini ideolojik kaygılar sebebiyle yapılmadığını belirten araştırmacı,⁶⁵ Şeyh'in hayatının giriftliği ve belirsizliğini netleştirerek gidermeyi Torun hafız Halil b. İsmail'in ve Taşköprülü'nün eserlerinden hareketle yapar. Tarafsızlık, önyargısızlık paradoksuna bir örnek olarak Yüksel Şeyhin doğum yeri, sülalesi, annesi hakkındaki farklı anlayışlara yer vermeden *Menakıb*'taki bilgileri doğru

⁵⁸ Yasin Aktay, Tarih Yazımı, Heterodoksi ve Alevilik. Tezkire, sy. 7-8, Ankara. 1994, s. 12-13

⁵⁹ Vecihi Timuroğlu, Varidat, Ankara. 1979, giriş s.s. 20-22

⁶⁰ Besmi Nusret Kaygusuzun bu sözleri için bkz. Cerrahoğlu, a.g.e.,s. 29,45; Timuroğlu, a.g.e., s. 64

⁶¹ Çetin Yetkin, Etnik ve Toplumsal Yönleri ile Türk Halk Hareketleri ve Devrimleri, May yy, İstanbul. 1974, s. 135 vd

⁶² A. Cerrahoğlu, a.g.e.,s. 59

⁶³ Necdet Tanrıku, Bütün Yönleriyle Bedreddin, İstanbul.1977, s.163, 170

⁶⁴ Rıza Zelyut, Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam edilenler, İstanbul.1985, s. 104 vd.

⁶⁵ M. Yüksel, a.g.m. s. 58

olarak kabul eder. Bu tutum düşünce karmaşasının (İslamcı) kesimde de aynen devam ettiğinin belirtisidir.

Resmi tarihçilerin Bedreddin hakkındaki "*cömert fazıllardan ve dini asıllarına bağlı alimlerden iken ilim sapıklardan birisi haline geldi*",⁶⁶ iddiasının tersine, gayr-i resmi tarih yazıcıların bir kısmınca, Şeyh, üç kez bunalım geçirmiş, Edirne ve Mısır'daki tasavvufi çalışmaları derdine çare olmamış⁶⁷ eylemci düşünürdür. İçine düştüğü inanç bunalımları Bedreddin'i ilk düşünceleriyle çelişki yaratacak bir ortama itmiştir. Bu nedenle O, "tuttuğu yolu kesin çizgilerle belirleyememiş, ne yapacağını açıkça bilememiştir şeklindeki"⁶⁸ iddialar karşısında Bedreddin'i bütün yönleriyle tezkiye etmeyi (M. Yüksel'in yaptığı gibi) sadece Menakıb'tan hareketle yapmak çok ilginç bir yöntem olsa gerektir. Birçok insanın kanının döküldüğü isyan hareketiyle Şeyhin hiç alakasının olmadığı hususu da özellikle, aynı esere dayanılarak yapılmaya çalışılmaktadır.

Bu bağlamda "Şeyh Bedreddin isyan etme niyetinde değilmiş, onun etrafında toplanan eskiden onun iyiliğini görmüş kimseler Şeyh'in nasihatı sonucu dağılıp geri dönmüşler" şeklinde ibarelerin delil olarak verilmesinin⁶⁹ tutarlılığını sorgulamak gerekmektedir. Saltanat davasında olması şeklindeki iddiaların sözlü rivayetlere dayandığı için geçerli olamayacağı, isyanda kullanılan motiflerin Börklüce Mustafa'ya atfedilebileceği, Şeyhin dolaylı da olsa, eylemle hiçbir alakasının olmadığı belirtilmektedir. Sürgün edildiği yerden kaçma nedenin Hacca gitmek olduğu da yine bir sözlü rivayet olan (üstelik Şeyhin torununun) eserinden verilmesine dikkat çekmek istiyoruz.⁷⁰

Tarihi kaynakları tahlil eden araştırmacı, Börklüce'nin Şeyhin müridi olduğu kabul edilse bile O'nun halifesi olduğuna dair hiçbir ciddi tarihi kayıt yoktur, diyerek Şeyh-Börklüce ilişkisini incelemekte, sonuçta, Şeyhin isyana dahil olmadığını belirtmektedir. Fakat Börklüce Mustafa'nın Bedreddin'in kahyası ve mutemed adamı olduğu ihtimalinin kuvvetli olduğunu da belirtmekten kendini alamamıştır.⁷¹ Makalede, Oruç Bey tarihinden hareketle, Şeyhin Börklüce'nin hareketini onaylamadığı belirtilerek, eğer ittifak söz konusu olsaydı, Aydın iline Börklüce'in yanına giderdi denmektedir.⁷²

Benzer iddiayı, Osmanlı tarihçilerinin bazılarının da Bedreddin'nin ortaya koyduğu fıkıh eserlerinden dolayı yapmamış olmalı diyerek verdiğini yukarıda vermiştik. Fakat bunlar zamanlama açısından ortaya çıkan neticelere bakıldığında bir temenni olmaktan öteye gitmemektedir. Çünkü Osmanlı kaynaklarında ilk ayaklanmayı Börklüce başlatmıştır ve dervişlerin büyük bir çoğunluğu **Kalenderilerden** oluşmuştur. Şehzade Murat idaresindeki Osmanlı kuvvetlerine yenilen Börklüce Mustafa'nın huruç hareketini duyan Şeyh'in İznik'i hemen terk ettiği de açıktır. İlginç olan nokta, aynı

⁶⁶ Solak-zade, a.g.e. s.s. 182-185

⁶⁷ Kurdakul, a.g.e.,s. 168-169

⁶⁸ Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve Varidat, s. 166

⁶⁹ Yüksel, a. g. m. s. 73. İfadelerimin genel olması, yazarı hafife almak anlamına gelmemektedir. Ankara'da bu mesele kendisiyle etraflıca tartışılmış ve bu kanaatları taşıdığı bizde pekişmiştir.

⁷⁰ Yüksel, a.g.m. s. 77-78

⁷¹ Yüksel, a. g.m. s. 85-86

⁷² Yüksel, a. g.m. s. 87

zaman diliminde Manisa yakınlarında yine Kalendirilerden oluşan bir grupla Torlak Kemal isyan etmesidir. Bedreddin'in et-Teshil adlı eserinin "İsyancılar" kısmına baktığımız zaman "bir topluluk devlet başkanına itaat etmekten uzaklaşır ve yerleşim yerini ele geçirirlerse, devlet başkanı onları itaata çağırır. Silahlı bir güç oluşturmuşlarsa onlar saldırmadan saldırılabilir" der. Hatta "eğer isyancıların iltihak edebilecekleri başka bir güç varsa, buna engel olmak için yaralıların öldürülmesini ve kaçanların takip edilmesini de caiz görür."⁷³

Bunları tarihi kaynaklara istinaden veren A. Y. Ocak, *Dobruca*'da bulunan Şeyhin doğruca *Sarı Saltuk Zaviyesi*'ne gitmesinin, tesadüf eseri olarak görülemeyeceğini belirtmektedir. Zira Zaviye, uzun zamandan beri Dobruca'daki Kalendirilerin merkezi konumundaydı⁷⁴ Kalenderiliğin Suriye ve özellikle İran üzerinden Anadolu'ya giren batı kolları, burada yeni yapılanmalar halini kazanmıştır. Kalenderiler, 13.yüzyıldan itibaren bir takım dini sosyal hareketlerin oluşmasında temel zümre görevini yapmışlardır, diyen Ocak, iki örnek olarak 13. yüzyılda Babai, 15. yüzyılda Şeyh Bedreddin Hareketlerini örnek olarak vermektedir.⁷⁵ Bütün bunlara ilaveten II. Bayezid'e yönelik 1492 yılında yaptığı Arnavutluk seferi sırasında bir Kalenderi tarafından yapılan suikastı⁷⁶ göz önünde bulundurursak, Yüksel'in de Şeyhin tamamen masum bir Osmanlı alimi olarak tezkiye çalışması, eleştirdiği paradoksa (asi-devrimci vb) bir başka noktadan düştüğü açıktır.

Fikirlerle Hadiselerin irtibatını sağlamaya çalışırsak, H. II. yy. itibaren İran ve Asya taraflarına nüfuz etmeye başlayan İslamiyet'e karşı, buralardaki eski medeniyetlerin ve kavmi/irkî potansiyellerin sosyal mukavemet şeklinde belirmeye başladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ya bu harici tesirlerle, ya da her din içinde kendiliğinde görülen cedeli tartışmaların bu tür oluşumlar üzerinde etkisi araştırılmalıdır.⁷⁷ Bedreddin hadisesinde önemli olan bu harici tesirler; yani Şamanlık, Buddha ve Mani dinlerinin kalıntılarını töre halinde yaşatan Türklerin psikolojisine çok uygun olması çok önemlidir.⁷⁸

Bunlara ilave olarak, Mazdekizm ve Babekizmi ekleyen Fındıkoğlu, Bedreddin hareketini hazırlayan ilk daireyi çizer. Bedreddin Hareketini hazırlayan ikinci daireyi ise Osmanlıların içinde bulunduğu siyasal ve iktisadi karışıklar, oluşturmaktadır. Bu karışıklıklara tepki ise, kırsal ve şehirler olmak üzere iki yönden olmuştur. Kırsal kesimdeki dini akımlar şeklinde ortaya çıkan bu karşıt düşünceler son derece hızla yayılmaları, o dönemin iktisadî ve sosyal şartların göz önünde bulundurduğumuzda anlaşılabilir hale gelmektedir. Yaklaşık iki asırdan beri Anadolu kavgalarının merkezi olmuş. Selçuklu devletinin bir uç beyliği olan Osmanlı, Anadolu'da Türk birliğini

⁷³ Şeyh Bedreddin, et-Teshil Şerhu Letaifi'l-İşarat, cilt, 2, Edit. Hacı Yunus Apaydın, çev. Heyet, Kültür Bakanlığı, Ankara. 2012, s. 1669

⁷⁴ Ocak, Kalendireler, s. 131-132

⁷⁵ Ocak, a. g. e., s. 232

⁷⁶ Ocak, a.g.e., s. 124-125

⁷⁷ Fındıkoğlu, a.g.e., s. 94, 99

⁷⁸ Zelyut, R. a.g.e., s. 59-60

kurmaya çalışırken Timur-Yıldırım çarpışması ve neticede Moğolların istilası tekrar kargaşa dönemini başlatmıştır.⁷⁹

Görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin hareketi, ne "salt onu hazırlayan içtimai-siyasi-dini nedenlerle, ne de sadece şahsi iktidar hırsıyla oluşmuş bir eylemdir" şeklinde değerlendirmeye gitmeden olayı tarihteki bir ilişkiler sistemi içinde ele alıp, sistematikleştirmeye çalıştık. Üç farklı anlama tasarımını düzene sokmaya çalışarak bir biçim ve bir yön oluşturma amacındayız. Bu çerçeve dahilindeki anlama ve açıklama gayretimiz sonucunda, Şeyh Bedreddin Hareketinde, Osmanlı Düşünce Tarihindeki (olumlu) muhalefetin hiçbir unsurunu taşımadığını gözlemliyoruz. İster "isyankar", "mülhid"; isterse "Türk Düşüncesinin liberali ve kollektivist", ya da "tamamen İslami bir şahsiyetin tarihsel anlamda çarpıtılması" olarak görülsün, son tahlilde, Şeyh Bedreddin'in çok iyi bir eğitimle donanmasına rağmen düşünce-eylem bütünlüğünü sağlayamadığından dolayı, eyleminin mevcut toplumsal-siyasal-dinsel karışıklıkları daha da artırdığı açıktır. Dolayısıyla olumsuz muhalefetin güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Buna delil olarak da Çelebi Mehmed'in kardeşini yendikten sonra Bedreddin'i öldürmemesi ve İznik'e iyi bir maaşla sürgüne göndermesine rağmen, onun Börklüce ve Torlak Kemal isyanlarıyla eş zamanlı olarak oradan ayrılması ve dolaylı da olsa bu hareketlere destek vermesidir. Bu nedenle Çelebi Mehmed'in tekrar riske girmemek için siyaseten idam ettirmiş olsa gerektir.⁸⁰

Burada cevaplanması gereken soru, "her halukarda isyanı Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in başlattığı, Şeyh'in dolaylı olarak da hiçbir ilişkisinin olmadığı, harekette motivasyon rolü oynayan **Varidat**⁸¹ adlı eserin Şeyh'in kaleminden çıkmadığı gibi rivayetlerin derlenmesi hususları kabul edilse bile, insanların bu tür bir eyleme niçin katıldıklarıdır?"

Bu sorunun cevaplanması, **Türkiye'nin dini yapısının incelenmesini; yani bölgeye özelliklerini veren kadim ve yeni bütün uygarlıkların ortaya çıktığı andan itibaren geçirdiği dönüşümlerin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.** Bu açıdan bakıldığında, heterodoks bir yapılanma olan Kalenderiliğin yılların biriktirdiği bir inancı, bir toplum özlemini, Baba İshak isyanından uzun süre sonra yeniden Şeyh Bedreddin'in hareketinde bir "**dışa vurum**" olarak görülebilir.

Tarihi incelemeler göstermektedir ki, siyasal bunalım dönemlerinde, mevcut sefaletlerin de etkisiyle çıkan isyanlara katılım oldukça yüksektir. Bütün bunlara bir de bu karışıklardan dolayı batıya kitleler halinde kaçan Türkmen gençlerinin istihdam zorluğu eklenmiştir.⁸² Bunu iyi değerlendiren, sosyal zemini ve zamanı iyi

⁷⁹ Köprülü, F. Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ank. 88, s. 47, Çubukçu, E.A. a.g.e., s. 3

⁸⁰ Apaydın, a.g.e., Giriş, s. 16

⁸¹ Varidat, Bursalı M.Tahir'in ifadesiyle, "ahiret, alemin başlangıcı ve sonundan bahseden derin bir eserdir. İnceliklerine vakıf olamıyanlar, kabüle mazhar bulmamışlardır". Ona göre, hür fikirli şeyhlerin büyüklerinden olan Bedreddin'e ait olan bu eser., Niyazi Mısri'nin Divan'ında şöyle belirtilmektedir. "*Muhyiddin ve Bedreddin ettiler ihya-ı i Din/ Derya Niyazi, "Fusus" anbardır "Varidat". Varidat şarihi olan Melami şeyhi olan M. Nur'ul-Arabi nin müridi ve halifesi olan M. Tahir, Varidat'tan böyle bahsetmektedir. bkz. a.g.e.,s. 64. Arapça yazılmıştır. Şerhi de arapça olan bu eserin türkçe nushaları şunlardır. 1.M.Nur hayatta iken halifelerden Selanikli Ali Örfi'nin tercümesi. (İstanbul. Millet Küt. No. 983/ 2. Piriştineli Hacı Mesud Hulusi. Bu şerh, Hulusi'nin oğlu Sadeddin Bilgier tarafından sadeleştirilmiştir./3.Hüseyn Şemsi Ergüneş tercümesi;/ayrıca daha önceki dipnotlarda geçen Varidat çevirileri de vardır.*

⁸² Timuroğlu, a.g.e., s. 19-23

ayarlayan herhangi bir teorisyen, mevcut yönetimden huzursuz olan; yani yabancılaşan kişilerin zihni ve ruhi istikrarsızlıklarını gidermeyi öneren bir hareketi, “ıslah” adı altında başlatabilir. Çünkü siyasal bunalım, kişilerin sisteme yabancılaşması ile kuralsızlık, anlamsızlık, güçsüzlük, sosyal tecrit vb. farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu ruhi yapıda olan kişi(ler), sistem karşıtı gruplara hemen katılabilmekte ve ona uyum sağlayabilmektedir.⁸³ Bedreddin hareketine oldukça büyük katılım olmasında bu tür etkenler rol oynayabilir.

Bu etkenlerden en önemlisi de, Timur’un Semerkant’a dönerken, Osmanlıya epey uğraştıracak olan suni beyliklerle devleti tekrar beylik dönemine geri getirmesi olmuştur. Beyazıt’ın çocuklarının taht kavgası yüzünden kimse canından, malından, ırzından emin olamaz hale gelmiştir. Çelebi Mehmet’in kardeşlerini yenerek merkez otoriteyi kurmaya çalışması da süre alacağından toplumsal kargaşa devam etmiştir. Bunun yanı sıra Timur tarafından iade olan beyliklerle mücadele tekrar başlamıştır. Tımar sahipleri emri altındaki köylülerin hak ve hukukun gözetmiyorlardı. Dolayısıyla Osmanlı tebası büyük bir baskı altındadır, çok yönlü bir zulüm altında ezilmekte ve sürekli dirlik aramaktadır.⁸⁴

Bu durumu teyid eden Mustafa Akdağ, şu tespiti yapıyor. Mehmed Çelebi iktidara sahip olunca hem Timur’un ölçsüz yağmalan, hem de cemiyetteki bozukluklar ve Osmanlı taht mücadelesi içtimai sefaleti çok arttırmıştır. İşte bunların neticesinde ortaya çıkan Şeyh Bedreddin Hareketi tamamen bir halk hareketidir.⁸⁵ Bu karışıklıklar sonra da tamamen yok edilmemiştir. Yavuz dönemi ve Kanuni Süleyman dönemlerinde sosyal ahlâk ve hatta asayiş düzeninin göze batar bir huzursuzluk içinde geçmesi bozukluğun derecesini göstermesi açısından mühimdir. Sosyal bir patlamaya hazır bir ortama birde tarikat faaliyetlerinin şehirlerde, şehirli ruhuna ayrı; köylü göçebe Türkmen ruhuna ayrı tesirler göstermesi ve bunun neticesinde farklı şekillere bürünmesini hesaba katarsak, başlangıçta dini sonra siyasi bir hâl alan isyanı inceleyebiliriz.⁸⁶

Bu uyumun ortaya çıkması ise, toplumsal taraflılığın bir türü olan **ütopya** şeklinde olur. Sistemden yabancılaşan birey, zihinsel ve ruhsal istikrarsızlıklarını giderecek ve kişisel özdeşliklerini kendine çekecek karşı sistem temsilcisi köktenci bir gurub(lar) bulduğu an ona uymaktadır. Bunun belirmesi ise toplumsal yanlılığın bir türü olan Ütopya şeklinde olur. Çünkü Ütopya, gayrimemnunlar kitlesinin arzu ve özlemlerini ifade eder. Bunu da yıkıcı ve tenkitçi bir tavır halinde hakim güce (devlete) karşı koyarak ortaya koymak ister⁸⁷.

⁸³ Bu hareket, günümüzün siyasal katılma ve siyasal yabancılaşma kavramları ile izah edilebilir. Kavramlar için bkz. Turan Alkan ve Doğu Ergil, *Siyaset Psikolojisi*, Ankara.1980, ks. 258,266, 317, krş. Barlas. Toran ,Çağdaş Toplumun Bunalımı, *Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara. 1981

⁸⁴ Mizancı Murat Bey, *Tarih-u Ebu'l Faruk*, İst. 1325, c.1, s. 246-242 den naklen veren Kaygusuz. a.g.e., s. 292-294 ve Murat Beyin, *Muhtasar Tarihi Umumi*, İst. 1310, s. 237, Köprülü, F. a.g.e., s. 49, Fındıkoğlu, a.g.e., s. 105-7, Zelyut, s. 25 vd, Timuroğlu, s. 8

⁸⁵ Akdağ, Mustafa. *Türkiyenin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İst. C.1, s. 337

⁸⁶ Akdağ, a.g.e., c. 2, Ank. 1971, s. 49. c. 1, s. 339. Krş. Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişaf Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik, *Bellekten*, Ank. 1949, c. 13, s. 497-568, 1950, c. 14, s. 319-405

⁸⁷ Lapiere W. J. *İdeoloji Nedir? İlimler ve İdeolojiler*, (Çev. F. Aslan), Ank. 1981, s. 12-13

Bedreddin eyleminde, Fındıkoğlu'nun ifadesiyle, yeni bir Müslüman tipi oluşturulmaya çalışılarak, ütöpik zemin, taklit ehlinin millet ve mezheplerine ait kanunları iptalinin gerektiğini ileri sürülmesiyle tesis edilmiştir.⁸⁸ İsyanda ırk, mezhep ayrılığına rağmen mutlak eşitlik, barışseverlik ve mal eşitliği gibi motivasyonların kullanılması ve müritlerin gülerek ölüme gitmeleri,⁸⁹ ütopya anlayışının mümkün olabileceğini gösterebilir.⁹⁰ Şeyh Bedreddin hareketine baktığımızda işte bu unsurların hepsini görebilmekteyiz. Şimdi bunları tahlil edelim.

Bedreddin Hareketinin Tahlili

Şeyhin hareketi, Fındıkoğluna göre, nazari bakımdan 1391'de hazırlanmış, 1416'da aksiyon halini almıştır. Hazırlığını Mısır'da Ahlatı ile başlamış, İslam öncesi din ve mezheplerin tesiri, ekonomik ve sosyal çalkantılar, nihayet Batı Anadolu'nun ve Rumelinin bazı yörelerindeki isyanlar ve bunların önderleri isyana zemin hazırlamıştır.⁹¹

Üzerinden en çok yazılan ve halen de hakkında ya öldürülmesi gereken, ya da Batın ve Zahir ilmini kendinde toplamış, ancak hilafet iddiası ile Padişaha gammazlanan birisi şeklinde düşünülen⁹² Bedreddin, siyasal iktidara karşı bir halk eylemini başlatmayı hukukun meşru gereği olarak meşru görmüştür.⁹³ Dirlik ve düzen arayan halk da (!) Şeyhe katılmıştır.⁹⁴

Kanaatimize göre ise, XV. yy. Türk toplumunda sosyal bir ihtilal yapmak isteyen Şeyh'in isyanın önemi, genel kabul gören fıkıh ekollerinin tarif ettiği din anlayışını yıkmak, belki de menşesinde hiç olmayan bir mana vermeye çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bu hususa değinen Fındıkoğlu, "taklid ehlinin millet ve mezheplerine ait kanunları ibtal luzumunu ileri süren Şeyh, hareketinde yeni bir müslüman tipi müşahhaslaştırmaktadır", demektedir.⁹⁵

Hareketin diğer bir önemli yönü ise, İslâmın İslahı gayesi ile ortaya çıkarak, o zamanın sosyal ve iktisadi çalkantılarından faydalanıp, çok sayıda insanı toplaması ve İslâhı tasavvuf yolu ile belirli bir dünya görüşü halinde siyasi-dini bir prensib meydana getirmesinde yatmaktadır. Ayrıca, mutasavvıfların içinde buldukları sosyal çevrelerin kültür seviyesine, hayat şartlarına, örf ve geleneklerine göre farklı din anlayışları ortaya koymaları hususu dikkati çekmektedir.⁹⁶ Bizim gayemiz ne Şeyh'in hareketine olan Manihizmin Bogolizm tesirini incelemek, ne de, sosyalistlerin dediği gibi, bir Türkün teceddüde ilk teşebbüsü, fiilen halkın başkaldırısı olarak söylenenleri tekrar etmek değildir.⁹⁷

⁸⁸ Z. F. Fındıkoğlu, a. g. e, s. 147-8

⁸⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 30. Dağıstanlı Murad Bey'in Tarih-i Ebül'l-Faruk adlı eserinden naklen verilmektedir. Burada isyanda, cami, kilise ve sinagoglara dokunulmadığı halde, tekkeler ve manastırların yıkıldığını belirtilmeside ilginç bir noktadır.

⁹⁰ UYANIK Mevlüt, Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili, Belleten, (1991) LV/ 213, S. 341-149

⁹¹ Fındıkoğlu, a.g.e., s. 109-110

⁹² Cevdet Paşa, Kıyas-ı Enbiya, VI, c. 3, Kısım. II, Ank. 1975, s. 400, Cerrahoğlu, s. 6

⁹³ Timuroğlu, a.g.e., s. 9. 22

⁹⁴ Zelyurt. a.g.e., s. 25

⁹⁵ Fındıkoğlu. a.g.e., s. 147-8. Krş. Akdağ. a.g.e., c.1, s. 337, 340.

⁹⁶ Akdağ, aynı yerler, İslah gayesi için bkz. Ahmet Mithat Ef. Muhassal, İst. 1303, s. 291

⁹⁷ Timuroğlu. s. 9, n, 22: Cerrahoğlu. s. 47

Biz, isyandan kısaca bahsederek hareketin öncesindeki olaylar ile ortaya konan fikirler arasındaki irtibatı tesise çalışacağız. Kethüdası olan Musa Çelebi'nin yenilmesi üzere İznik'te zorunlu ama aylık bin akçe ile ikamete tabii tutulan Şeyh adına Börklüce, Karaburun taraflarında isyan etti. İnsanları kendi başına toplamak için tam bir eşitlik, hürriyet ve mal ortaklığı (kadın hariç), gibi cazip sosyal vaatlerle ortaya çıktı. Ayrıca din ve mezheb gözetmeksizin bir millet olarak yaşamak gibi, İdris-i Bitlisi'in deyimi ile, "Sufi Tuzakları" kurdu.⁹⁸

Osmanlı tarihçilerinin çoğu, Börklücenin isyanda ki başarısını duyan Şeyh, İznik'ten kaçarak, kendi padişahlığını ilan etti. Sancak, başlık isteyen kendisine gelmesi, artık halifenin kendisi olduğunu söylediğini belirtir.⁹⁹ Hammer, Şeyhin gizli niyetini icraya koymak için, fakih, hakim ve sufilikten hasıl olan şöhretini kullanarak, düşündüklerini bir mezheb haline getirdiğini, belirtir. Bunun için de Börklüce ve Yahudi dönmesi olan Torlak Kemal'i kullanmıştır. Dukas'tan naklen, ortaklık fikrini belirtir, öldüğü zaman, müritlerinin bazıları, O'nun ölmediğine inanıyorlardı. Dukas, Girit adasındaki müridi olan keşişten bu hadiseyi tedayı ile almıştır.¹⁰⁰

Şeyhin dini alet ederek, siyasi bir hareket ortaya koyduğunu belirten Akdağ, asayişin isyana müsait olmasından faydalanan Börklüce'nin Bedreddin'i "Resul" olarak gördüğünü belirtir. Ona göre, bazı Hristiyanların ona takdir beslemeleri, şeyhin fikirlerinin İslam'a aykırı olması; dolayısıyla esir ortodox Hristiyanlarına bir yakınlık sezmiş olmalarındandır.¹⁰¹

A. Mithat ise *Muhassa'*da Şeyhin isyanı tertibde gösterdiği ince zekaya dikkati çeker ve der ki: Şeyh, fanatik bir müridi olan Börklüce'nin yaptıklarından habersiz gibi görünmesine rağmen, isyanda kullanılan bu gibi ince fikirleri ne Börklüce'nin ne de Torlak'ın kudretinde değildir." Bu tespitlerden sonra, Bedreddin hareketini, İslâm Düşüncesinde ilk fitne olarak görmek gerekmez. Çünkü önceki benzerlerini bulmak mümkündür. Burada bir nevi tarihin felsefesini yapan A. Mithat, "Gizli Siyasi Cemiyetler" adı altında Bedreddin ve hareketini değerlendirmiştir. O, gizli cemiyetinin Avrupa'daki Karboniler ve Asya'daki Haşhahiler (Batiniler)¹⁰² gibi sürekli olmasa da kısa bir süre içinde, bir gizli cemiyetin bütün gizli evrelerini tamamlamıştır. Bu önce irşad ve telkinlerle birtakım şarlatanları, Hayrullah Efendinin deyimi ile "İdraksiz Türkleri"¹⁰³ kendine bağlamakla olur. Sonra, onları dini ilkelerin tesir sahasından siyasi maksatları için kullanmaya sevk ve nihayet dahili bir savaş ile iktidarı ele geçirmek şeklinde olur.¹⁰⁴

Tarihte yalnızca Vehhabi hareketi bunlarla boy ölçüştür. Mizancı Murat Bey, Şeyhin Anadolu'daki iktidar boşluğundan doğan karışıklıklardan çok iyi faydalanarak,

⁹⁸ Kurdakul. s. 55

⁹⁹ Aşıkpaşazade. Tarihi. İst. 1332, s. 83-92, Cevdet. A. Kısas, s. 399, Uzunçarşılı. a.g.e., s. 360-2, Mustafa Nuri Paşa, Netayicü'l Vukuat, Ank. 1987, c. 1, s. 31-2, Abdurahman Şeref, T.Dev. Osmaniye. İst. 1309, 1315, Hayrullah Ef. Dev. Aleyye-i Os. Cerrahoğlundan naklen, s. 6-10

¹⁰⁰ Hammer, Dev. Osm. Tarihi, İst. 1337,0. 2, s. 132-5.

¹⁰¹ Akdağ, a.g.e., c. i, s. 342-3.

¹⁰² Batınlık ve tesirleri için bkz. Çubukçu. İ. A. Gazzali ve Batınlık. İst. 1964, Gazzali ve Şüphecilik. Ank. 1964. Hurufilik Nedir? *Makaleler* içinde, Ank. 84, s. 31-3, Mezhepler Tarihi, Ank. s. 76-105.

¹⁰³ Cerrahoğlu. S. 10

¹⁰⁴ Kurdakul'dan naklen, s. 283-285, 291, Bkz. Mehmet Tevfik. Tarihi Osmani, II, Basık.1307, c. 1, s. 73-73.

Allah'ın dünyayı insanlara bahsettiğini; dolayısıyla servet ve tarım ürünlerinde müşterek dağılımını söyleyerek insanları toplamayı becerdiğini belirtir. Herkesin kendi itikadını kabil için zor kullanmak, İlahî maksada aykırıdır. Zira herkes kendi aklına göre ilahi emirleri kabul eder, üstelik fikir ve vicdan ahengi tabiat mahsulüdür. Hükümet ise zulüm mahsulüdür. Onun tecavüzlerini hoş görmek, Tanrı'nın maksadına aykırı emirlerine itaat caiz değildir. İdare heyeti millet tarafından seçilmelidir, gibi vaatler de de bulunmuştur.¹⁰⁵ İdrisi Bitlisi'nin rivayeti olan, Bedreddin'in müritlerine şarap içmek ve saz çalmak için izin vermesi meselesi B. N. Kaygusuz'a göre Batini'likten değil, Türk geleneğinden gelmektedir.¹⁰⁶

Sosyal muhtevalı bir harekette, insanlara cazip gelecek olan bu motivasyonları çok iyi kullanan Börklüce ve Torlak'ın hakkındaki o dönem tarihçilerinin genel kanaati şöyledir. Şeyhin bilgisi denetiminde, iktidarı ele geçirmek için kırsal kesimi ayaklandırmada bu faktörleri çok iyi değerlendirmişti. Yoksa bu fikirler Şeyhin Varidat'ında ve diğer eserlerinde yoktur.

İsyanın tarihi hakkında bir çizelge hazırlayan Kurdakul, Musa Çelebi'nin yenilgisi ile İznik'te aylık bin akçe ile zorunlu ikamet yani bir nevi gözaltında tutulduğunda bütün tarihçiler hemfikirdirler, der Fırarının sebebi hakkında Oruç ve Neşri, Börklüce ile ittifak; Aşıkpaşazade, Muhyi Çelebi ve Abdurrahman Şeref Bey, İsyan için; diğerleri de Börklüce' in yaptıkları yüzünden korkarak kaçtığını söylerler. Börklüce isyanındaki rolü ise, müridi ve halifesi olmasından kaynaklanmaktadır. İddiaları değerlendirirken, peygamberlik, sufi tuzağı, dinsizlik, Münecimbaşı ve diğerlerinde hilafet, fitne, isyan, *Mufassa'*da yeni tarikat, İslâmın ıslahı, yeni din, iştirakilik'ten bahsederler. İttifakla padişahlık için isyan ettiklerini söylerken, yalnız *Mevzuatü'l Ulum* ve *Kunhu'l Ahbaba* gammazlandı denmektedir.¹⁰⁷

Sonuç

Bedreddin Hareketi, dini değerlerle beraber diğer harekete geçirici unsurları çok iyi kullanarak, siyasal iktidara yöneliktir. Müslümanlara karşı kılıç kullanması, gayr-i müslimlere gösterdiği hoşgörünün birazını dahi dindaşlarına göstermemesi, bize, daha önceden vuku bulan Hariciler ile, yakın tarihte görülen Vahhabilik arasındaki benzerlikleri çağrıştırmaktadır. Akaid anlayışları ise ayrı bir çalışmanın konusu olacak mahiyettedir.

Son söz olarak, Aşıkpaşazade'nin hadiseyi anlattıktan sonra Şeyh'in siyasi gayesini bir dörtlükte izah etmesini verelim:

Danişment Beylik ister gör asıldı,

Çürük ok attı, hem yayı yakıldı,

Hevay-ı Nefsi Anı baştan çıkardı,

¹⁰⁵ M. Murat Bey, Tarih, c.1, s. 236-242. Naklen, Kurdakul, s. 292-4.

¹⁰⁶ Çubukçu, İ.A. Türk Düş. Tar. Fel. Har. Ank. 86, s. 13. 44 Cerrahoğlu, A. a.g.e., s. 57

¹⁰⁷ Çizelge için bkz. Kurdakul, a.g.e., s. 58-62.



Uzun sanu'lar kurdu kasuldu.¹⁰⁸

Buradan hareketle de bu öldürülmenin “siyaseten katl” olduğu söylenilebilir. Çünkü bazı kaynaklarda yargılanarak asıldığı, bazılarında kendi katlinin fetvasını kendisinin verdiği söylenir. Bunlar şüpheli olan hususlardır. Bir de İslam hukukuna göre, kurulu düzene karşı isyan (bağy) suçuna girdiği önermesinden hareketle Bedreddin'in bunu başlattığı varsayılsa bile, fiilen çatışmaya girmemiş ve/ya hiç kimseyi öldürmemiş insana idam cezası yoktur. Tarihi bilgilere göre de böyle bir durum yoktur. Geriye Bedreddin'in etkisi ve çevresi açısından potansiyel tehlike içereceği, önceki maaşlı-zorunlu denetim görevinde olduğu gibi durum ortaya çıkmaması için devlet, toparlanma sürecinde riske girmeyerek siyaseten katl tercih etmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Aşıkpaşazade, a.g.e., s. 43.

¹⁰⁹ Apaydın, a.g.e., Giriş, s. 16; Bunun İslam devletinin oluşum sürecinde de örneği vardır. Halife olmak isteyen Hazrec kabilesi reisi Sa'd b.Ubade, Hz. Ebu Bekir'e ve Hz. Ömer'e biat etmedi. Suriye'ye yerleşti, orada muhtemelen Hz. Ömer'in direktifleri doğrultusunda öldürüldüğü söylenilmektedir. Bu iddianın tutarsız olduğunu da belirten kaynaklar vardır. Ama önemli olan daimi olarak yönetim tarafından bir risk olarak görülmesidir. Dabaşı, a.g.e., s.112, Mehmet Azimli, “SA'D b. UBÂDE” maddesi, TDVİA, İSAM, İstanbul, 2008, cilt: 35; sayfa: 377-378

Türk Düşünce Tarihinde Din-Siyaset İlişkisi-Kutadgu Bilig Merkezli Bir İnceleme

Aygün Akyol

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aygunakyol@yahoo.com.

Özet

Sorun: Siyaset ve din arasında kurgulanan ilişkiler ağı insanlık tarihi boyunca tartışılmalıdır. Bugün siyaset üzerinde yapılan değerlendirmelerde bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya konulabilmektedir. Bizler Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları olarak siyaset ve din arasındaki kurguyu tüm inanç ve düşünce biçimlerine eşit olma idealini merkeze alan laik devlet modeliyle kurgulamaya çalışıyoruz.

Günümüzde de anlamını yitirmeyen bu tartışmayla ilgili, bireyin inancının toplumsal ve siyasal yaşama olan etkisinin kurgulanması noktasında, Türklerin İslam'ı yeni benimsediği dönemlerdeki yaklaşım biçimlerine ait değerlendirmeler bizlere önemli bilgiler sunacaktır. Bu kanaatimizce önemlidir. Zira Kutadgu Bilig Müslüman olan Türklerin kabul ettikleri yeni düşünce biçimiyle kendi geleneklerini harmanlayan bir metindir. Metnin içeriğine hâkim olan ahlak ve siyaset konuları ekseninde din ve dünya, birey ve toplum, hükümdar ve halk, yönetim ve adalet gibi insan varlığının temel problemleri tartışılmaktadır.

Yöntem: Eser Türklerin Müslüman oluşu sonrası Türk ahlak ve siyasi düşünce sistemini yansıması noktasında önemlidir. Ögdilmiş ve Ogdurmuş karakterlerinin hayatı anlamlandırma tarzları, bizler için din ve siyaset ilişkisi konusundaki yaklaşım biçimlerini sunmaktadır. Bu noktada siyasette ve devlet yönetiminde aktif olan bir yaşam biçimi ile züht ve uzleti tercih eden yaşam biçimi arasındaki farklar ve bunların çift yönlü olarak olumlu ve olumsuz yönlerinin belirtilmesi bizim için önemli bilgiler vermektedir.

Eserde Ögdülmüş, ahlakıyla öne çıkan, siyaset ve devlet yönetiminin içindeki biri olarak, Ogdurmuş ise, yine ahlaki karakteriyle öne çıkan, ancak züht ve uzlete çekilmiş siyasetten uzak duran, devamlı ibadetle meşgul olan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki karakter üzerinden yapılan değerlendirmeler bizlere bireyin din ile olan ilişkisini sunduğu gibi, siyaset ve din ilişkisi üzerine Türklerin ilk Müslüman olduğu dönemlerdeki yaklaşım biçimlerine dair temel bakış açılarını da sunmaktadır.

Bu çerçevede tebliğin bir bölümü din dünya ve siyaset ilişkisini bir bütün olarak değerlendiren Ögdülmüş'in yaklaşım biçimleri üzerinden, bir bölümü ise, din ve dünya tasavvurunu ayrı değerlendiren Ogdurmuş karakteri üzerinden değerlendirilecektir. Bu iki karakter üzerinden Kutadgu Bilig bizlere ne söylüyor onun cevabı araştırılacaktır.

Amaç: Modern dönemde insanın ahlaki ve manevi hayatıyla toplumsal ve siyasal hayatını kurgulama noktasında karşılaştığı sorunlar aşikârdır. Toplumsal ve siyasal yaşamda ortaya çıkan değer erozyonu bizlerin bu konuda yeni bir takım yaklaşımlar ortaya koymamız gerektiğini göstermektedir. Bu çerçevede Kutadgu Bilig'de geliştirilen yaklaşım biçimleri bizler için bu konuda özgün çözüm önerileri sunacaktır. Tebliğimizde hem devlet ve siyasal yaşamı hem de dini ve ahlaki sahayı ihmal etmeyen yaklaşım biçiminin bizlere sunacağı çözüm önerilerini tartışmak istiyoruz. Eserin bu bakımdan okunması Türklerin ilk Müslüman oluş sürecindeki din, ahlak ve siyaset konusundaki değer algısını ortaya koyacağı gibi, günümüz insanının değerler alanı ve modern yaşam arasındaki sıkışmışlığına da birtakım öneriler sunacağını düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kutadgu Bilig, Din, Siyaset

Giriş

Din, birey ve toplum ilişkisi ile ilgili yapılan değerlendirmeler insanlık tarihinde her zaman tartışılan bir husus olmuştur. Bireylerin din algısının toplumsal hayata aktarımında insanları iyiye, doğruya ve güzel olana yönlendiren bir din algısının yerine,

bazı insanların dini değerleri bireysel çıkarları için bir vasıta olarak görmeleri birey, din ve toplum arasındaki ilişkilerin şekillendirilmesini önemli bir hale getirmektedir. Bu, dini anlayışların içinde bulunan zaman ve mekânın oluşturduğu kültürel ortamdan bağımsız olmadığı, insanların din algılarını oluştururken kendi değer dünyalarına göre bir anlam ortaya koyduklarının bir göstergesidir. Bundan dolayı din, birey ve toplum arasındaki ilişkinin iyi kurgulanması ve dinin tezahürlerinin incelenmesi gerekmektedir.¹

Dinin insanlar arasındaki tezahürü farklı şekillerde kendisini göstermektedir. İslam düşünce geleneğinde insanların dini benimseme ve kabullenme yolları temelde taklidi ve tahkiki olmak üzere iki yaklaşım üzere ifade edilir. Taklidi din anlayışına göre, insanlar dini konularda işin hikmetini ve konu hakkında Tanrı'nın muradını anlama cihetine gitmeksizin iman ederek vazifelerini yerine getirirler. Tahkiki din anlayışına göre insanlar ibadetlerini ve araştırmalarını, Tanrı'nın hikmetini ve muradını anlamaya yönelik kurarak, bir karşılık beklemeden bizatihi kulluk vazifesi bilinciyle yaparlar. Bu noktada ödül ve cezanın, cennet ve cehennemın önemi kalmamakta, yalnızca Tanrı'nın rızası istenmektedir. Ancak tahkike yönelenler de birbirinden farklı hakikat tezahürlerine de sahip olabilir. Tüm bunlar da kişinin benimsediği hitap şekline de bağlıdır, İslam filozofları da insanların *hatabi*, *cedeli* ve *burhani* kıyaslarla ikna olduklarını da göz önünde bulundurarak, dinin insanlar arasındaki tezahürünün herkeste eşit derecede olmadığını iddia etmişlerdir.²

Türklerin Müslüman olmaları sonrası din ve toplumsal hayat arasındaki ilişkiyi kurgulayan ilk metinlerden birisi Yusuf Has Hacib (ö. 470/1077) tarafından kaleme alınan *Kutadgu Bilig* adlı eserdir.³ Biz de çalışmamızda, Türk düşünce tarihinde dinin toplumsal hayattaki rolünü, İslam öncesi Türk din ve ahlak anlayışıyla İslam'ın değer anlayışının ustaca kompoze eden *Kutadgu Bilig*'i merkeze alarak değerlendireceğiz. *Kutadgu Bilig*'de dinin toplumsal hayattaki tezahürü iki farklı yaklaşıma dayanır. Buradaki temel iddialardan birincisi, dini değerlerin toplumsal hayatın içinde yaşanması gerektiği savı üzerine kurulan hükümdar ve Ögdilmiş'in bakış açısı; bir diğeri ise, dini değerlerin sosyal ve siyasal hayatın içinde yürütülemeyeceği iddiasına dayanan Odgırmış'ın bakış açısıdır. Kitabın bütünlüğü içerisinde bakıldığında din ve dünyanın iç içe geçtiğinde ortaya çıkacak sıkıntılar dile getirildiği gibi, tamamen dünyadan el etek çekip münzevi yaşamı merkeze almanın sıkıntıları da müzakere edilmektedir. Bu

¹ Bu konu gerek klasik dönemde gerekse günümüzde tartışma konusu olmuş, Kindi dini değerleri kendi çıkarları için kullanan ve farklı yorumlara müsaade etmeyenleri "din tacirleri" olarak yorumlamıştır. Bu konuda bkz.: Kindi, "İlk Felsefe/Kitâb fî'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 4, 5; Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 183; Mevlüt Uyanık, "Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz", *Siyasi Tarihi Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet içinde*, ed.: Mümtaz'er Türköne, Ufuk Kitap, İstanbul 2007, s. 47; a.g. mlf., "İfade Özgürlüğü İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed.: Bekir Berat Özipek, LDT. Yay., Ankara 2003, s. 143, 144.

² Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 184; Gazali, *el-Munkız min'ed-Dalal*, çev.: Hilmi Güngör, MEB: Yay., İstanbul 1990, s. 14, 15; Ebu Nasr Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 85-88; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004, s. 85, 86; Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Ta'rifat*, thk.: Abdu'l-Munim Hafna, Daru'r-Reşâd, Kahire, ts., s. 24; Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 99, 100.

³ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Günümüz Türkçesine Aktaran: Reşit Rahmeti Arat, Kocabalı Yay., İstanbul 2008.

anlamda iki farklı bakış açısı ile ilgili getirilen çözüm önerileri bizlerin birey, toplum ve din eksenindeki bakış açısına da katkıda bulunacaktır.⁴

Toplumsal Hayatın İçinde Din Tasavvuru

İnsan fıtratı itibariyle toplumsal bir varlık olarak tanımlanmıştır. Toplumsal bir varlık olması onun diğer insanlara olan ihtiyaçları sebebiyledir. İslam düşünürleri insanın ahlaklı ve adaletli bir hayat kurması ve mutluluğu elde etmesi için toplumsal bir varlık olmasının gereğini yerine getirmesini önermişlerdir. Toplumsal hayat, insanın bireysel varlığını olgunlaştırması, türünün devamı, iyiliklerin hâkim kılınması, kötülüklerden sakınılması için gerekli görülmüştür. Ancak insanların toplanmaları ve bir arada yaşamaları onların insanca bir hayat kurdukları anlamına gelmemektedir. Bu nedenle toplumsal yaşam kurgulanırken insanın insan olma özelliğine uygun bir toplanma biçiminin olması önemli bir husustur. Farabi *el-Medinetü'l-Fâzıla* adlı eserinde cahil şehir ve erdemli şehir ile ilgili ayırım yapmış, erdemli şehrin oluşturulması için neler yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Erdemli şehrin temel özelliği, insanların bireysel ve toplumsal hayatlarını devam ettirenken adaleti ve erdemi merkeze almalarıdır. Gerek felsefe gerekse din eğer doğru anlaşılırsa erdemli şehrin kuruluşunda önemli role sahip olurlar.⁵

Kutadgu Bilig'e baktığımızda toplumsal hayatın kurgulanmasında dinin önemli bir unsur olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Toplumsal hayatta dinin tezahürü ile ilgili müzakereye konu olan yaklaşımlardan bir tanesi insanın dini ve dünyevi tüm eylemlerini toplumsal hayatın içinde gerçekleştirmesinin gerekliliğine dayanır. Bu konuda temel dayanak, insanlara hizmetin de bir ibadet olarak görülmesidir. Bundan dolayı ibadete çekilen Ogdurmuş'a şehre gelmesi burada ibadet etmesi önerilir. Bu yapıldığı takdirde kendisine her türlü kapıların açılacağı belirtilir. Toplumsal hayatın içinde olan insanın diğer insanlara da faydası olacaktır. Din de insanları diğer insanlarla beraber olmaya, ibadetleri cemaatle yapmaya teşvik etmektedir. Dini açıdan insanın bireysel olarak sorumlulukları olduğu gibi toplumsal bakımdan da sorumlulukları vardır. İnsan, toplum içinde helal kazanıp, fakirlere dağıtır, insanlara yardım eder ve onlara güler yüzle davranırsa, bunların hepsinin ibadet olduğu belirtilir. Bireysel olarak yapılan namaz ve oruç gibi ibadetler insanın kendi menfaati için yaptığı

⁴ Eski Türk dini ve Türklerin Müslüman olması hakkında bkz.: Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi I*, Toket Basımevi, İstanbul 1974, s. 31, 32, 33; İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini ve Büyük Türk Devletleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980, 42; Harun Güngör, "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler Ans.*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. 3, s. 261; a.g. mlf., *Eski Türk Dini*, KBY., Ankara 1980, s. 67; Fatma Ahsen Turan, "Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı", *Türkler Ansiklopedisi*, ed.: H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2003, c. 3, s. 324; Zafer Önler, "Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler", *U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 10, sayı: 16, 2009/1, s. 189, 192; Süer Eker, "Kutadgu Bilig'de İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine", *Bilig*, sayı: 38, Yaz 2006, s. 106; Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergah Yay., İstanbul 2011, s. 131; Hikmet Tanyu, İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Ankara 1980, s. 94; Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev.: Aykut Kazancıgil, İşaret Yay., İstanbul 1994, s. 101.

⁵ Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975. s. 10; Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, çev.: Fatih Toktaş, Divan Dergisi, yıl: 7, sayı: 12, 2002/1, s. 264; a.g. mlf., *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danişmen, MEB Yay., Ankara 2001, s. 80; a.g. mlf., *Fususul-Medenî*, çev.: Hanefi Özcan, İlav Yay., İstanbul 2005, s. 55; İbn Sina, "Uyunu'l-Hikme", *Risaleler*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyât Yay., Ankara 2004, s. 93; Ebu Bekir Zekeriya er-Razi, "Kitabu's-Sireti'l-Felsefiyye", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s.79, 80; Nasıreddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 17; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 190.

ibadetler olduğundan ibadetleri gerçekleştirmek amacıyla insanlardan uzaklaşmak ise bencillik olarak nitelenir.⁶

Bir köşeye çekilip ibadet ederek dini görevlerini yaptığını düşünenler riyaya düşmekle itham edilir. Bu şekilde ibadete çekilenlerin maksadı zahit ismini almak olarak ifade edilmektedir. Burada birey halktan kaçarken, ibadetlerini insanların dikkatine sunmaktadır. Bu nedenle de ibadetin kulluk vazifesi olmaktan çıktığı ve özünü, esasını kaybettiği iddia edilir. Esasında Tanrı'ya yakın olan kulların insanlar tarafından bilinemeyeceği ifade edilir. Böyle bir kulda kendisi Tanrı'ya düşman mıdır, yoksa yakın dost mudur, bunu kendisi de bilmez. Bu nedenle zahit olarak nitelenen ve halktan uzaklaşan kişi topluma katılmalıdır. Ayrıca insana verilecek maddi güç ve iktidar iyi insanın eline geçerse, bu insan gücü ve iktidarını hayırlı işlerde kullanacağından her iki dünyada rahat ve huzur bulacaktır. Eğer dünya malı eline geçip de onu düzgün kullanamıyorsa, o da verilmesi güç bir hesaba dönüşecektir. Bundan dolayı insanın toplumdan kaçması eleştirilen bir husustur.⁷

İnsanlara ibadetle gösteriş yapılması yanlış görülürken, dinin gereği olan iyi ve güzel ahlakın insanların arasında sergilenmesi, insanlara yardım ederek, bilgi ve birikimin paylaşılması ise önerilen yaklaşımdır. Bu konuda insanın din ve dünya açısından bir denge sağlaması gerekmektedir. Toplumdan kaçan kişi, yakın akraba ve kardeşleri bırakan, insanlardan uzaklaşan, eşi, dostu olmayan, tüm bunların yanında tek başına ağır zahmetlere katlanarak aç ve çıplak yaşayan dermansız bir kişi olarak tasvir edilir. Bu kişi toplumdan koptuğu için kendi akrabaları da onu görememektedir. İnsanın kendisine zulmederek ibadet edeyim derken bunun insana zulüm haline getirilmesi, tek başına yaşamının teşvik edilerek insani özelliklerinden koparılması doğru kabul edilmez.⁸

İnsanların bir arada yaşamaları onların bireysel ihtiyaçlarının teminini sağlayacağı gibi kendilerinden sonra gelecek nesillere bilgi aktarımını da sağlamaktadır. İnsanlığın ulaştığı medeniyet algısı da birlikte yaşamalarının sonucu edinilen kültürel birikimle mümkün olmaktadır. Bu konuda en önemli unsurlardan birisi de bilgi öğrenimi ve aktarımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi sahibi olmanın diğer insanlara herhangi bir katkısı yoksa bilgi gereği gibi kullanılmadığından bunun insanlığa faydası yoktur. Yani bir kişi hikmet ilimlerine vakıf bu bilgileri paylaşmalı, yok eğer vakıf değil ise, bilgi edinmeye çalışmalıdır. Bu, *Kutadgu Bilig*'de insanların toplumsal yaşamda yer alma gereğinin en temel sebebi olarak sunulur. Kişi bilgisini, becerisini diğer insanlara aktardığı takdirde bilgi ve becerilerin daha da gelişmesi ve daha iyi bir noktaya ulaşması mümkün olacaktır. Medeniyetlerin gelişimi de insanların toplumsal bir birliktelik oluşturmaları sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle dini ilimlere vakıf olan, ahlakı ve adaleti benimsemiş insanların toplumsal yaşamdan kaçmak yerine

⁶ Kutadgu Bilig, s. 583; bb. 3228-3243; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 192.

⁷ Kutadgu Bilig, s. 685, 687, 693; bb. 3915-3940, 3990, 3991; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 193.

⁸ Kutadgu Bilig, s. 583; bb. 3228-3243. Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 194.

bu ilimlerini insanlarla paylaşmaları istenmektedir. İnsanlar ahlakı ve adaleti ancak birbirleriyle ilişki kurduklarında anlayabileceklerdir.⁹

İnsanlar sadece kendi menfaatleri için değil de başkalarının faydasına dokunan şeyler yaptıkları zaman dini bakımdan övülen insan olarak kabul edilmektedir. Övgüye layık olan insan, başkasının menfaati için birtakım zahmetlere katlanmaktan sakınmayan insan olarak tasvir edilir. Bu da insanların diğer insanlarla olan ilişkilerinde merhametli olmalarını ve kötü kişilere de acıyıp doğru yolu göstermeleriyle olacaktır. İnsanlara bir faydası dokunmayan kişi ölü bir insan gibi tasavvur edilmektedir, bu nedenle dini ve ahlakı iyi olan kişinin insanlara faydasının dokunması gerekir. Tanrı insanı bir toplum içinde yaratmış ve onların bir arada yaşaması hikmetinin gereği olarak görülmüştür.¹⁰

Bu bakış açısında insanların Allah'a kulluk noktasında yaptıkları ibadetleri merkeze almaları ve bunlara güvenerek diğer işleri önemsememeleri tenkit edilir. Böyle bir kişi, ibadet etmekle birlikte Tanrı'nın muradını anlamamakla itham edilir. Burada İslam'ın hayatın bütün yönlerine vakıf olan bakışı benimsenmiş, insanlar arasında iyiliği ve hayrı teşvik etmek temel bir görev olarak değerlendirilmiştir. Burada tavsiye edilen yapılan iyiliklerle insanlar arasında iyi bir ad bırakmaktır. Bu da toplum içinde yaşayarak gerçekleşecek bir durumdur, zira insanların tanınması ve hayır ile anması bunu sağlayacaktır. İyi ad bırakmak da bu anlamda vazifelerin yerine getirilmesi noktasında zikredilen bir husustur.¹¹

İnsanın toplum içinde olması, gerek türünün devamlılığı, gerekse ıslahı için önemli bir durumdur. Bu nedenle insanın evlenmesi, çoluk çocuk sahibi olması ve diğer insanlarla iletişim içinde olması onun yaşadığının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Uzlete dayalı yaşam biçimiyle ilgili olarak eleştirilen en önemli hususlardan birisi de insan türünün devamlılığı ve ıslahına engel olmasıdır. İslam filozofları da insan nefsinin yetileri olarak akıl, öfke ve şehvet güçlerine yer verirler. Burada akıl esas olmakla beraber, öfke ve şehvet gücü de insanın kendini koruması ve neslini devam ettirmesi için gerekli olan nitelikler olarak ifade edilmiştir. Bu nedenle de insanın bu dünyadaki eylemlerinde orta bir yol tutması insan varlığının devamı için gerekli olan eylemlerden geri durmaması önerilmiştir.¹²

⁹ *Kutadgu Bilig*, s. 581; b. 3216, 3217, 3218, 3226; İslam felsefesinde de birlikte yaşamının gerekliliği ve toplumsal hayattaki önemi vurgulanan bir husustur. Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 85-91; a.g. mlf., *Kitabu'l-Mille*, s. 265; İbn Sina, *Metafizik II/Kitabu's-Şifâ*, Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 196; İbn Haldun, *Mukaddime*, c. III, s. 1024, 1025; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, cilt: 10, sayı: 20, s. 32, 33; a.g. mlf., *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 191.

¹⁰ *Kutadgu Bilig*, s. 585, 607; bb. 3245-3259, 3407-3417; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 194.

¹¹ *Kutadgu Bilig*, s. 585; bb. 3245, 3259; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 195.

¹² *Kutadgu Bilig*, s. 603; bb. 3370-3375; İslam felsefesinde Platoncu nefsin güçlerine dair yapılan üçlü ayırım genel kabul görmüştür. Bu konuda bkz.: Platon, , *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2012, s. 125, 126; pn.: 428ab; Kindi, "Risale Fi Hududü'l-Eşya ve Rusûmiha", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 71; a.g. mlf., "Nefis Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 132, 136; a.g. mlf., "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 58, 59; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983, s. 22, 49, 81, 82; Razi, "Kitabu's-Siretü'l-Felsefiye", s.77; a.g. mlf., *Ruh Sağlığı*, çev.: Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2005, s. 66, 139, 140; Farabi, *Kitabu'l-Mille*, s. 265; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 170; Gazali, *el-Munkızu min'ed-Dalal*, s. 368; a.g. mlf., *Meâricü'l-Kuds*, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 65, 66; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 220, 221; Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, c. 9 sayı: 18, ss.

İnsan toplumsal hayat içinde sınanarak ve denenerek kemal mertebeye ulaşacaktır. Bu, insanın ahlaki karakterini de ortaya koyacaktır. Uzlete dayalı yaşam biçiminde insanın imtihan olacağı bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle de kişi kendisini imtihanı başarıyla geçmiş biri olarak göremez. Zira tek başına olan insanın insanları çekiştirmedi, dilimi gereksiz ve boş laflarla günaha sokmadım ifadesi geçerli görülmez. Ortada kimse yoksa ve insanlar arasında oturmuyorsa, biri hakkında konuşman gerekmeyecektir. Yiğit kişi insanlardan kaçan değil, insanlar arasında gezen fakat dilini gözetken kişi olarak tasvir edilir. İnsanın insani özelliklerini göstermesinin tek yeri yine insanların arası olarak görülür. Bundan dolayı insanın tek başına eve kapanarak elde edeceği şeyler dini ve ahlaki bir kazanç olarak görülemez. İnsanın bu dünyadaki görevini yaptığını ifade edebilmesi için “çoğu elde edebildiği halde azla yetinen” bir kişi olmasına bağlıdır. Eğer kişinin elinde imkânlar varken dini ve ahlaki tutumu sebebiyle kötü olan şeylerden uzak durması söz konusu olmasaydı, aradığını bulamayan herkesin zahit olarak nitelenebileceği ifade edilir. Buradaki tutumda dikkat çeken yön, arzusunu elde etmek için kuvvet bulduğu halde kişinin kendisini engellemesi, gönlüne ve diline hâkim olmasıdır. Bu nedenle de er kişinin her şeye gücü yeten ancak yapmaya gelince nefesine karşı mukavemet eden kişi olduğu belirtilir.¹³

Görüldüğü üzere burada esas olan insanın bilgilerini, tecrübelerini, ahlaki terbiyesini insanlarla paylaşmasının önemli olduğudur. Eserde hayatın içinde, dünyevi meşguliyetlerle dini vazifelerin bir bütün olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu nedenle de din ve dünyanın birlikte olması gerektiği, dindar insanın hayatın her yanında ahlaklı ve adaletli bir toplum oluşturmak için çabalaması gerektiği belirtilir. Ancak eserde zikredilen bu din algısından hareketle, koyu dini baskının olduğu bir dönemde eserin dini düşünce sistematüğinden uzak bir toplumsal yapıya ait olduğu kanaatine ulaşanlar da olmuştur. Eserin temel çerçevesinin determinist kaderci bir düşünceye değil de rasyonel bir anlayışa sahip olduğu sonucuna ulaşılmış, akla verdiği önem merkeze alınarak dini esasa dayanmayan bir cemiyetin meyvesi olduğu ifade edilmiştir.¹⁴

Buna katılmak kanaatimizce mümkün değildir, koyu dini baskı olarak ifade edilen dönemlerde İslam bilim ve felsefesinin zirvede olduğunu görmekteyiz. Bu konuda filozofların ortaya koydukları nazariyelere ve onlara yönelik eleştirilerin boyutlarına bakıldığında anlaşılacaktır. Bir başka açıdan düşününce olursak, bilgi sahibi insana sormayı peygamberlik tefekküründen ayrı tutmak da bir başka problem olarak karşımızda durmaktadır. Bizler biliyoruz ki peygamber tefekküründe de insanların bilene saygı göstermeleri ve işlerini yaparken istişare etmelerinin önemine dair pek çok ayet ve hadisin olduğunu da ifade edebiliriz. Bu “hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” ayet-

125-145; a.g. mlf., “Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c. 7, sayı: 13. s. 98; Akyol, *Kutadgu Bilig’de Ahlak ve Siyaset*, s. 195, 196.

¹³ *Kutadgu Bilig*, s. 607, 609, 611; bb. 3413-3450; Akyol, *Kutadgu Bilig’de Ahlak ve Siyaset*, s. 196, 198.

¹⁴ *Kutadgu Bilig*, s. 141, 403; b. 327, 1967; Kafesoğlu’na göre, “bilhassa koyu dini baskı altında bulunduğu o devirlerde bir Türk yazarının akıl ve müspet bilgiye üstünlük tanıyan, nazariyatçılık ve peygamberler tefekkürü ile alakasız sözleri Türklerin pratik zekâ ve zihniyetlerini yansıtmaktadır.” Bu ifadeler için bkz.: Kafesoğlu, “Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed.: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, c. 5, s. 167; Akyol, *Kutadgu Bilig’de Ahlak ve Siyaset*, s. 198.

i kerimesinin de bir gereğidir. İslam'ın en temel emri insanlara arasında bilgiyi ve istişareyi merkeze almak olmuştur. Ayrıca *Kutadgu Bilig*'deki bilgi kavramını değerlendirirken üzerinde iyi düşünmek gerekmektedir. Burada ifade edilen bilgiden kasıt *hikmet bilgisi* de diyebileceğimiz varlığı anlamlandırma mıdır yoksa pozitivist bakış açısında zikredilen bilgi midir? Biz eseri kaleme alan Yusuf Has Hacib'in bilgiden kastının varlığın hakikatini anlamaya dönük bir bilgi olduğunu düşünüyoruz. Bu anlamda bu bilgi içeriğinde Tanrısal olanı da içeren bir bilgi türüdür. Ayrıca İslam düşüncesinde kaderle ilgili o kadar tartışma ve çatışmanın olduğunu düşünecek olursak tüm bu tartışmaları ve çatışmaları Cebriye'nin görüşüne indirgemek bu konuda ortaya konulanları yorumlarken birtakım zorlamalara girmek anlamına gelmektedir. İslam'daki kader anlayışıyla ilgili yapılacak bir incelemede kader anlayışının ya da peygamberler tefekkürünün akıl ve müspet ilimlere herhangi bir mânia teşkil etmeyeceği de görülecektir.¹⁵

Toplumsal hayatın içinde olan bu din tasavvurunda dinin tali bir unsur olarak kaldığı sonucunu çıkartmak kanaatimizce mümkün değildir. Tam tersine insanların dini anlamayla kazandıkları ahlakı ve davranış biçimlerini insanların arasında ortaya koymaları gerektiği vurgulanmaktadır. Tüm bunlardan dolayı eserle ilgili yapılacak değerlendirmelerin eserin kendi sistematigi içinde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Bu anlamda insanların toplum içerisinde olmasının gerekliliği vurgulanırken, bütün insanlar şehirleri bırakıp büyük yük yüklenerek kalkıp dağlara gizlenseydi, dünya bozulur her taraf boş kalırdı, insanların nesli tükenirdi ifadeleriyle toplumsal hayatın içinde olmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.¹⁶

Toplumsal Hayattan Uzak Din Tasavvuru

Kutadgu Bilig'de din ve dünya ilişkisi müzakere edilirken, din ve dünyanın birlikte olması gerektiği, insan eylemlerinin bütüncül bir çerçeve oluşturması gerektiğini savunulduğu gibi insanların toplumsal yaşamda dini hayatlarını gerektiği gibi sürdüremeyecekleri, toplumsal yaşamın insanları Tanrı'ya gereği gibi kulluk etmekten uzaklaştıracağı iddiasıyla ilgili de önemli kanıtlamalar sunulur. Yusuf Has Hacib tarafından ifade edilen bu husus, İslam düşüncesinde felsefi ve tasavvufi akımlarda da belli ölçülerde yer bulmuştur. *Kutadgu Bilig*'de dinin toplumsal hayattan uzaklaşarak, züht ve uzlete dayalı dindarlık anlayışına olarak yaşanılabileceğini savunan kişi olarak Oğurmuş karakterini görmekteyiz.¹⁷

¹⁵ Bu konularla ilgili olarak bkz.: Farabi, *Fususul-Medeni*, s. 117, 118; İbn Sînâ, *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984, s. 28; *Necât*, tahk.: Macit Fahri, nşr.: Darü'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 280; *İşaretler ve Tembihler*, s. 352; *Kitâbu's-Şifâ-Metafizik II*, s.102, 106; Gazâli, *Tehafütü'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2009, s. 307-308; *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 29; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010, ss. 44-58; Nasıreddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, s. 82, 83; Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Çorum 2002, s. 150; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 154; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 92-114; a.g. mlf., *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011 s. 99-107; a.g. mlf., "İslam'da Akıl Düşüncesinin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı Şehristânî ve İbn Teymiyye", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012, c. 2, ss. 214-218; Mufit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2000, s. 103, 104, 105; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 199.

¹⁶ *Kutadgu Bilig*, s.643; bb. 3648-3659; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 200.

¹⁷ Tasavvuf, İbn Haldun tarafından "dünyayı terk ederek Allah'a yönelmek ve halkın rağbet gösterdiği her şeyden uzaklaşmaktır" şeklinde tarif edilmiştir. İslam filozofları genelde toplumdan kaçışı tasvip etmemişler, toplumsal yaşamı teşvik etmişlerdir. İslam felsefe geleneğinde toplumsal yaşamdan uzaklaşma ile ilgili felsefi yaklaşımları İbn Bacce'de görmekteyiz. İbn Bacce'nin ifade ettiği bakış açısında erdemli toplumun olmaması sebebiyle insan toplumdan uzak olmayı tercih etmektedir. Mütevahhid kavramı

Odgurmuş tarafından benimsenen bakış açısında toplumsal yaşamdan uzaklaşarak tamamen ibadetlere yönelmek önerilmektedir. Odgurmuş ile ilgili müzakerelerin ortaya çıkış sebebi hükümdar Küntoğdı'nın yanında Öğdülmiş gibi bir yardımcısı varken ısrarla Odgurmuş'u yardımcı olarak istemesidir. Burada hükümdar yanında akıl olarak tasvir edilen yardımcısının yanına, gönül ya da akıbet olarak tasvir edilen yardımcısı da istemektedir. Bu nedenle Odgurmuş'un buradaki ibadete çekilmesi yönetim tarafından bir takım bilgilerin insanlara ulaştırılmaktan vazgeçilmesi olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. *Kutadgu Bilig'*de zühde dayalı yaşam biçimine saygı duyulur, ancak burada zühd hayatıyla kendisini olgunlaştıran kişinin iyiliğinden ve doğruluğundan toplumun istifade etmesi gerektiği vurgulanır. Ancak hükümdarın toplumsal hayata katılımıyla ilgili daveti Odgurmuş tarafından toplumsal hayatta geçerli olan usul ve erkânı bilmemesine dayandırılarak geri çevrilir.¹⁸

Eserde dinin toplumun içinde yaşanacağı, asıl sınanmanın ve imtihanın burada gerçekleşeceği iddiasının karşısında dinin ya da Tanrı'ya kulluğun esas yerinin toplumdan uzak, bireysel olarak Tanrı'ya kendini adamakla olacağını, din ile dünya arasında kat'i bir ayırım olduğunu iddia eden görüş yer alır. Bu, eserde Odgurmuş'un ifadelerinde açıkça yer verilen bir husustur. Buna göre, "din dalı ile dünya dalı birbirine karşıdır, ikisi birbirine yakışmaz bunların yolu birbirini keser." Bu nedenle din ile dünyayı bir arada kabul etmek mümkün görülmez. Bunları bir araya getirmeye çalışanların yolunu şaşıracağı ve yoldan çıkacağı ifade edilir. Dünyevi nimetler için gösterilen çaba, geçici şeylerin peşinden koşmak olarak görülür. İnsana dünya ve onun geçici nimetlerinin peşinde olmak yerine, asıl nimet olan Tanrı'ya kulluğun merkeze alınması önerilmektedir. İnsanlar, nefsinin ve dünya nimetlerinin düşmanı olduğunu, nefislerine karşı koymaları ve dünya nimetlerinden uzaklaşmaları gerektiğini anladıklarında onların tuzaklarına düşmeyeceklerdir. Bundan dolayı kişi, dünyevi mutluluklara aldanmamalı, onların geçici olduğunu kavramalı ve mümkün olduğunca onlarla bağıni koparmalıdır.¹⁹

Bu görüşe göre, insanların Tanrı'ya hakkıyla ibadet etmesi ancak dünyevi şeylerden uzaklaşmalarıyla mümkün olacaktır. İbadetlerinde de zevk mertebesine ulaşması heva ve hevesini yenmesiyle gerçekleşecek bir durumdur. Bunları alt edemezse ibadet eden kul şaşırır. Kişinin nefsinin yönelmesi onu nefsinin esir yapacaktır. Bedensel arzulara kapılırsa, bedeni hazların esiri olur. Tüm bunlardan dolayı insanın heva ve hevesinin etkisi altında kalmaması gerekmektedir. Heva ve hevesin yenilmesinde en önemli

da insanın maddi yönüyle ilgili gelip geçici zevklerin amaç edinildiği bir toplumda, maddi olana sırt çevirip, maneviliğe yönelen ve hayatını bu doğrultuda yönlendiren bir çabayı simgeler. Bu konuda bkz.: İbn Haldun, Şifau's-Sâil, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul trs., s. 98; a.g. mlf., *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, MEB. Yay., İstanbul 1991, c. II, s. 540, 541; Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1997, ss. 282-290; Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., c. 2, Ankara 2012, ss. 142, 143.

¹⁸ Zahid karakterine yaklaşımlarda dönemsel olarak farklılaşmıştır. Kutadgu Bilig'de zühde dayalı yaşamı kendisine rehber edinen Odgurmuş, saygı duyulan bir karakter olarak tasvir edilip, Hükümdar tarafından yardımcı olarak çağrılırken Divan şiiirinde zahid, pek çok olumsuz özellikle yerilen bir karakter olarak sunulmuştur. Odgurmuş da toplumsal yaşama girme noktasındaki çekinceleri arasında adap ve usul bilme noktasındaki eksikliklerini zikretmesi dikkat çekicidir. Burada dikkat çeken yön toplumsal yaşamdan uzaklaşan bir karakterin toplumsal yaşamdaki davranış biçimlerine yabancılaştığının kabul edilmesidir. *Kutadgu Bilig*, s. 581, 583, 585; bb. 3219-3259, 5744-5758; Gülay Durmaz, "Kutadgu Bilig'de Zahid", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 7, sayı: 11, 2006/2, s. 192; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 202.

¹⁹ *Kutadgu Bilig*, s. 893; bb. 5311-5324; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 203.



unsur akıl olarak zikredilir. Akıl ile karar verirse bedeni hazlarına bilgiyle hâkim olur, onları dizginleme imkânına sahip olur. İnsanlardan uzaklaşan ve bu zahmetlere katlanan kişi boş söz ve dedikodudan uzak kalacak, arkadaşı, zikir, yani Tanrı'ya yönelmek olacaktır. İnsanlardan kaçarak Tanrı'ya ibadet etmesi ve insanlara faydasının dokunmaması hususundaki yapılan eleştiriye, en azından zarar vermediği bunun da bir fayda olduğu karşılığı verilir.²⁰

Burada amaç yalnız ibadet ve kulluk görevinin yerine getirmektir. Bu nedenle kul, dağa çekilip gece gündüz ibadet etmelidir, yalnızlık ona beden sıhhatini ve din sıhhatini de kazandıracaktır. Kulun ibadetinden kimse zarar görmez. İnsanlarla birlikte olma insanı Tanrı'ya ibadetten geri bırakmaktadır. Bu nedenle de Tanrı'ya hakkıyla ibadet edecek kişinin çoluk çocuk sahibi olması da doğru bulunmaz. Buna gerekçe olarak, hayırsız evlat insanı inletir, ölünce unuttur, adını kötüler ifadelerine yer verilir. Ancak buradaki aile ve çocuk edinme ile ilgili getirilen ifadeler sorgulanması gereken hususlardır. Zira insanların varlığının devamlılığı aile ve çocuklara bağlıdır. Bunun gereği de düzgün toplumsal yapı oluşturmaktan geçmektedir. Burada ifade edilen durum gerçekleştirildiğinde insan varlığının devam etmesi söz konusu olmayacaktır. İslam ahlak filozofları özellikle nefsin *şehvet* ve *öfke* gibi güçlerinin hikmetini açıklarken bu hususa vurgu yapmışlar, şehvet ve öfke gücünün insan varlığının devamını sağlamak için verildiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu güçlerin iki aşırı uçta olmamasının gerektiğini, bunlar arasında denge sağlanamazsa birçok ahlaki sorunun ortaya çıkacağını vurgulamışlardır.²¹

Aile ve toplum içinde olma ile ilgili ortaya konulan menfi tutum, bu dünyada elde edilen diğer şeyler için de geçerlidir. Bu dünyaya insanın kendisini kaptırması sonucunda dünyadaki kusurlar ona erdem olarak görünecektir. Bu sevilen şeyin kusurlarının görülmemesi sebebiyledir. Sevenin nezdinde sevgilinin kusuru ise en büyük erdemdir. Kişinin dünyayı sevdiğinin alameti de budur, onun bütün kusurlarını kişinin gönlü erdem gibi kabul etmiştir. İnsanın dünyadaki varlığı da bu konuda delildir. Buradaki bakış açısına göre, Tanrı Âdem'e bu dünyayı bir zindan, bir ceza olarak vermiştir. Ancak insan bu zindan da ebedi mutluluğa erişmek istiyorsa, yanıldığını geç de olsa anlayacaktır. Gerçek dilek arzu ve mutluluk ancak cennette bulunur. Burada ifade edilenlerden insanın bütün amaç ve niyetini bu dünyaya bağlaması, ifade edildiği üzere, kendini dünyevi şeylere bağlaması anlamına geleceğinden ona zarar verecektir. Zira bu âlemde var olan her şey oluş ve bozulmuş tabiatına sahiptir. Ancak bu dünya nimetlerinin tümünü yok saymak da kanaatimizce insanların varlığını devam ettirmeleri, huzurlu bir yaşam sürdürmeleri noktasında birtakım sorunlar doğuracaktır.²²

Ancak burada dini hayatla ilgili ifade edilenler dini yaşam biçimiyle ilgili farklı bir algıyı göstermektedir. İslam'ın getirdiği hayat anlayışında zenginlik ve güç bir

²⁰ Kutadgu Bilig, s. 597, 599; bb. 3340-3355; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 204.

²¹ Kutadgu Bilig, s. 601, 605; bb. 3356-3366, 3384-3399. Kindi, "Risale fi Hududî'l-Eşya ve Rusûmihâ", s. 71, 72; Razi, Ruh Sağlığı, s. 103, 124; İbn Sina, Metafizik II/Kitabu's-Şifâ, s. 204; Gazali, İhyâu Ulumu'd-Din, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay., İstanbul trs., c. 3/1, s. 131, 132; a.g. mlf., Meâricü'l-Kuds, s. 67; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 205.

²² Kutadgu Bilig, s. 623, 625; bb. 3519, 3538; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 204.

olumsuzluk olarak görülmez. Bunlar düzgün kullanılmadığı zaman bir zulüm aracına, bunu uygulayanlar da zalime dönüşebilirler. İnsanların bu noktada mülk edinme, para kazanma ve harcama konusunda özgürlükleri söz konusudur. Ancak bu insanların eylemlerini yaparken hiçbir kısıtlama olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira mal sahibinin üzerinde, fakirin, ihtiyaç sahibinin hakkı vardır. Bu hakları teslim ettiği takdirde kendi malı üzerinde tasarruf hakkına sahiptir. Buradaki yaklaşım biçimi benimsenecek olursa, hiçbir insanın bu konuda gayret göstermemesi, hatta bunları elde etse dahi bunlardan uzaklaşması önerilmektedir.

Görüldüğü üzere, dünyevi istek ve arzulara bağımlı olmak eleştirilen bir husustur. Eserde dünya malının dine karşı kini olduğu vurgulanır. Bu, dünyevi istek ve amaçlara ulaşıldığında, dinin ihmal edileceği endişesine dayandırılır. Bu noktada ortaya konulan yorumlarda, bu dünyaya gönül verenlerin onun vefasız ve dönecek bir tabiata sahip olacağını mutlaka anlayacağı ifade edilmiştir. Dünya nimetleri insanın ebedi âlemlerle ilgili bakışını bozacaktır. Buna göre dünya nimetleri, vefasız, dönecek, önce kendisini sevdiren sonra seven kişiyi kovan, huzur içinde avutan çabucak bıkan bir yapıda tasvir edilir. Önce sevindirir, sevincini endişeye dönüştürür; sevinişi endişeye sevk eder. Tepesi nimet ise, dibi minnet, başı mihnet ise, sonu nimet olarak ifade edilir.²³

Odgurmuş'un bakış açısında dünya nimetleri insanı aslında fakirleştiren bir şey olarak görülür. Bu nedenle de bu dünyada mal mülk ve makam sahibi olanlar, aslında öbür dünyasını karartmaktadır. Bu dünya nezdinde zenginlik yoksullukla elde edilir. Bu dünyanın nimetlerinden uzak durulması için en güzel uyarıcı ölümdür. Bu nedenle de ölümlü kavrayan kişi bu nimetlere dalarak uzun süre avunmaz. Bu dünyada insan bir yolcu olarak görülmektedir. Bundan dolayı kişi bu dünyada bir konuk olduğunun farkında olursa, bu dünyanın esassız olduğunu anlayarak bu dünyayı terk eder. Dünya hayatından uzaklaşmayı telkin eden bu yaklaşım biçiminde, insan dünya nimetlerine kapılırsa, tuzağa düşmüş bir av konumundadır. Burada tuzak kuran görünmese de onun attığı yem bu dünya malıdır. İnsan gafil ve aşırı istekli olduğundan, ebetteki tuzağa da düşer.²⁴

Odgurmuş'un toplumsal hayata katılmama noktasındaki ısrarında dini kaygılar üzerinden getirdiği kanıtlamaların yanı sıra, akli muhakemeye dayalı getirdiği kanıtlamalar da etkilidir. Burada herkesin kendi fitratına göre, yaşam biçimini seçmesi gerektiği sonucuna da ulaşabiliriz. Bunun temel dayanağı ise, usul erkân bilgisidir. İnsanlar gerek fitratlarının gereği gerekse gördükleri eğitim adet ve usul neticesinde belli bir karakter yapısına sahip olmaktadır. Bu nedenle özellikle Öğdülmiş tarafından getirilen, dünya hayatını bırakıp ibadete çekilme önerisi Odgurmuş tarafından kabul görmez. Bu nedenle insanın bu dünyada kendi fitratına uygun olan bir din ve dünya anlayışını benimsemesi gerektiği vurgulanır. Bu nedenle de kişinin hayata kendi bilgisine görgüsüne uygun bir bakış açısı oluşturması, ihtirasla ya da aç

²³ Kutadgu Bilig, s. 627; bb. 3539, 3552.

²⁴ Kutadgu Bilig, s. 629; bb. 3553, 3565; Akyol, Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset, s. 205-207.



gözlülükle hareket etmemesi istenilir. Burada yapılması gereken en iyi eylem bir beklenti içinde olmaksızın tanrıya ibadet etme olarak ifade edilir.²⁵

İnsanlardan uzak bir şekilde yaşayarak huzurun ve mutluluğun elde edilebileceği bu bakış açısında dünyanın geçici ve aldatıcı karakterinden uzaklaşılması gerekmektedir. Bu dünya nimetlerinin insanı kendisine bağladığı, bu bağlantının da sağlıklı bir şey olmayacağı iddiasına dayanır. Oysa toplum içinde yaşanan dindarlık tasavvuru da dünyanın aldatıcı ve geçici olduğunu kabul eder. Ancak toplumsal yaşamda dinin yaşanabileceğine dair yapılan yorum, insanların içinde yanlış olan tutum ve davranışların düzeltilmesini, ilimlerin paylaşılmasını ve dünyanın ıslahını önermektedir. Buradan hareketle bir tanesinde dünyadaki her şeyin iyiye ve doğruya yönlenebilecek bir nimet olarak görüldüğü, diğerinde ise dünyada insanların elde ettiği şeylerin birer tuzak olduğu bundan dolayı yeter miktarla iktifa etmek gerektiği vurgulanır. Bu iki bakış açısı karşılıklı olarak müzakere edildiğinde eserdeki din dünya ilişkisinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

Kutadgu Bilig'in kurgusunu dikkate aldığımızda dinin hem toplum içinde yaşanacağıyla ilgili hem de toplumdan uzaklaşarak yaşanacağı konusunda ciddi kanıtlamalar sunulduğu görülür. Ancak eserde din ve dünyanın birlikte götürülmesi gerektiğini iddia eden Ögdülmüş'in arkadaşının görüşlerini onaylaması ve ibadete çekilmek istediğini belirtmesi bu konuda üzerinde durulması gereken bir husustur. Ögdülmüş arkadaşını züht ve uzlet hayatından kurtarmaya, topluma karışmaya ikna ile görevli iken arkadaşının ifade ettiklerini kabul etmiş ve bundan sonra sadece dini hayatını yaşaması gerektiğine ikna olmuştur. Ancak Ögdülmüş'in bu konudaki talebi arkadaşı tarafından olumlu karşılanmaz. Odgurmuş, toplumun ve siyasetin içinde olan kişinin yine toplumun hizmetinde olması gerektiğini, uzlete alışık ve o hayatı benimsemiş olanın da duada bulunması gerektiğini belirtir. Zira insanların içinde onların işlerini düzene koyan kişi görevlerini bırakırsa, bu durumda insanların arasında, düzensizlikler ortaya çıkacaktır. Halkın huzura kavuşması bu işleri bilen onların işlerini düzene koyan kişilerce yapılmalıdır. Bu nedenle Odgurmuş arkadaşını için riyazeti önermez. Toplumsal hayatın içinde olan kişinin yapması gereken kulluk görevini zamanında yerine getirmektir, yoksa insanlara hizmet etmeyi bırakıp uzlete çekilmek olarak ifade edilmez.²⁶

Ögdülmüş tarafından arkadaşının topluma katılması için söylenen "insanlar arasında insan olan kişi başkalarına faydası olandır" ifadesi bu sefer Odgurmuş tarafından arkadaşına söylenir. Memleketin düzenini sağlayan insanların görevlerini bırakmaları önerilmez. Ancak toplumsal yaşamdaki eylemlerini gerçekleştirirken insan, kötüye katılmamalı, kötülük yapana da hoşgörü göstermemelidir. İnsanın yapması gereken iyiliktir, iyi düzen kurmaktır. Tanrı insana bunları ihsan ettiyse, bunu bozmamalı, topluma ve kendisine zarar vermemelidir. Son tahlilde memleket yararını tehlikeye düşürerek, hem maddi hem de manevi anlamda kendi yararını da bırakarak riyazete

²⁵ *Kutadgu Bilig*, s. 803, 807; b. 4729, 4699, 4700; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 208.

²⁶ *Kutadgu Bilig*, s. 941, 943, 949, 951, 953, 955, 957; bb. 5640-5712, 5721-5761; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 211..

çekilme önerisi, riyazete dayalı bir yaşam süren Odgurmuş tarafından arkadaşına önerilmez. Odgurmuş arkadaşının dünyada insanların içinde dürüst ve ahlaklı bir şekilde adaleti sağlayarak yaşadığını da vurgular. Bu da göstermektedir ki, züht ve uzlete dayalı bir yaşam tarzının benimsenmesi, insanların toplum içindeki eylemlerinde ahlak ve adalet ölçülerini koruyarak toplumsal hayatta da dinin yaşanabileceğini inkâr edileceği anlamına gelmez. Bu noktadaki temel ölçüt, insanın eylemlerinde benimsediği yoldur. Kişi eğer dünya hayatında istediklerini elde etmiş, bunu yaparken de gönlüne hâkim olarak, heva ve hevesini engellemiş, gözü tok ve gönlü huzur içinde insanları idare ediyorsa, onlarla ilişki kuruyorsa bunlar insanın doğru yolda olduğunun göstergesidir. Bunları Tanrı tarafından kendisine ihsan edilmiş bir iyilik olarak görüp düzgün ahlaka dayalı hayatına devam etmesi gerekir.²⁷

Odgurmuş ile sergilenen bakış açısı bu dünyaya karışmamayı, toplumdaki ayrı olmayı savunmaktadır. Bu görüşlerden hareketle *Kutadgu Bilig'*de din ve dünya ayrımı yapıldığı, bunun günümüzdeki din ve dünya ayrımıyla uyumlu olduğu sonucunu çıkararak yorumlara da rastlamak mümkündür. Ancak eserde geçen din ve dünya ayrımı ile günümüzdeki din ve dünya ayrımının dayanakları farklıdır. Eserde din ve dünya ayrımı yapılıyorsa bu, dinin tamamen din için yaşanacağını öngören görüşle, dinin toplumsal hayatın içinde olduğu onun ahlaklı ve adaletli bir toplum geliştirme noktasında hayata müdahil olması gerektiğini savunan iki farklı din dünya tasavvuruna dayandığını görüyoruz. Bugünkü din ve dünya ayrımında ise, dinin bir vicdan işi olduğu toplumsal ve siyasi hayatta etkin bir rolünün olmaması gerektiği herkesin bireysel olarak yaşaması gerektiği görüşü hâkimdir. *Kutadgu Bilig'*de geçen din ve dünya tasavvurunda, ister toplum içinde olsun isterse toplumsal yaşamdan soyutlanarak gerçekleştirilen dindarlık tasavvurunda din hayatın içinde merkezi bir yer teşkil etmektedir. Ancak bu, içerikten yoksun şekli bir durum olmaktan öte davranış ve hayat tarzında kendisini gösteren, ahlaklı ve adaletli bir toplumsal yaşamı sağlaması noktasında belirleyici bir bakış açısına matuftur.²⁸

Sonuç

Dinin toplumsal hayattaki tezahürü ile ilgili İslam düşünce geleneğinde ortaya konulan yaklaşımlar farklı din tasarımlarının olabileceğini göstermektedir. Bu, İslam düşünürleri tarafından da benimsenen bir husustur. *Kutadgu Bilig'*de de din ve dünya ilişkisi iki farklı bakış açısı üzerinden değerlendirilir. Bunlardan birisi dinin toplumsal hayatın içinde yaşanması gerektiği görüşüne dayalıdır. Diğer anlayış ise, Tanrı'ya

²⁷ *Kutadgu Bilig*, s. 953, 955, 957; bb. 5721-5743; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 212.

²⁸ *Kutadgu Bilig'*deki din ve dünya ayrımı ile ilgili yapılan değerlendirmelerden hareketle eserdeki bakış açısının günümüz seküler bakış açısıyla paralel olduğu ve laiklikle benzerlikler taşıdığı da ifade edilmiştir. Ancak günümüzdeki din ve dünya ilişkisi ile ilgili seküler olarak kurgulanan laiklik tasavvuru ile ilgili her hangi bir yargıda bulunabilmek için öncelikle seküler bakış açısının ve laikliğin ne olduğu ve neden ortaya çıktığının incelenmesi gerekmektedir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz.: Kafesoğlu, "Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", c. 5, s. 167; Mehmet Akgün, "Kutadgu Bilig'de Din", *Felsefe Dünyası*, sayı: 26, Güz 1997, s. 40; Nejat Doğan, "Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 12, yıl: 2002, ss. 128; a.g. mlf., "Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi II", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 13, yıl: 2002, ss. 77, 78; Talat Portlakkaya, "Bir Siyasetname Olarak Kutadgu Bilig'in Türk Devlet Yönetimindeki Yeri ve Önemi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kütahya 2009, s. 98; M. Nakib el-Attas, *İslâm ve Laisizm*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1994, s. 27, 28; Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yayıncı Yay., İstanbul 1985, s. 151, 152; Yumni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1993, s. 24, 25; Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Millî Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yay., Ankara 1995, s. 115; Davut Dursun, *Laiklik Siyaset ve Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 13; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 214, 215.



kulluğun hakkıyla gerçekleştirilebilmesi için toplumdan uzaklaşılarak züht ve uzlete dayalı olarak yaşanması gerektiğine iddiasına dayalıdır.

Din ve dünya hayatı ile ilgili kurgulanan iki farklı bakış açısında dikkat çeken yön bu dünya hayatına bağlanmanın insanların eylemlerini olumsuz bir çerçeveye çekebileceğinin kabulüdür. Ancak toplumsal yaşama katılmayı öngören bakış açısındaki temel hedef insanlara iyi ve doğru olanı göstermek ve bunları insanlar arasında uygulayarak insanların salihine ve felahına hizmet etmektir. Dünya hayatından uzaklaşmayı merkeze alan görüş ise, insanların arasından uzaklaşarak onlara zarar vermeksizin, aynı zamanda kendisini de dünya hayatının zarar ve kötülüklerinden koruyarak yine salaha ve felaha ulaşmaktır. Dünya hayatının genel olarak olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirilmesi aslında İslam düşünce geleneğinde yaygın bir durumdur. İslam filozofları da nefsin eğitilmesi noktasında bedeni isteklerden uzaklaşmayı mutluluğun elde edilmesinde en önemli unsur olarak ifade etmişlerdir. Ancak bu şekilde insanın kemalini elde edeceğini savunmuşlardır.

Eser dikkatli okunmadığı takdirde insanların toplumsal yaşamdan kaçması ve tamamıyla ibadete çekilmesi gerektiğine ya da herkesin haline ve durumuna bakmaksızın toplumsal yaşama katılmasının gerektiğine dair bir vurgu olduğu düşüncesine ulaşılabilir. Ancak Odgurmuş bu konuda yaptığı değerlendirmelerde, ne Ögdülmiş'in gönlünün ve fitratının uzlete çekilmeye uygun olduğu ne de kendi durumunun, tavır ve hareketlerinin ve sözlerinin topluma hizmet noktasında yeterli olduğu görüşü öne çeker. Bundan dolayı dünyadan kaçan, kendisini Tanrı'ya kulluğa vakfetmiş kişinin topluma faydalı olamayacağı ama duacı olacağı belirtilir. Kişinin toplumsal yaşama girerken hak etmediği, geldiği konumun usul ve erkânına göre davranmadığı takdirde bunun başka problemlere sebep olacağı ifade edilir.

Bireylerin varlık sahasında eylemlerini gerçekleştirmeleri ve başarılı bir toplumsal birliktelik kurmaları noktasında toplum içinde yaşanan dindarlık tasavvurunun insan fitratı için daha uygun olduğu görülmektedir. İnsanların çoğunluğu toplumsal yaşamın içinde yer alırlar. Bu bakış açısına göre, dinin esas yaşanacağı yer dünya yani toplumsal hayatın içidir. Dindar kişinin toplumsal yaşama katacağı temel değerler ahlaklı ve adaletli bir yönetimin gerçekleştirilmesine katkı yapmaktır. Ancak bu, züht ve uzlete dayalı hayatın reddedildiği anlamına da gelmemektedir. Burada gerçekleştirilen çift yönlü okumadan hareketle şunu ifade edebiliriz. Toplum içerisinde insanların gerek bireysel nitelikleri, gerekse toplumsal yaşamdan elde ettikleri birtakım değerleri onların yaşam tarzının belirlenmesinde temel bir etken olarak karşımızda durmaktadır. Bu, toplumun içinde yaşamayı seçen bir kişi olabileceği gibi toplumdan uzak bireysel olarak yaşamayı tercih eden bir insan da olabilir. Burada esas olan kişilerin kendi ait oldukları değer ve düşünce sistematiğine göre hareket etmesidir. Bundan dolayı ne Ögdülmiş'in toplumsal yaşamdan çekilmesi, siyaseti bırakması ne de Odgurmuş'un toplumsal yaşama girip siyasete karışması söz konusudur. Tavsiye edilen yol herkesin kendi görüşüne düşüncesine ve yaşam tarzına uygun ahlaklı ve adaletli bir hayat oluşturmasıdır. İster siyasetin ve toplumun içinde olsun, isterse züht ve uzlete çekilmiş

olsun ikisinin de unutmaması gereken bir şey vardır. O da bu dünyanın geçici olduğu ve baki olanın bu âlem olmadığı vurgusudur.

Kutadgu Bilig'deki din ve dünya üzerinde yapılan değerlendirmeler günümüz bakış açısı merkeze alınarak okunduğunda kimi zaman kendi bağlamından uzaklaştırılarak da yorumlanmıştır. Eserdeki din ve dünya ilişkisinin günümüzdeki laiklik tasavvuruyla da ilişkilendirilebileceği iddia edilmiştir. Günümüzdeki laiklik tasavvurunun uygulanabilirliğini kabul etmek ve insanlar arasındaki ilişkilerde önemli bir unsur olduğunu ifade etmek başka bir şey; klasik bir metinden bugünkü dünya görüşümüze göre sonuçlar çıkarmak başka bir şeydir. Bu nedenle *Kutadgu Bilig*'de vurgulanan din ve dünya tasavvuru ile günümüz din ve dünya tasavvuru ayrıca incelenmesi gereken bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Akgün**, Mehmet, "Kutadgu Bilig'de Din", *Felsefe Dünyası*, sayı: 26, Güz 1997.
- Akyol**, Aygün, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 20, 2011/2.
- "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/1, c. 7, sayı: 13. s. 98.
- "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, sayı: 18.
- *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- "İslam'da Aklî Düşüncenin Kriz Dönemi Felsefe Karşıtlığı Şehristânî ve İbn Teymiyye", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., c. II, Ankara 2012.
- Akyol**, Aygün, **Uyanık**, Mevlüt, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Aristoteles**, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Aydınlı**, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1997.
- Başgil**, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., İstanbul 1985.
- Cürcani**, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, thk.: Abdu'l-Munim Hafna, Daru'r-Reşâd, Kahire, ts.
- Doğan**, Nejat, "Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, yıl: 2002.
- "Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi II", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 13, yıl: 2002.
- Durmaz**, Gülay, "Kutadgu Bilig'de Zahid", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl: 7, sayı: 11, 2006/2.
- Dursun**, Davut, *Laiklik Siyaset ve Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1995.



- Eker**, Süer, “Kutadgu Bilig’de İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine”, *Bilig*, sayı: 38, Yaz 2006.
- el-Attas**, M. Nakib, İslâm ve Laisizm, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul 1994.
- Farabi**, Ebu Nasr, *Kitâbu’l-Huruf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- *Kitabu’l-Mille*, çev.: Fatih Toktaş, Divan Dergisi, yıl: 7, sayı: 12, 2002/1.
- *el-Medinetü’l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danişmen, MEB Yay., Ankara 2001
- *Fususu’l-Medenî*, çev.: Hanefi Özcan, İfav Yay., İstanbul 2005
- Gazali**, Ebu Hamid, *el-Munkızu min’ed-Dalal*, çev.: Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990.
- *Meâricü’l-Kuds*, çev.: Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- *Tehafütü’l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2009.
- *İhyâu Ulûmi’d-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay., İstanbul, trs.
- Gökalp**, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi I*, Toker Basımevi, İstanbul 1974.
- Güngör**, Harun, “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., c. 3, Ankara 2002.
- Hacib**, Yusuf Has, *Kutadgu Bilig*, Günümüz Türkçesine Aktaran: Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- , *Eski Türk Dini*, KBY., Ankara 1980.
- Hocaoğlu**, Durmuş, *Laisizm’den Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümü*, Selçuk Yay., Ankara 1995
- İbn Haldun**, Şifau’s-Sâil, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul trs.
- *Mukaddime*, çev.: Zakir Kadiri Ugan, MEB. Yay., c. II, İstanbul 1991,
- İbn Miskeveyh**, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev.: Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- İbn Sina**, Ebu Ali, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- *Metafizik II/Kitâbu’ş-Şifâ*, çev.: E. Demirli, Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- “Uyunu’l-Hikme”, *Risaleler*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyât Yay., Ankara 2004.
- *Talikat*, tahk.: Abdurrahman Bedevi, Kum 1984.
- *Necât*, thk.: Macit Fahri, nşr. Darü’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut 1985.
- İbn Rüşd**, *Faslu’l-Makal*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004.
- Kafesoğlu**, İbrahim, “Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed.: Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, c. 5, Ankara 2002.
- *Eski Türk Dini ve Büyük Türk Devletleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980.
- Kindi**, **Kindi**, “İlk Felsefe/Kitâb fî’l-Felsefeti’l-Ülâ”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- “Nefis Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, çev.: M. Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.



- “Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusûmihâ”, *Felsefi Risaleler*, çev.: M. Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Kutluer**, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Önler**, Zafer, “Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler”, *U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 10, sayı: 16, 2009/1.
- Platon**, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2012.
- Portlakkaya**, Talat, “Bir Siyasetname Olarak Kutadgu Bilig’in Türk Devlet Yönetimindeki Yeri ve Önemi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kütahya 2009.
- Razi**, Ebu Bekir Zekeriya, “Kitabu’s-Sireti'l-Felsefiyye”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- *Ruh Sağlığı*, çev.: Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2005.
- Roux**, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev.: Aykut Kazancıgil, İşaret Yay., İstanbul 1994.
- Saruhan**, Mufit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2000.
- Sezen**, Yumni, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1993.
- Şehristânî**, *Kitabu'l-Musâraa*, çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010.
- Şeker**, Fatih M., *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergah Yay., İstanbul 2011
- Tanyu**, Hikmet, İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Ankara 1980.
- Turan**, Fatma Ahsen, “Eski Türklerde Tek Tanrı İnancı”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed.: H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Yeni Türkiye Yay., c. 3, Ankara 2003.
- Tusi**, Nasıreddin, *Ahlak-ı Nasırı*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- Uyanık**, Mevlüt, “Din Hegemonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, *Siyasi Tarihi Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet içinde*, ed.: Mümtaz'er Türköne, Ufuk Kitap, İstanbul 2007.
- *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara 2012.
- “İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: I, Çorum 2002.
- İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- “İfade Özgürlüğü İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum”, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed.: Bekir Berat Özipek, LDT. Yay., Ankara 2003.

Devlet Yönetiminde Kınalızâde'nin Ahlak Anlayışı

Zeliha Seçkin

Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi İİBF Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü, zeliha0101@hotmail.com

Özet

Kınalızâde'ye göre, insanların bir arada yaşama zorunluluğu toplum ve devlet idaresini gerekli kılmaktadır. Bu gereklilik, devletin idare şeklinin faziletli olmasının önemini artırmaktadır. Bunun sağlanması, bireyin kendisi, ailesi ve devlet ile kuracağı ilişkide ahlaklı davranmasına bağlı bulunmaktadır. Dahası, insanlar kendilerini yönetenlerin davranış ve uygulamalarından etkilenmektedirler. Devlet yöneticilerinin gayretli, sebatlı, sabırlı, adaletli ve ahlaklı olmalarının önemine vurgu yapan Kınalızâde, bu özelliklere sahip olunmadığında toplum ve devlet hayatının felakete sürükleneceğini tarihten örneklerle açıklamaktadır. Kınalızâde'ye göre; devlet yönetiminde herkese eşit davranılması, insanlara kabiliyetlerine göre muamele yapılması ve iyilikte adil olunması gerekmektedir. Bunlara uygun davranılmadığında toplum düzeni bozulacak ve devletin devamlılığını sağlamak mümkün olmayacaktır. İyi ve faziletli bir yönetici, toplumsal ahlakın gelişmesine katkı sağlamanın yollarını bulmalı ve insanlara örnek olması bakımından kendisi de bunlara uygun davranmalıdır. Bu çalışmanın amacı, Kınalızâde'nin devlet yönetiminde ahlakın önemi ve gerekliliğine ilişkin düşüncelerini teorik çerçevede incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Kınalızâde, Devlet Yönetimi, Ahlak ve Adalet.

Giriş

Kınalızâde, 1511 tarihinde Isparta'da doğmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü padişahlarından Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman zamanlarında yaşamıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Hüseyin Vâ'iz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'si adlı eserinden esinlenerek *Ahlâk-ı Alâî* (Doğan, 2013: 217) adlı Türkçe bir eser yazmıştır. Kınalızâde'nin bu eserinde, "kadim Mezopotamya'dan İran geleneğine, İbrahimî gelenekten Yunan'a kadar son derece kapsayıcı ve içselleştirici referans zenginliğini" (Davutoğlu, 1999: 33) görmek mümkündür. Kınalızâde, bireysel ahlak anlayışında "Nasıl olmak gerekir ki, iyi ve övünülecek bir huya sahip olunup, çirkin ve yerilen bir huydan kaçınılsın?" (Kınalızâde, t.y.: 32) sorusunu merkeze koymaktadır. Kınalızâde'ye göre, ahlak ilmi ve içerdikleri bütün insanları ilgilendirmektedir (Oktay, 2002: 210). Ahlakı; nazari ve ameli hikmet olarak ikiye ayıran Kınalızâde, birincisinin insan bilgileri ile ikincisinin ise faaliyetleri ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Birincisinde başarılı olmak insanı nazari kemale, ikincisinde başarılı olmak ise ameli kemale götürmektedir (Ocak, 2012: 127). Bu bağlamda Kınalızâde, ahlak ilminin faydalarını aşağıdaki gibi sıralamaktadır (Kınalızâde, t.y.: 36):

1. Nefis her huydan âri ise, ahlak ilmi ile güzel ahlak kazanılır,
2. Çirkin ahlak yerleşmişse, bu silinip güzel ahlak ile değiştirilir,
3. Eğer nefis, yaradılışında iyi ahlak ve fazilet üzerinde ise, bu güzel huylar devam ettirilir, tamamlanır ve geliştirilir.

Kınalızâde, ahlak anlayışını yaşamına aktarma konusunda da oldukça hassasiyet göstermiş, devlet yöneticilerine tavsiye ettiği iltimastan kaçınma ve işi ehline verme

konusundaki düşüncelerini, tayin edilmesi konusundaki olayda tatbik etmiştir (Uysal, 1986). Buna rağmen Kınalızâde, kusurlarının olduğunu, içinin dışına uymadığını, günahlar içinde boğulduğunu, yasakladığı birçok şeyin kendisinde bulunduğunu, tavsiyelerinde ehil olmadığını ifade ve itiraf etmektedir. Yazdıklarının başkaları ile birlikte kendisine de fayda sağlamasını, itidale döndürmesini ummaktadır (Oktay, 2010: 20).

Kınalızâde, Ahlâk-ı Alaî adlı eserinde devleti yönetenlerin ahlaki bakış açılarının yetkin olması gerektiğini ve bu çerçevede nasıl davranırlarsa daha faziletli bir yönetim anlayışına ulaşacaklarını açıklamaktadır. Bu bağlamda devleti yönetenlerin toplum ve devlet hayatı açısından adalete önem vermeleri noktasına dikkat çekmektedir. Devleti yönetenlerin sahip olması gereken özellikleri geniş şekilde ele alan Kınalızâde, nefse hoş gelen şeylerden uzak durup, ahlaki güzelleştirme konusuna önem vermeyi öğütlemektedir. Devlet yöneticisinin; himmet (gayret) yüceliğine sahip, görüş ve düşüncelerinde isabetli, kararında sebat gösteren, güçlülere sabır ve tahammüllü, zengin, ordunun ve halkın kendisine bağlı olduğu, soylu kişilerden olmasını hem insan ve toplum hem de devletin bekası açısından önemli bulmaktadır. Böyle olmamasının ise toplumu felakete, devleti de nihayete götüreceğini tarihi örneklerle açıklamaktadır.

Kınalızâde'nin Ahlak Anlayışı

Kınalızâde, Ahlâk-ı Alaî adlı eserinin Mukaddime bölümüne Amelî Hikmet (Pratik ahlak)'i açıklayarak giriş yapmıştır. Kınalızâde hikmet hakkında bilgi verdikten sonra, "...Amelî Hikmet bir ilimdir ki, bunda fertlerin fiil ve amellerinden ve insan nefsinde bahsolunur. Hangi amel salih ve makbuldür ki, onu elde etmek insan nefsinin hakiki saadeti elde etmesine sebeptir? Hangi amel fâsîd ve çirkindir ki, ona sahip olanlar dünyada ve âhirette zararda olurlar?" sorusu ile ahlakın insan, aile ve devlet yönetimi açısından önemini açıklamaya devam etmektedir. Kınalızâde'ye göre, Amelî Hikmetin birçok faydası ve terakkiye götüren gayesi sadece soyut ilim değildir, ayrıca amelle mükemmelleştirmek ve davranışları güzelleştirmektir (Kınalızâde, t.y.: 30). Hikmet'in ameli ve nazari hikmete şamil olduğunu ifade eden Kınalızâde, Nazarî (Teorik ahlak) hikmetin üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir (Kınalızâde, t.y.: 31):

1. Hariçte ve zihinde cismanî bir maddeden uzak olan varlıklar. Örneğin; soyut akıl ve ruh gibi. Bunlardan söz eden ilim, İlahi ilim (İlm-i Alâ) olarak adlandırılmaktadır.
2. Zihinde maddeden uzak olup hariçte maddeye muhtaç olan varlıklar. Küre, üçgen ve dörtgen buna örnek verilebilir. Bunlardan söz eden ilim, İlm-i Riyâzî veya İlm-i Evsât olarak anılmaktadır.
3. Zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olan varlıklar. Bu ilme de İlm-i Tabiî/İlm-i Esfel denmektedir. Bu ilim, tabiatın hareket ve sükûnun başlangıcı olduğundan bahsetmektedir.

Kınalızâde, Ahlâk-ı Alaî adlı kitabında en çok yer işgal edeceğini belirttiği Amelî hikmeti de üç kısımda ele almaktadır (Kınalızâde, t.y.: 32):

1. Tek şahıs olarak bir kişiden meydana gelen fiil ve ameller. Bunlardan bahseden Amelî hikmete, İlm-i Ahlak denilmektedir. Kişi tenhada ve yalnız bile olsa kendine hakim, cömert, namuslu olmalı, öfkeli, cimri ve namussuz olmamalıdır. Bu ilim buna benzer huy ve kişisel davranışlardan bahsetmektedir.

2. Ev halkı ile ilgili olan fiil ve amellerden bahseden ilim. Buna da İlm-u tedbîrî'l-menziel (aile ahlakı) denir ki, herkesin ev halkı, ailesi, çocukları, çalışanları ile ne şekilde ilişki kurması gerektiğini içeren davranışları kapsamaktadır.

3. Bütün şehir halkı ve bütün diyârın karışması itibari ile meydana gelen tavır, fiil ve davranışlardır. Bundan bahseden ilim de İlm-u tedbiri'l-medine (Devlet Ahlakı) olarak adlandırılmaktadır.

Kınalızâde, insanın nazarî hikmet ile hak itikada sahip olacağını, bu sayede uygun ilimler ile kendini süsleyeceğini; her türlü cehaletten sıyrıldıktan sonra da ameli hikmeti elde ederek güzel ahlaka ulaşacağını ifade etmektedir. Böylece istenmeyen huylardan sıyrılıp, hem dünyada hem de ahirette şerefli bir merteye elde edeceğini bildirmektedir. İnsan nefsinin iki şeye dayalı olarak saadete ereceğini söyleyen Kınalızâde, bunları şu şekilde açıklamaktadır (Kınalızâde, t.y.: 34):

1. Gerçek bir itikada sahip olmak için Hak ilminin tahsil edilmesi. Bunun elde edilmesi, ahlak ilmini gerektirmektedir.

2. Güzel ahlak ve sâlih ameli elde edip, çirkin huyların terk edilmesi. Bunu elde etmek için önce Amelî Hikmeti tahsil etmek sonra da ilmiyle amel etmek gerekmektedir.

Kınalızâde, adı geçen kitabında faziletli davranışların ne olduğunu, nasıl elde edileceğini açıklamakta ve reziletler dediği kötü, insana ve çevresine zarar veren huyları anlattıktan sonra insanın bunlardan kendini koruması gerektiğini, güzel ahlakın insanlar için ne kadar önemli olduğunu açıklamaktadır.

Kınalızâde'nin Devlet Ahlakı Anlayışı ve Önemi

Kınalızâde, devlet başkanının bilgili doktor gibi olması gerektiğini ifade etmektedir. O'na göre halk da beden gibidir. Doktor, beden hastalıklarının neler olduğunu ve tedavi çarelerini bilmelidir. Bu örnekten yola çıkan Kınalızâde'ye göre, devlet yöneticisi (başkanı) da doktor gibidir. Devlet yöneticisi, memleketin itidalden ibaret olan sıhhatini çok iyi bilmelidir. Memleketin hastalığının işareti; itidalden anormal duruma, düzenden kargaşaya geçmiş olmasıdır. Bozulan düzenden tekrar normal düzene geçmek de iktidar doktorluğunun ilmi yönünü oluşturmaktadır. Devlet yöneticisi bu bilgisini tatbik ederek memlekette düzen ve nizami devam ettirmek, eğer bir kargaşa ve karışıklık çıkmışsa bunları yok etmekle yükümlüdür. Devletin başlangıçta kurulmasında bile bir taifenin anlaşması, birleşmesi ve bir vücudun belirli kısımları gibi olmaları gerekmektedir. Bir devletin unsurları arasında birlik ve beraberlik varsa, o devlet, her türlü tehlike ve yıkıma karşı emniyette olur. Tersisi durum ise o devletin sonu ve yıkımı olur. Bütün kötülüklerin ana sebebi olarak, devlet erkânı arasındaki anlaşmazlıkları gösteren Kınalızâde'ye göre bundan kurtulmanın ve devleti muhafaza etmenin iki yolu bulunmaktadır (2010: 171-174):

1. Devlet adamları arasındaki anlaşma,
2. Düşmanlar arasındaki anlaşmazlık ve çatışma.

Kınalızâde, düşmanlar arasında anlaşmazlık ve çatışma yaratmanın avantaj ve önemini tarihi hikayeler ile açıklamaktadır. Hikâyede, Yunanlı kumandan İskender'in Acem hükümdarını yendikten sonra şehzadelerin durumu ile ilgili olarak hocası Aristoteles'ten görüş sorduğu aktarılmaktadır. Filozof, İskender'e şehzadelerin öldürülmesinin kanun ve akıl önünde mahzurlu olduğunu söylemiş ve bu şehzadelerin her birini bir vilayete emir tayin ederek birbirinden ayırmasını salık vermiştir. Böylece aralarında ayrılık meydana geleceğini söyleyen filozofun tavsiyesi beklenen sonucu doğurmuştur. Böyle bir uygulama aynı zamanda devlet yöneticisinin adalet sahibi olmasının önemini de ortaya çıkarmaktadır. Kınalızâde'ye göre, devlet hazinesinin dolması da adaletli olmayı gerektirmektedir. Kınalızâde adaleti, memleketin mamur olmasının ön şartı olarak görmekte ve memleketin harap olması durumunda hazineden de eser kalmayacağına dikkat çekmektedir.

Akıllı bir hükümdar sadece adaletli değil, aynı zamanda içinde bulunduğu saltanat ve kudrete de mağrur olmamalıdır. Bir gün bu saltanatın sona ereceğini bilmeli ve Allah'ın vermiş olduğu nimetleri yerli yerinde harcamalıdır. Devlet yönetiminde adaletle ayrı bir önem veren Kınalızâde, adaletin şartlarını ayrı bir başlıkta ele almaktadır. Adaletin şartlarını üç ana başlıkta inceleyen Kınalızâde, bu sayede adaletli davranan bir devlet yöneticisinin vasıflarına da gönderme yapmaktadır.

Kınalızâde'de Devlet Yönetimi ve Yöneticide Olması Gereken Özellikler

Kınalızâde, toplum düzeninin sağlanması ve toplumun mutluluğundan devleti sorumlu tutmaktadır. Cemiyet halinde yaşama gerekliliği ise bir arada yaşayan insanların birbirine muhtaç olmasından dolayıdır ve insanlar erdemli kişilerden faziletli olmayı da bu yolla öğrenmektedirler. Ancak Kınalızâde'ye göre toplum halinde yaşamanın zorlukları da vardır. Çünkü insanlar birbirlerinden farklı istek ve arzulara sahiptirler. İnsanlar bu istek ve arzularına bir şekilde ulaşmayı isterler. Özellikle halkın istekleri kötü olabilir. Aynı şeyi isteyen iki kişi arasında çeşitli düzeylerde olmak üzere mücadele ortaya çıkabilir. İnsanlar arasındaki bu mücadeleden kaynaklı ortaya çıkan ayrılığı kaldırıp birlikte yaşamayı sağlayacak bir iradeye her zaman ihtiyaç vardır. Kınalızâde bu iradeye "siyaset-i uzma" adını vermektedir. Bu siyaseti ortaya koyacak olan da devlettir (Özdemir, 2012). Kınalızâde'ye göre bir cemiyetin sağlam ve sağlıklı olması, o cemiyetin idaresinden sorumlu olan yöneticinin idare şekline bağlı bulunmaktadır. Bu bağlamda siyaset iki kısımdan oluşmakta ve her kısmın bir lâzımı (gerekli kıldığı bir yönü) bulunmaktadır (Kınalızâde, 2009: 151):

1. Fazilete Dayalı Siyaset: Tam ve olgun siyaset anlamına gelmekte ve siyaset-i tâmme olarak da adlandırılmaktadır. Bu idare şeklinde yöneticinin gayesi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak ve gerekli saadete erişmektir. Bu idareden yana olan yönetici adaletle sarılıp, halk ve tebaasını dostları olarak kabul eder.

2. Fazilete Dayalı Olmayan Siyaset: Eksik veya tegallübe (üstünlük zihniyetine) dayalı olan siyasettir. Bu idarede yöneticinin amacı, üstünlük ve tasallutla nefesine uyarak kötülüğe yönelmektir. Yönetici zulme sarılarak, halkını kul ve köle kabul etmektedir. Bunun sonucu ise, her şeyin hükümdar için olmasıdır. Bu devlet yöneticisi, şehirleri kötülüklerle doldurup ve kendini de şehvete teslim etmektedir. Bunun sonucunda, kamunun yararına olan emniyet, sükûn ortadan kalktığı gibi halk arasında da sevgi, adalet, vefa ve nezaketten eser kalmamaktadır.

Kınalızâde'ye göre, ahlakçılar devlet yöneticisinde olması gereken yedi hasletten (özellik) söz etmektedirler. Bunları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür (Kınalızâde, 1976: 190-206):

a. Himmet (Gayret) Yüceliği: Himmet yüceliğinden kastedilen şey, halkı gözetmek, işleri doğru yapmak ve herkesin saadetini temin etmeye çalışmaktır. Memleketin emniyeti, adalet ve siyasetin dengesini kurma yolunda gayretli olmaktır. Yine himmet ve gayretli olan devlet yöneticileri, babalarından miras kalan memleket ve saltanatla yetinmemelidirler. Rahat hayatın zevkleri, nefse hoş gelen şeyler onu devlet ve vatan düşmanları ile savaşmaktan alıkoymamalıdır.

b. Görüş ve Düşüncede İsbetli Olmak: Devlet yöneticileri görüş ve düşüncelerinde isabeti, iki şey ile elde edebilirler.

1. Allah'ın dilediğine verdiği zekâ ve akıl duruluğu ile yaratılmış olmak.
2. Tecrübe sahibi olmak. Eğer tecrübe kazanacak yaşta değilse, tarih kitaplarından geçmiş devlet yöneticilerine ait hadiseleri okuyarak, çıkarımlarda bulunmak gerekmektedir.

c. Kararında Sebatlı Olmak: Bütün çalışmalarını yaptıktan sonra, bir işe karar veren hüküm ve idare sahibinin, bundan vazgeçmemesi gerekmektedir. Bu haslet herkes için, özellikle de devlet başkanı açısından elzemdir. Çünkü bir devlet yöneticisinin kararı birçok insanı ilgilendirmektedir. Buna karşın sağlam olmayan karar ve ihtiyatsızlıkta kararın sürdürülmesi de düşünülmemelidir. İhtiyatsız kararda ısrar etmek, yersiz bir inat ve kuru bir kibir anlamına gelmektedir ki, bu da hem yöneticinin kendisine hem de topluma zarar vermektedir. Bu nedenle akli başında bir devlet yöneticisine yakışan, karar ile kuvveti birleştirmede tam ve doğru bir araştırma yapmaktır (İşçi, 1997: 271).

ç. Büyük Hadiselere Tahammül Göstermek ve Büyük Sıkıntılara Sabretmek: Kınalızâde'ye göre, insanoğlunun her zaman sabretmesi ve hadiselere göğüs germesi gerekmektedir. Devlet yöneticilerinin ise daha da sabırlı ve tahammüllü davranması zaruridir. Çünkü devlet yöneticilerinin herhangi bir işte aceleci ve tahammülsüz davranmaları millete ve devlete zarar vereceği gibi din ve devlete de halel getirebilir. İslam dini de sabır göstermeyi en büyük ibadetlerden biri olarak kabul etmektedir.

d. Zenginlik: Kınalızâde, devlet başkanlarında bulunması gereken hasletlerden beşincisinin zenginlik olduğunu ve devlet yöneticisi zengin olursa halkın malına göz dikmeyeceğini ifade etmektedir. Devlet yöneticisine zenginliğin yakıştığını ifade eden

Kınalızâde, fakirliğin onlardan uzak olduğunu ifade etmektedir. Devlet yöneticilerinin dikkat etmesi gereken bir diğer husus da millet malının harcanmasında orta yolun tutulması, yani itidalli davranmaya özen gösterilmesidir. Bu bağlamda, cimrilik görevli ve askerlerin nefret ve bölünmelerine sebep olacağı gibi israf da son derece zararlıdır.

e. Ordunun ve Halkın Devlet Yöneticisine bağlı Olması: Devlet ve nizamı bozmamak adına, ordu, devlet adamı ve tüm halkın devlet yöneticisi ile kanunlara sıkı bir şekilde bağlı olmaları ve itaat içinde bulunmaları gerekmektedir. Devlete karşı gelinmesi, tüm topluma zarar vermektedir. Böyle bir durumda devlet yöneticisi, ortaya çıkan kötü duruma müdahale etmeli ve bu kötü durumu ortadan kaldırmalıdır.

f. Nesep ve Soy: Kınalızâde nesebin hükümdarlığa gerekli olduğunu ve saltanat ile siyasette faydalı olduğunu ifade etmektedir. İnsanın kendi durumunda olanlara itaat etmek istemeyeceğini, bunun da kargaşaya neden olacağını söyleyen Kınalızâde, şerefli ve soylu insanların işin başına geçtiklerinde halkın kendilerine itaat edeceğini bildirmektedir. Ancak, Kınalızâde'ye göre devlet yöneticisinde bulunması gereken hasletlerden zaruri olmayanı nesep ve soy meselesidir. Diğer altı şart, ordu ve milletin bağlılığı ve itaatkâr olması için oldukça önemli ve zaruridir.

Devlet Yönetiminde Adaleti Sağlamanın Şartları ve Önemi

Genellikle halk, devlet yöneticilerini örnek alarak onları takip etmektedir. Bu bağlamda devlet yöneticilerinin iyi veya kötü oluşları halkı etkilemektedir (İşçi, 1997: 269). Bu nedenle devlet adamlarının halka örnek olacak davranışlar göstermesi ve kararlarında adil olmaları halkın yararına olacaktır. Kınalızâde, adalete ve devlet yöneticilerinin vasıflarına ayrı bir önem atfetmekte ve devlet yöneticilerinin adaleti sağlamalarında üç şartı dikkate almalarını önemsemektedir (Kınalızâde, 2010: 175-204):

1. Herkese eşit muamele edilmesi: Bu şartın kapsamı dikkate alındığında insanların, âleme nispetle dört unsur gibi olduğu ifade edilmektedir. Bu unsurların eşit olmaması durumunda, cemiyetin nizamı düzgün olmayacaktır. Bir başka ifade ile fertler eşit tutulmadığında umumi nizamı tesis etmek de mümkün olmayacaktır. Kınalızâde'ye göre cemiyetin yapısını dört unsur oluşturmaktadır.

- a.1. Ulema ve hukukçular,
2. Yazarlar ve iktisatçılar,
3. Doktorlar ve şairler,
4. Gökbilimciler ve mühendisler.

Kınalızâde, bunların su durumunda olduğunu bildirmektedir. Çünkü “Her canlı sudan yaratılmıştır.”

b. Muharip (Asker) Sınıf: Bu sınıf memleketin iç ve dış güvenliğini sağlamaktan sorumludur. Bu sınıfın ihmal edilmemesi, memleketin huzur ve güvenliği açısından önemlidir. Kınalızâde'ye göre bu sınıf, cemiyetin ateşi durumundadır.



c. Ticaret ile uğraşanlar: Hayatın düzeni, ticaretle uğraşan tüccarların zaruri malları uzak mesafelerden getirerek halkın istifadesine sunmasına bağlı bulunmaktadır. Bu sınıf da toplumun havası gibidir.

ç. Ziraat (Ekim-dikim) işi ile uğraşanlar: Halkın yiyeceği her türlü meyve ve sebze ihtiyacını bu sınıf karşılamaktadır. Kınalızâde'ye göre bu sınıfın çalışmaları diğer sınıfların yaptığı çalışmalardan daha önemlidir ve bu sınıf cemiyetin toprağı durumundadır.

Bu sınıfların fayda yaratmasının ön koşulu, bunlar arasında dengenin korunmasıdır. Bu sınıflardan birinin düzeni, diğerlerinin aleyhine bozulduğunda tüm cemiyetin dengelerinin sarsılma ihtimali bulunmaktadır. Örneğin herkesin ziraatla uğraşması veya askerlerin ticarete başlaması durumunda toplumsal düzende bozulmalar ortaya çıkacaktır. Bu sınıfların iç dinamikleri ve faziletlerini de Kınalızâde şu örnekle açıklamaktadır (Kınalızâde, 1976:219):

“Çiftçilerin fazileti çalışma ve işgücü ile yardımlaşmadır. Ticaretle uğraşanların fazileti birbirlerini malla desteklemeleridir. Hükümdarların fazileti, siyasi görüşlerle yardımda bulunmalarıdır. Dindarların fazileti de hakiki hüküm (ilahi rızaya uygun tavsiye) ile destek olmaktır. Aslında bunların hepsi, cemiyetin hayır ve faziletlerle imarına yardım etmektedirler. Bunlara askerlerin harp ve memleketi korumadaki yardımlaşma faziletini de ekleyebiliriz.”

2.Şehir Halkı ile Cemiyet Fertlerinin İstidat ve Kabiliyetlerine Göre Korunması:

Kınalızâde bu başlığın kapsamında olmak üzere insanoğlunun beş kısma ayrıldığını ifade etmektedir.

a. Kendisi hayırlı olduğu gibi başkasına da hayır içinde olanlar. Bunlar hakiki din âlimleridir ki, Allah yolunda çalışırlar. Kınalızâde'ye göre bunlar kâinatın özüdürler. İyi ve doğru olan devlet yöneticilerinin hem bu insanlarla ilgilenmesi hem de bunlarla istişare içerisinde olması gerekmektedir. Bunlar ilim ve mana insanları oldukları için, devletin de feyiz kaynağıdır. Kınalızâde, gayeleri dünya menfaati sağlamak ve başkalarının sırtından geçinmek olan, bunu meslek haline getirmiş olan sahte din âlimlerini bunların dışında tutmaktadır. Devlet yöneticilerine de bazı menfaatler için boyun eğen ilim adamlarına itibar etmemeyi tavsiye etmektedir. Bir hükümdarın yakınları rezil ve ahlaksız ise o devletin saadetten nasip alamayacağını ve yıldızının batacağını da ilave etmektedir.

b. Yaratılıştan hayırlı, fakat hayırları kendilerine münhasır olanlar. Devlet yöneticilerinin bunları da koruması, kollaması ve işlerini görmesi lazımdır.

c. Ne hayırlı ne de şerli olanlar. Devlet yöneticileri bunları da himaye ederek, hayra yönelmeleri için gayret göstermelidir. Bunların kötülükten kurtulması kadar iyiliğe yönelmeleri de önemlidir. Bu şekilde gaile olmalarının da önlenmesi mümkündür.

ç. Yaratılış itibari ile kötü olanlar. Başkalarına zararları yoktur, bunların kötülüğü kendilerinedir. Bunlara eğitim yoluyla düzeltilmeleri yönünde çaba gösterilmelidir. Bazen



korkutarak bazen de vaatlerde bulunarak kazanılmalarına gayret edilmelidir (Kınalızâde, t.y.:75).

d. Yarattılıştan kötü ve şerir olanlar. Kötülükleri başkalarına da zarar vermektedir. Kınalızâde bunları insanların en sefil ve düşük olanları olarak tanımlamaktadır. Kötü olmalarına rağmen, bunlardan bir kısmının gayret edilirse düzelebileceğini ifade eden Kınalızâde, bir kısmının ise düzelme ve kurtulmalarını imkânsız olarak görmektedir. Kötülükleri yaygın olmadığı sürece bunlarla hoş geçinmeyi tavsiye eden Kınalızâde, kötülüklerine engel olunmasının aklen ve kanunen zaruri olduğunu söylemektedir. Kötülüklerin ortadan kaldırılma yollarını ise üç başlıkta ele almaktadır:

1. Hapsetmek sureti ile kötülüklerine engel olmak ve halk ile temaslarını kesmek,
2. Bağlamak veya hücreye kapatarak beden faziletlerine engel olmak,

3. Sürgün ederek şehir halkından ayrılmasını sağlamak. Bu tedbirlerin yetersiz kalması halinde insanın öldürülmesi hususunda ise Kınalızâde, öldürülmesi cihetine gidilmemesi, ancak kötülüğün ortadan kaldırılması insanın öldürülmesine bağlı ise o zaman bu yolun seçilmesini salık vermektedir. Kınalızâde, din yönünden ceza uygulanmasını gerektiren bir durum ortaya çıktığında, devlet yöneticilerinin ihmal göstermemeleri gerektiğini ifade etmektedir. Kaza mercii kararı uygulamalı, haksız yere kan dökülmesi durumunda da kısas (karşı ceza) tatbik edilmelidir. Nasıl ki işinin ehli bir doktor, bedeninin diğer kısımlarını korumak için zararlı uzuvları kesiyorsa adil bir devlet yöneticisi de halkı ve memleketi zararlı kişilerden korumakla yükümlüdür.

3. İyilik ve Yardımda Adil Olmak: Kınalızâde iyilik ve yardımı üç kısımda ele almaktadır: Selamet, mal ve cömertlik.

Her insana bu üç kısımdan, hakkı kadarını vermek ve bu hususa önem vermek gerekmektedir. Noksan verilmesi o insana haksızlık olacağı gibi, o insana fazla vermek de başkalarının hakkına tecavüz etmek olacaktır. Uyanık devlet yöneticileri, kazanılan hakka uygun hareket ederek ilim adamlarından bir kısmına, emsalinden fazla makam ve mal vermekten kaçınmalıdır. Kendilerine bu şekilde haksızlık edilenler, kin tutarak çalışma ve gelişmede kusur gösterebilirler. Kınalızâde, hakkın ve dağıtımında, yönetici ve hâkimlerin adalete ve seviyeye göre hareket etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. O'na göre mevki ve mertebelerin tevziinde adaletli olmamak zulüm ve haksızlıktır. Kınalızâde bu düşüncesine Nisa Suresi, ayet 58'i delil göstermektedir. *“Şüphesiz Allah size emanetleri ehil (ve erbab)ına vermeniz, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hüküm etmenizi emreder.”* Kınalızâde'ye göre bir devlet yöneticisinin, *“Bu benim salahiyetimdir, istediğime veririm, başkasının hakkını gasbetmedim, ne lazım gelir?”* düşüncesi ile emsalinden fazla makam verilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Kınalızâde bu konudaki görüşüne, *“Kim bir kimseye bir iş verir ve halkın içinde o kimseden daha layık birisi bulunursa, işi verme durumunda olan kimse Allah'a, onun Resulüne ve bütün müminlere hainlik etmiştir”* Hadisi Şerifi delil göstermektedir.

Bir insana hakkından fazlasının verilmesi, yani taltif (ihсан) konusu da toplumsal nizamın bozulma nedenlerinden biridir. Bu bağlamda ihسانی bol olan devlet

yöneticisinin otoriter olması gerekmektedir. Devlet yöneticisi otoriteden uzak ise halkın cesaret bulup, haddi aşması durumu ortaya çıkar ki bu da toplum nizamının bozulmasına yol açabilir. Bu yüzden devlet yöneticileri halkı adalet ve kanunlarla, en uygun fazilet yolları ile idare etmelidirler. Devlet yöneticilerinin toplumu yönetirken en çok dikkat etmeleri gereken hususlardan biri de yöneticilerin halktan uzak olmamaları, halk ile aralarına üçüncü şahısları girdirmemeleridir. Bu durumda, aldığı haberler belirli kimselere münhasır kalacağından, birçok faziletli insanın istekleri gizli kalacak, zulüm ve kötülük ehli de etrafa iyice yayılacaktır. Bunun önüne geçmek için devlet yöneticisi halkına uzak olmamalıdır. Ayrıca, devlet yöneticisinin adaletli, olgun, faziletli insanlardan oluşan habercileri olmalıdır. Kınalızâde'ye göre devlet yöneticileri ahdi bozmama konusunda hassasiyet göstermelidirler. Ayrıca, bir ilimde üstünlük gösterenlere ilgi gösterilmesini, bu yolla insanların kalbinde sevgilerinin yerleşmesinin önemli olduğuna da dikkat çekmektedir (Kınalızâde, 2010: 224).

Kınalızâde, devlet yönetiminde ve toplumun nizamını korumada adaletle ayrı bir önem atfetmekte ve yönetim uygulamalarının merkezine adaleti yerleştirmektedir. Aristo'nun öğrencisi İskender'e verdiği devlet yönetimine yönelik öğütlerinin içeriğini oluşturan ve Kınalızâde'nin de devlet ahlakının merkezinde yer alan adalet dairesi sadece devletin bekası için değil, toplumun birlik ve beraberliği için de oldukça önemlidir. Kınalızâde'nin Devlet ve Aile Ahlakı adlı kitabının hatime bölümünde Adalet Dairesi aşağıdaki gibi gösterilmiştir:

Tablo 1: Adalet Dairesi

Cihan (Dünya) bir bağıdır, duvarı devlettir	Adalet bütün dünyanın düzenini temin eder	Halkı idare altına cihan padişahının adaleti alır
Devlet nizamı (nizamını kuran) Allah kanunudur	ADALET DAİRESİ	Malı bir araya getiren ancak halktır
Allah kanununu ancak Melik (devlet başkanı) korur	Mülk ancak ordu ile zapt edilir	Orduyu ancak mal ayakta tutar.

Kaynak: Kınalızâde (2010), Devlet ve Aile Ahlakı, (Ed. Kemal Gurulkan), İlgi, Kültür Sanat, İstanbul, s. 225.

Tablo 1'de görüldüğü üzere adalet, esasların esasını oluşturmakta; adalet dairesinde toplum-din ve devlet ilişkileri ile toplumu oluşturan sınıf ve çeşitli kesimler arasındaki ilişki fonksiyonel bir bakış açısı ile ele alınmaktadır (Okumuş, 2005: 47).

Sonuç

Kınalızâde'nin devlet yöneticisinin ahlaki açıdan güçlü olmasını istemesinde, toplumun faziletli bir siyasetle yönetilip, ülkede adaletin tesis edilerek cemiyet ve devlet hayatının sağlıklı bir şekilde devam etmesinin sağlanması isteğinin etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Kınalızâde, sadece bireysel düzlemde değil, toplum ve devlet hayatında da ahlakın ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Nazarî ve amelî hikmete sahip olmanın üstünlüklerini açıklamakta ve bu iki hikmete birden sahip olanların iyi ahlaka sahip olacağını açıklamaktadır. Ahlaki açıdan adaletin önemine



vurgu yapan Kınalızâde, adaletin en şerefli fazilet olduğunu bildirmektedir. Kınalızâde'nin ahlak anlayışından yola çıkarak, bir devlet yöneticisinin sahip olması gereken özellikleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. Halkı gözetmeli, işleri güzellikle yürütüp herkesin saadeti için çalışmalıdır,
2. Görüş ve düşüncesinde isabetli olmalı; tecrübeye önem vermelidir,
3. Bir iş hakkında gerekli çalışmaları yapmış ve o işin yapılmasına karar vermiş ise bu kararında sebatlı davranmalı, zorluklar karşısında yılmamalıdır,
4. Yönetici her zaman büyük hadiselerle hazırlıklı olmalı ve güçlükler karşısında tahammüllü davranmalıdır,
5. Zengin olması, halkın malına göz dikmemesi açısından önemlidir,
6. Orduyu ve halkı kendisine bağlayacak meziyetlere sahip olmalıdır,
7. Nesep ve soy bakımından halkın kabulüne mazhar olmalı, böylece sözünü geçirebilmelidir,
8. Herkese eşit muamele etmelidir,
9. Herkesi istidat ve kabiliyetine göre korumalıdır. Hiç kimseyi liyakatinden aşağı veya yukarı bir göreve atamamalıdır,
10. Yakınları, ahlaksız davranışlardan uzak olmalıdır,
11. Halka zarar verenlere karşı halkı korumalıdır,
12. Her iş ve uygulamasında adaletli olmalıdır,
13. İnsanlardan uzak olmamalı, etrafındaki insanların adil ve dürüst kişiler olmasına özen göstermeli, halk arasında fitne yaratacak kişilerden uzak durmalıdır,
14. Gerçek âlimlere itibar etmeli, bunları yakınında tutarak görüşlerinden yararlanmalıdır,
15. Haksızlık karşısında tavizkar davranmamalı, yolsuzlukları ortadan kaldırmalıdır,
16. Ahlakını güzelleştirmeye gayret etmeli, başkalarına örnek olduğunu unutmamalıdır.

Kaynakça

- Doğan, C. "16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Katip Çelebi ve Na'îma Örnekleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 6, Sayı:27, Yaz 2013, s. 197-214.
- İşçi, M. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Siyaset ve Devlet Anlayışı", Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, S.2 (Güz), 1997, s. 267-278.
- Kınalızâde, A.E. Ahlâk-ı Alâ-î (Ahlak İlmi), (Baskıya Haz. Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser, (tarih yok).



- Kınalızâde, A.E. Devlet ve Aile Ahlâkı, (Baskıya Haz. Ahmet Kahraman), Tercüman 1001 Temel Eser, 1976.
- Kınalızâde, A.E. Devlet ve Aile Ahlâkı, (Ed. Kemal Gurulkan), İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Ocak, H. "Kınalızâde Ali Efendi'de Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefî Temelleri", Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: I, 2012, s. 115-136.
- Oktay, A.S. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri, Osmanlı Ahlakını İnşa Etti", Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı 22, İstanbul, Ekim 2010, s. 16-33.
- Oktay, A.S. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", Divan Dergisi, S.1, 2002, s. 185-233.
- Okumuş, E. "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı:5, Mart 2005, s. 45-51.
- Özdemir, R. "Zaman ve Mekân Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çalışma: Makyavel'in "Prens"i ve Kınalızâde'nin "Ahlâk-ı Alâî"si", Turkish Studies, Vol.7/3, Ankara, Summer 2012, s. 1993-2011.
- Uysal, E. "Ferit Kam'ın Tercime-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızâde ile İlgili Bir Deneme", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.1, C.1, 1986, s. 133-139.

Yusuf Has Hacib ve Kınalızade Ali Efendi’de “Mürüvvet” Erdemi ve Yöneticilik

Mehmet Faruk Özçınar

Yard. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü,
mehmetfaruk@hotmail.com

Özet

Her kültürün olduğu gibi Türk İslam kültür ve medeniyetinin de kendine özel ve başka dillere tam anlamını karşılayacak şekilde aktarılması mümkün olmayan kavramları ve kelimeleri vardır. Bu kavramlardan bazılarının tedavülden büyük ölçüde kalktığı görülmektedir. Bunlardan kritik öneme sahip olan ve üzerinde durulmayı hakedenlerden biri de mürüvvet kavramıdır. Bu çalışmada bu kavramın mahiyetini anlamaya odaklanılmıştır. Bu amaçla Türk (ve aynı zamanda Dünya) Tarihi için çok önemli olan Kutadgu Bilig ve Ahlak-ı Alaî isimli eserlerde mürüvvet kavramının ne anlamda ve hangi bağlamlarda kullanıldığı incelenmiştir. Bu eserlerden yola çıkılarak hem kavramın anlamı hem de tarih içinde bir anlam kayması olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak, bu kavramın cömertlik, yardımseverlik, alçakgönüllülük, misafirperverlik, merhamet gibi ötekini/muhatabını önceleyen davranışlara ve bu davranışların ölçülülük, ince ve rafine bir şekilde olmasına atıf yapan bir metaerdem olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Bu kavramın bir erdem (veya metaerdem) olarak değerinin yanısıra, yönetim çalışmaları ve yöneticilik için işlevselliği üzerinde de durulmuş ve yönetim bilimleri alanındaki egemen bakış açısının olumsuz sonuçlarına bu vesile ile dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mürüvvet, Kutadgu Bilig, Kınalızade Ali Efendi, Yönetimbilim, Erdem

Giriş

Türk kültür ve medeniyetine, Müslüman toplulukların ahlak ve irfanına yapışan ve yakışan ve diğer dillere aktarılması mümkün olmayan bir takım kelimeler ve kavramlar vardır. Aslında, bu tür kavramların her dilde ve kültürde mevcut olduğunu, ve bunlardan bazılarının kültürel açıdan mümeyyiz bir niteliği haiz olduğunu görüyoruz. İngilizcedeki *humour* kelimesi genellikle Türkçeye mizah olarak aktarılmaktadır, ancak aralarında ciddi nüanslar olduğu erbabınca ifade edilmektedir. Fransızca *esprit* ise hem *humour*'a hem de *mizah*'a benzemekle birlikte, bu kelimelerden ciddi bir şekilde ayrı düşmektedir. *Esprit* hem zekaya hem de ruha gönderme yapan bir anlam içermektedir. Aynı şekilde İngilizce'de zeka anlamında kullanılan *intelligence* kelimesi de Türkçe'de hem zeka, hem de istihbarat olarak karşılanmaktadır, ancak İngilizce de her iki anlamı da tek bir kelimenin karşılamakta oluşu gerçekten üzerinde düşünülmeğe değer bir husustur. Yahya Kemal'in "Kar Musikileri" şiirinde İslav hüznü olarak tanımladığı *nostalgia*'dan Rusların ne anladığını çözebilmek mümkün olsa da Yahya Kemal'in de ifade ettiği gibi böyle bir hüzünden tat almamız mümkün görünmemektedir. Öte yandan benzer bir duygu durumunu ifade eden ve Yahya Kemal'in, Ahmet Haşim'in ve daha birçok şairin şiirinde müstesna bir yere sahip olan *melal*¹ kelime olarak da anlam olarak da büyük ölçüde yitirilmiş durumdadır. Ne yazık ki bize has kelimelerden ve onların

¹ Baudelaire'in Spleen şiiri türkçeye Alişanzade İsmail Hakkı Bey tarafından Melal diye tercüme edilmiştir, ancak bu iki kelime kesinlikle birbirini tam olarak karşılamamaktadır. Basitleştirerek ifade etmek gerekirse, Spleen melankolik bir ruh halini anlatırken, melal kelimesinin ilişkilendirilmesi uygun düşecek olan psikolojik bozukluk depresyon olmalıdır.

ihativa ettiği anlamlardan tat alanlar ve anlayanlar hızla azalmaktadır. Benzer bir şekilde bir zamanlar çok heyecan verici bir sözcük olan *mürüvvet* de dilimizdeki yerini büyük ölçüde kaybetmiştir. Dilin yaşayan bir varlık olarak düşünülmesi bizi bu tür dönüşümlerin ve çalkantıların doğal olduğuna ikna edebilirse de diğer dillerde Türkçe'deki gibi bir çalkantı görülmediğini söylemek büyük bir iddia olmayacaktır. En azından çok eski İngilizce metinlerde anlaşılmayı imkansız kılan bir farklılık bulunamazken, günümüz sıradan Türk okuyucularının Kutadgu Bilig'i ve üzerinden henüz beşyüz yıl geçmemiş olmasına rağmen Ahlak-i Alaî'yi sözlüksüz anlamasının mümkün olmadığını herkes farkedebilecektir.

Bu şekilde Türkçeye özel kavramları örneklendirmek amacıyla *kut*, *gönül*, *devlet*, *himmət*, *fütüvvet*, *töre*, *hikmet* ve benzeri birçok kelime sıralayabiliriz. Bu kavramlardan *devlet*, *hikmet* gibi bazı kavramların batı dillerinde karşılığı var gibi düşünülse de toplumların şuurundaki ve şuuraltındaki karşılıkları örtüşmemektedir. Bunlardan -- *gönül* ve *töre* gibi-- bazıları ise Müslüman toplulukların ve özellikle de Türklerin keskin bir şekilde farklılaştığına işaret eden, dolayısı ile kilit öneme sahip ve diğer dillere aktarılması hemen hemen imkansız kavramlardır. Ayrıca, bu kavramların bazıları *gönül* örneğinde olduğu gibi günümüzde canlı bir şekilde dildeki varlığını sürdürürken, bazıları *fütüvvet* örneğinde olduğu gibi tamamen unutulmuş (dilde kullanımı durmuş) ve bazıları da gitgide dil dışına atılma noktasına gelmiş durumdadır.

Bu çalışmada üzerinde durulan *mürüvvet* sözcüğü, kullanımı büyük ölçüde seyrekleşmekle birlikte tamamı ile ortadan kalktığını söyleyemeyeceğimiz bir kavramdır. En azından ebeveynler evlatlarının mürüvvetini görmek gibi bir hayale sahip olmaktadır. Ayrıca mürüvvet kız çocuklar için kullanılan bir isim olarak da dilimizde yaşamaktadır. Günümüz Türkçesinde bu iki kullanım dışında hemen hemen hiç kullanımda olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Bununla birlikte, mürüvvetin, batı dillerinde karşılığı bulunmayan, genel olarak ne anlama geldiği konusunda çeşitli tartışmalar olan ve bir erdeme (veya bir meta-erdeme) işaret eden kilit öneme sahip bir kelime olarak dilimizde yüzyıllarca kullanıldığını bilmekteyiz.

Bu kavramı bu yönü ile anlamlandırmak maksadı ile, Türk tarihinde özel ve belirleyici bir konuma sahip olan Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig ve Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alaî isimli eserleri bu çalışmada referans olarak alınmaktadır. Bu eserlerin ortaya çıktığı dönemler özellikle anlamlıdır. Kutadgu Bilig Türklerin İslamiyeti benimsemelerinden kısa bir süre sonra –Türk-İslam kültürünün ilk devresini teşkil eden 11. Yüzyılda (Kafesoğlu: 1980, 3)-- kaleme alınmış olması ile; Ahlak-ı Alaî ise Türk İslam Medeniyetinin zirve noktası diyebileceğimiz bir dönemde yazılmış olması ile özeldir. Mürüvvet kavramının özellikle bu iki eserde nasıl yer aldığına incelenmesinin temel nedeni bu iki eserin belirleyici öneminin yanısıra --ve belki de daha da önemlisi-- aralarında çok uzun bir zaman diliminin olmasıdır. Mürüvvetin söz konusu beşyüz yıl içinde ne düzeyde anlam kayması yaşadığı (veya yaşamadığı) anlaşıldığında aynı zamanda bir zihniyet dönüşümü olup olmadığını anlamaya da katkı sağlayacaktır

Mürüvvet Kavramı

Eski kaynaklarda sürekli karşılaştığımız bir kavram olmakla birlikte mürüvvet, tam olarak ne anlama geldiği noktasında yüksek düzeyde bir belirsizlik içermekte, tanımlama noktasında ciddi farklılıklarla karşılaşılmaktadır. Kaynaklarda Mürüvvet kavramının temel olarak ahlaki bir erdemi anlatmak için kullanıldığını, ancak ne olduğundan çok, mürüvvet sahibi bir insandan ne beklenmesi gerektiği üzerinde durulduğunu görmekteyiz. İzutsu, mürüvvetin cahiliye dönemi Arapları için de çok önemli bir değer olduğunu ve bedeviler arasında en yüksek ahlak fikrini, çölün tüm faziletlerinin bir bileşkesini simgelediğini öne sürmektedir (1991, 50). Eski Orta Asya Türklerinin dili ile yazılmış olan ve günümüzde anlaşılması hemen hemen imkansız bir metin olan Kutadgu Bilig’de Arapça kökenli ve güncel Türkçe’de yeri olan kelimelere nadiren rastlamaktayız. Bu tür kelimelerin metnin içinde belirgin bir şekilde kulak tırmalayıcı bir etkiye yol açması beklenirken, mürüvvet kelimesinin hiçbir açıklama getirilmeksizin son derece doğal bir şekilde kullanılmış olması dikkat çekicidir. Hiç bir açıklama getirilmemesi özellikle dikkat çekicidir, çünkü bu durum kavramın anlaşılması ile ilgili bir sorun olmadığını göstermektedir. O halde bu kullanımın, İslamiyeti kabul etmelerinden önce Türkler arasında mürüvvet karşılık gelen bir değerın mevcudiyetinin bir işareti olabileceğinin hesaba katılması gerekir. Bu bakımdan İslamiyet öncesi Türk destanlarındaki bazı motifler ve özellikle de alplik kavramının incelenmesi ilginç ipuçları sunabilir. Akyüz’ün (2010) ve Bars’ın (2014) çalışmaları bu konuda önemli katkılar sağlamaktadır.

Mürüvvet kavramının veya muhtevasının hem İslamiyet öncesi Araplar hem de İslamiyet öncesi Türkler için değerli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu durumun İslamiyetin yaygınlaşmasından sonra da sürdüğünü ve başta hadîs derlemeleri olmak üzere hemen bütün temel kaynaklarda mürüvvet kavramının çeşitli şekillerde kullanıldığını görüyoruz. Ağırlıklı olarak cömertlik kavramı ile ilişkilendirildiğini, daha doğrusu mürüvvet sahibi bir kişinin cömert davranışlar sergilemesi beklentisinin vurgulandığını görüyoruz. Nizamü'l-Mülk’ün Siyasetnamesi (Nizamü'l-Mülk: 2011, 186) ve Kınalızade Ali Efendi’nin Ahlak-ı Alaîsi mürüvvet kavramına bu şekilde yaklaşan örneklerdir. Zaman zaman da –İmam Maverdî örneğinde görüldüğü üzere– güzel ahlakın tamamının karşılığı olarak kullanıldığına rastlayabilmekteyiz. Müellif, Edebü'd-Dünya ve'd-Din isimli ahlak kitabının nefsin edebi bölümünün bir alt başlığı olan mürüvvetin aslında kitabın tamamının açıklamaya çalıştığı mesele olduğunu söylemektedir (Özmen: 2006, 31; Ahilik Ansiklopedisi Cilt 2: 2014, 146). Ahilik Ansiklopedisinde Maverdî’nin mürüvveti “nefsin, kendisinden kasıtlı olarak çirkin bir hareket sâdir olmayacak şekilde en üstün melekeler kazanmış olması” şeklinde tanımladığı ifade edilmektedir (a.g.e.).

Günümüzde de bu kavram çok dar bir alana sıkışmakla birlikte, esas olarak Usûl-ü Hadîs çalışanlar için önemli bir konu olmaya devam etmektedir. Hadîslerin sıhhatinin belirlenmesinde, hadîsleri aktaranların nasıl bir karaktere sahip olduklarına bakılmakta ve birçok muhaddis mürüvveti (mürüvet) olmayan kişiler tarafından rivayet edilen

hadîslere derlemelerinde yer vermemektedirler (Koçyiğit: 1980, 298,299; Özpınar, 2011).

Sahih bir hadîste mürüvvet kavramının akılla ilişkilendirilmesi çok dikkat çekicidir ve mürüvvet erdemini anlamlandırmak açısından önemlidir. Ahilik Ansiklopedisinde Muvatta'dan alındığı ifade edilen bu hadîs'te 'kişinin onurlu oluşunun dinini, mürüvvetli oluşunun aklını, soylu oluşunun ahlâkını yansıttığı' vurgulanmıştır (2014, 145). Bu hadîs'e göre kişinin mürüvvetli olmasının akıl ile mümkün olabileceği ve dolayısıyla akli olmayanın veya aklını doğru bir şekilde kullanmayanın mürüvvetinin de eksik olacağı anlaşılmaktadır. Bu durumda mürüvvetin bir boyutunun da hesap ve ölçme yoluyla doğru bir noktaya ulaşmak olduğu söylenebilir.

Mürüvvet etimolojik olarak da anlaşılması kolay olmayan bir kavramdır. Genellikle erkeklik anlamına gelen «mer» kelimesiyle ilişkilendirilse de bunun günümüz dilindeki adam kelimesi gibi genel olarak bütün insanları kapsayıcı bir yönü olduğuna dikkat edilmelidir. İzutsu'ya göre mürüvvetin İngilizce'ye "manliness" şeklinde aktarılması mümkündür (İzutsu, 50). Ancak, bunun sadece yapısal olarak mümkün olduğunu, içeriği ile ilgi olarak tam bir tetabuk olamayacağını belirtmeyi de ihmal etmemektedir. Bu yönüyle mürüvvetin ifade ettiği anlam günümüz Türkçesindeki "adam gibi adam olmak" tabiri ile benzeşmektedir. Ancak bu ifade'de mürüvvet sahibi olmakla akıl sahibi olmak arasındaki ilişki sağlam bir şekilde kurulamamaktadır. Mürüvvet sahibi olmak Muvatta'daki hadisin de işaret ettiği üzere akli kullanmayı gerektirirken, 'adam gibi adam olmak' tabirinde düzgün bir niyet sahibi olmak düşüncesi öne çıkmakta, ortaya çıkabilecek birtakım olumsuz sonuçlara karşı tedbirler alınması ayrı bir mesele olarak bir kenarda kalmaktadır. Bu safhada mürüvvet kelimesi ile ilgili başka bir etimolojik açıklamanın hatırlanması gerekmektedir. Mürüvvetin kökü olabilecek bir başka «mer» de yemeğin güzel pişmesi ve hazminin kolay olması gibi gastronomik bir anlam taşımaktadır. Bu da malzemenin doğru ve kararınca kullanılması ile ilgilidir. Günümüz Türkçesinde kaba saba ve düşüncesiz insanlardan bahsederken kullanılan çığlık ve hamlık gibi ifadeler de mürüvvet sahibi olmanın zıddı olan haller olarak rahatlıkla ele alınabilir. Bu durumda kavramı yemeğin kalitesi ile bağlantılandırmak erkeklikle bağlantılandırmaktan daha anlamlı olabilir. Sonuç olarak mürüvvet sahibi olmanın özenli ve rafine olmayı da gerektiren bir hal olduğunu gösteren işaretler mevcuttur. Bütün bunlar gözönüne alındığında, mürüvvetin anlam olarak oldukça kaypak ve kuşatılmaz (ingilizcede elusive kelimesi ile ifade edilen durum) bir yönü olduğunu ve çok çeşitli bağlamlarda ve anlamlarda kullanılageldiğini ifade edebiliriz. Bununla birlikte, yakın zamanlara kadar son derece canlı ve kullanışlı bir kelime olarak geldiğini de gözardı etmemek gerekmektedir.

Yusuf Has Hacib'in Mürüvvet Bakışı

11. yüzyılda kaleme alınan Kutadgu Bilig bilindiği üzere Küntogdı, Aytoldı, Ögdülmüş ve Odgurmış adlarında dört kişinin karşılıklı konuşmalarından meydana gelen 6645 beyitlik manzum bir eserdir. Genel olarak bir siyasetname olarak kabul edilen Kutadgu Bilig'in klasik bir siyasetname olmaktan çok öteye gittiğini söylemek daha doğru olacaktır. Barthold Kutadgu Bilig'i gerçek hayatta karşılığı olmayan kuru nasihatlerden

ve tatsız mecazlardan ibaret kıymeti düşük bir kitap olarak nitelemektedir (Kafesoğlu: 1980, 6), ancak Kutadgu Bilig üzerine bu kadar fazla araştırma ve çalışma yapılmış ve hâlâ yapılıyor olması bu iddiayı büyük ölçüde geçersiz kılmaktadır.

Kutadgu Bilig’de kullanılan Türkçe’nin henüz diğer dillerin etki alanına girmemiş olduğunu, Allah ve peygamber sözcüklerinin bile Türkçe karşılıklarının tercih edildiğini görüyoruz. Buna mukabil, Kutadgu Bilig’deki son derece az sayıdaki Arapça kökenli sözcükten birinin de mürüvvet olmasının ilginç bir durum olduğunu inkar edemeyiz. Eserin bir kaç yerinde geçen mürüvvet kelimesinin bir tanımının ortaya konmadığını, ancak tartışma götürmeyecek ölçüde önemli bir kavram olarak el alındığını görmekteyiz.

Kutadgu Bilig’de mürüvvetin cömertliğe yakın bir anlam’da kullanıldığını ve özellikle yöneticilerin mürüvvet sahibi olması gerektiğinin vurgulandığını görüyoruz. Yöneticilik açısından dikkat çeken bir husus da yöneticilerin yanında çalıştırdıklarına karşı mürüvvetli davranması gerektiğinin dile getirilmesidir. 411. beyitte hakan Kün-Toğdı’nın güzel vasıfları anlatılırken onun himmetli ve mürüvvetli olduğu, kendi şahsi meyillerini düşünmediği ifade edilmektedir. Bu ifadeler eserin dört kahramanından birine değil, doğrudan doğruya Yusuf Has Hacib’in kendisine aittir. Takip eden beyitlerde de kişinin değerinin himmeti ve mürüvveti ölçüsünde olduğu söylenmektedir. Ayrıca vurgulanan bir husus da kötü insanların mürüvvet sahiplerinden uzaklaşacağıdır. Kendi şahsi meyillerini düşünmemesini, kişinin nefsinin terbiye etmesi ve zaaflarından uzaklaşması olarak yorumlamak zorlama bir yorum olmayacaktır. Doğal olarak da kişiyi zaaflarıyla avlamaya kalkışabilecek kötü tabiatlı kimselerin yapabileceği fazla bir şey kalmayacak ve onun yanından uzaklaşacaklardır.

Mürüvvet sözcüğünün geçtiği diğer yerlerin tamamında kelimenin akli temsil eden Ögdülmüşin (Başer: 1995, 20) ağzından sadır olduğunu görmekteyiz. 2124. beyitten önce tevazu erdeminden bir beyde bulunması gereken bir özellik olarak uzunca bahseden Ögdülmüş, 2124. ve 2125. beyitlerde bu düşüncelerin bir uzantısı olarak himmet ve mürüvvetin bir beyde bulunmasının başarıyı kolaylaştıran bir nitelik olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Bu da hem mürüvvetin hem de tevazu’un bir hesap işi olduğunu kişinin davranışlarında çığlıktan uzak ve ölçülü olması ile alakalı olduğunu ihsas ettirmektedir. Ögdülmüş abartılı davranışların da aslında hedefe ulaşmayacağını mürüvvetten uzaklaşılması şeklinde bir sonuç doğuracağını düşünmemizi istiyor gibidir.

Mürüvvet kavramına Kutadgu Bilig’de son olarak 2970. ve 2972. beyitler arasında bir hükümdara yanında çalışanlara nasıl davranacağı konusunda öğütler verilirken rastlamaktayız. Buna göre mürüvvetin bir tarikat olduğu ve hükümdar hizmetkarlarına karşı hakkaniyetli davranmazsa ve onlara emeklerinin karşılığını vermezse ortadan yokolacak bir tarikat olduğu ifade edilmektedir. Böylece bir başka Arapça kökenli sözcük mürüvveti nitelemek amacı ile kullanılmış olmaktadır. Tarikat kelimesinin etimolojik olarak yol anlamına geldiğini düşündüğümüzde mürüvvetin tutturulacak bir yol olduğunu, bir tarz olduğunu anlamamız gerekmektedir. Önceki kullanımları da



gözönüne aldığımızda mürüvvetin, dengeli bir yol, ölçülü bir hareket tarzı olduğunu, ancak bunun anlatmaktan çok hissetmekle ve gelişmekle ulaşılabilecek bir nokta olduğunu belirtebiliriz.

Kınalızade Ali Efendi'nin Mürüvvet Bakışı

Kınalızade'nin çok mümbit bir müellif ve âlim olduğu ve eserleri içinde en ünlüsünün Ahlak-ı Alaî olduğu bilinmektedir. Erdem ahlakı anlayışı temel alınarak kaleme alındığını söyleyebileceğimiz Ahlak-ı Alaî bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş niteliğindeki mukaddime bölümünde kitabı takip edebilmek için gerekli bilgiler verilirken, birinci bölümde genel olarak ahlak bilgilerinden, ikinci bölümde aile ahlakından ve üçüncü bölümde devlet idaresinden bahsedilmektedir. Ahlak-ı Alaî'de kullanılan dilin Kutadgu Bilig'in dilinden yüzseksen derece farklı olduğunu, ancak mürüvvet kavramının aynı canlılıkla Ahlak-ı Alaî'de yerini aldığını görüyoruz. Diğer birçok kadim kaynak'tan farklı olarak Ahlak-ı Alaî'de mürüvvet spesifik bir anlam yüklendiğini, tanımlandığını ve genel ahlak anlamından son derece dar bir noktaya sıkıştırıldığını –ihtiyatla- söyleyebiliriz.

İlk olarak mürüvvet şubelerden bir şube olarak karşımıza çıkıyor. Kınalızade Ali Efendi faziletlerin şubelerini sayarken seha(cömertlik)ya da yer veriyor. Mürüvvet ise seha'nın bir şubesi olarak ifade ediliyor. Ahlak-ı Alaî'de mürüvvet cömertliğin bir alt kategorisi olarak tanımlanır ve konumlandırılırken muhtaçlara yardım ederek kişinin nefsini süslemesi, ancak bu yardım(fayda) ulaştırılırken dikkatli ve tertipli olunması anlamında ele alınmaktadır. Kınalızade Ali Efendi'nin de aslında bir denge kaygısı yaşadığını, mürüvvet kavramını kullanmanın bir ölçü ve düzen işi olduğu şeklinde bir nosyonun kafasında bir şekilde yer ettiğini görüyoruz.

Ayrıca mürüvvetin insan için bir tarz olduğunu anlamamızı gerektiren bir açıklamaya da yer verildiğini görüyoruz. Şöyle ki Kınalızade açıkça yapılmasından utanılacak bir şeyi kişinin yalnızken de yapmaktan kaçınmasının mürüvvetin bir işareti olduğunu söylemektedir. Bunun aslında kişinin zaaflarından kurtulması ve hem kendi nefsinin hem de başkalarının kendi özüne uymayan etkilerine kendini kapatmak ve bunun bir hal tarzı olarak kişinin her anına hükmetmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Mürüvvet sahibi bir kişi bir hayat tarzı tercihi yapmıştır ve bu tercih anlık bir tercih değildir. Kişi artık kendini bu tercihle bağlamıştır, yalnızken bile bu tercihe aykırı davranmayacaktır. Bu tarz bir insanın kendisine yapılan bir iyiliği asla unutmayacağı fırsatını bulduğunda karşı bir iyilik yapacağı ve muhtaçların sıkıntılarına asla seyirci kalmayacağı da belirtiliyor. Böyle bir insan için

İlerleyen sayfalarda Kınalızade'nin tekrar cömertlik ve cimrilik bağlamında mürüvvet kavramına döndüğünü, yeni açıklamalar yaptığını görüyoruz. Aklen ve naklen iyi görülmeyen yerlere para saçmanın mürüvvet ve cömertlik zannedilmemesi gerektiğini vurgulayan bir açıklama yapılmakta, böyle bir şeyin asla mürüvvet olmadığı düşüklük ve fasıklık olduğu ifade edilmektedir. Bu açıklama klasik erdem ahlakı anlayışına uygun düşen bir bakış açısı olarak düşünülebilir. Aşırı uçların ahlaka uygun olmadığı doğru yolun orta yol olduğu Aristo'dan itibaren kabul edile gelen bir erdem ahlakı



anlayışıdır. Cömertlik erdemi dahi aşırı gidildiğinde erdem olmaktan çıkacaktır. Bir rezilet olan buhl'un yani cimriliğin iki boyutu olduğu bir şeriat ve bir de mürüvvet boyutu olduğu ileri sürülmektedir. Kişinin şeriata uygun yaşamasının cimrilik vasfından kurtulmak için yeterli olmadığını aynı zamanda harcamaların mürüvvete de uygun olması gerektiğini, aksi takdirde cimrilik vasfının baki kalacağını görüyoruz. Şeriata göre kişinin parasını muhtaç insanlara vermesi zorunlu olmasa da, insanların sıkıntılarına seyirci kalmak mürüvvete uymayacağından kişi sonuç olarak cimri damgasını yemekten kurtulamayacaktır.

Ancak, bu noktada mürüvvetin cömertlik boyutunun aslında bir görüntü olduğu, mürüvvetin çok daha geniş kapsamlı bir erdem olduğu anlaşılmaktadır. Cömert olmak başlı başına bir mürüvvet anlamına gelmekten çok, mürüvvetin bir icabı olarak anlaşılmaktadır. Birinci kitabın sonlarına doğru bu anlamı güçlendiren başka ifadelerle de karşılaşmaktayız. Örnek vermek gerekirse ziyafet sözkonusu olduğunda, muamele ve alışveriş meselelerinde mürüvvet sahibi olmanın bir takım göstergeleri vardır. Genel olarak ifade etmek gerekirse Kınalızade çok incelemeyi, teferruata takılmayı, abartılı davranışları mürüvvete uygun olmayan haller olarak görmektedir. Bu bakımdan Ahlak-ı Alaî'yi günümüz Türkçesine aktaran Hüseyin Algül'ün mürüvvet sözcüğünün yanına parantez içinde «ileri insanlık» ifadesini yerleştirmesini orijinal eserde böyle bir ifade olmamasına rağmen yerinde bir açıklama olarak görmek gerekiyor.

Ahlak-ı Alaî'deki «her hususta mürüvvetin belirli bir ölçüsü yoktur. Neyin mürüvvete ne kadar mani olduğu ne kadar mani olmadığı selim zevk ve sahih akıl ile bilinebilir» şeklindeki ifade de aslında bu şekilde anlaşılabilir ve mürüvvete aklı ilişkilendiren hadis-i şerifi akla getiren bir açıklamadır. Mürüvvetin belirli bir ölçüsü olmadığını ifade edilmesi mürüvvetin ölçsüzlük olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis, mürüvvetin bir ölçü işi olduğunu ama bu ölçünün saptanmasının güç olduğunu ancak selim zevk ve sahih akıl sahipleri için böyle bir güçlük olmadığını ifade eden bir açıklamadır. Kınalızade'nin anlatımı ile mürüvvet orta yolu bulabilmek anlamına gelen bir metaerdem olarak anlaşılmaktadır. Genel olarak faziletlerin rezilet olarak ifade edilen ifrat ve tefrit hallerinden uzak durmak ve orta noktayı tutturmaya işaret eden anlamı mürüvvet olarak veya mürüvvetin bir göstergesi olarak hesaba katılmalıdır. Bu aslında bir bakıma ortalama bir insan olmaya sönük ve abartılı olmaktan kaçmaya bir çağrı olarak gözükmektedir.

Aslında böyle bir davranış tarzı tutturabilmenin toplumsal hayat açısından ve ikili insan ilişkileri açısından ne kadar önemli olduğunu şöyle bir örnekle ortaya koyabiliriz. İnsanın kibirli olması tevazu erdeminin yokluğu anlamına geleceği için rahatlıkla zemmedilebilir. Öte yandan, tevazuu yaparken abartılı bir tevazuu davranışı sergileyen kendisinin ne kadar aşağı olduğunu her fırsatta vurgulayan bir insanın gerçekten mütevazı olduğunu söyleyebilir miyiz? Sade ve gösterişsiz bir şekilde davranan ve alçakgönüllülüğünü ortaya koymaktan bile kaçınan bir insan mı gerçekten mütevazıdır, yoksa her fırsatta ne kadar mütevazı olduğunu gözümüze sokan bir insan mı daha mütevazıdır? Hatta böyle bir insanın gerçekte kibirli olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkün değil midir? Aynı örneği cömertliğini abartılı bir şekilde sergileyen insan için

de, zühdünü başkalarının gözüne sokan bir insan için de, peşpeşe dürüstlüğü'nün örneklerini sıralayan bir insan için de tekrarlayabiliriz.

Aslında bu tür davranışlar diğer insanları yoran, onlara ağırlık yükleyen, tıpkı kıvamında pişmemiş bir yemek gibi hazım zorluğu yapan, hatta bir noktada kusmasına neden olabilecek davranışlardır. Bir kere bile olsa ne kadar da vicdanlı bir birey olduğunu söyleyen bir insan aslında muhatabına ne demek istemektedir? Bunun muhakkak ağızla söylenmesi gerekmediğine, bunu hareketlerimizle de muhataplarımıza söyleyebileceğimize dikkat etmeliyiz. Böyle bir söylem veya eylem acaba bir talep olabilir mi? Böyle bir söylem aslında karşımızdakini zora sokmak ve hareketlerini kısıtlamak değil midir? Çok yüksek erdemlere sahip biri karşısında ister istemez kendimizi değersiz hissedeceğimizi tahmin etmek zor olmasa gerektir. Teklif edilen bir ikramı geri çevirmek ve müstağni kalmak mı erdemdir, yoksa bu ikramı büyük bir iltifat olarak alıp istifade etmek mi erdemdir? Hangi davranış acaba muhatabımızın kendini değerli hissetmesini sağlayacaktır?

Aslında dengeli ve ölçülü hareket etmek sonuç olarak insanlara birşeyler vermek olmaktadır. Ahlak-ı Alaî'nin aile ahlakının ele alındığı bölümünde bezl-i ma'rûf, yani iyi şeyleri insanlara esirgmeden vermek mürüvvete münasib olan bir davranış olarak nitelenmektedir. Ziyafet verirken çok incelemek mürüvvete mügayir olmaktadır, çünkü ziyafete gelenlerin her şeyin mükemmel olduğu bir sofrada ne kadar rahat ve huzurlu olabilecekleri şüpheli bir husustur. Bu da mürüvvetin özünde kendinden vermek olarak ifade edebileceğimiz, ancak rafine hale getirilebilmesi ve muhafaza edilebilmesi için aklın desteği gereken ve ölçü kaçırıldığında kaybedilen bir erdem olduğuna işaret etmektedir.

Yöneticilik, Yönetimbilim ve Mürüvvet

Bu iki eser ve erken ve klasik dönemde yazılmış hemen hemen bütün siyasetnamelerde ve ahlak kitaplarında yeralan mürüvvet erdeminin –yer yer muğlak ve müphem bir şekilde ele alınmış olmakla birlikte-- bütün insanlarda ve özellikle de yöneticilerde (mevki sahiplerinde) bulunması gereken temel bir özellik olarak konumlandırıldığını söyleyebiliriz. Aralarında beşyüz yıl olmasına dilde ve kültürde muazzam bir farklılaşma gözlemlenebilir olmasına rağmen mürüvvet kavramı ile ilgili ciddi bir nüans oluşmadığını söyleyebiliriz. Her iki eserde mürüvvet alçakgönüllülük, cömertlik, hakkaniyet ve ölçülülük yönüyle ön plana çıkmaktadır. Her iki eserde de İslamiyet öncesi Arapların akli büyük ölçüde bir kenara koyan mürüvvet anlayışından çok, Peygamberin sözünde işaret edilen ve akli da işin içine katan bir yaklaşımın benimsendiği hissedilmektedir. Ancak, bu eserlerde akıl Aydınlanma devrimi sonrası ortaya çıkan homo economicus modeli ile ilişkilendirilebilecek bir akıl olarak anlaşılmalıdır. Homo economicus veya rasyonel insan anlayışına göre akıl bireylerin faydalarını maksimize etmekte kullanılacak bir araçken ve anlamını fayda ençoklamasında bulurken; Kutadgu Bilig'de açık ve Ahlak-ı Alaî'de örtülü bir şekilde, ortaya konulan davranışın mürüvvete münasip olabilmesi için kişinin kendi eğilimlerinden de bağımsız olarak hareket etmesi ve ötekine öncelik vermesi gerektiğine işaret edilmektedir. Ayrıca, Kutadgu Bilig ve Ahlak-ı Alaî'de aklın sınırları

olduğu anlaşılırken ve her şeyi açıklama gayreti içine girilmezken, aydınlanmacı bir akıl anlayışında aklın gücü hususunda bir sınır öngörülmemektedir. Birçok konu gibi mürüvvet de belirsiz ve tanımsız bir şekilde ortaya konulmakta genel bir sahih akıl düşüncesine teslim olunmaktadır.

Öte yandan, muhatabını önceleyen bu ethos'un (Yusuf Has Hacib'in ifadesi ile tarikatin veya metaerdemin) günümüz yönetim ve örgüt anlayışına ne derece hitap ettiği ise doğal olarak tartışmalı bir konudur. Günümüz yönetim anlayışı başarı'ya, verimliliğe, etkinliğe ve sürdürülebilirliğe odaklanmakta ve etik değerler araçsallaştırılmaktadır. Ötekini önceleyen bir anlayışın başarı ve sürdürülebilirlik noktasında yöneticiler tarafından içtenlikle benimsenebilmesinin ne derece mümkün olduğu önemli bir soru olarak ortada durmaktadır.

Son otuz yılda yönetim alanında ortaya çıkan ve gelişme gösteren bazı yaklaşımların mürüvvet kavramı ile ilişkilendirilebilmesi olasılık dahilinde görülebilir. Bu babda örgütsel adalet, personel güçlendirme, örgütsel vatandaşlık davranışı, çalışan ilişkileri yönetimi, hizmetkar liderlik ve otantik liderlik gibi yaklaşımlar örnek olarak zikredilebilir. İnsanı merkeze almış olarak görünen bu tür yaklaşımların meşrulaştırılması ise performansa olumlu etkileri olduğu ölçüde mümkün olmaktadır. Genellikle bu tür yaklaşımların ele alındığı çalışmalarda çağımızda meydana gelen büyük değişikliklerden bahsedilmekte ve bu değişikliklerin sonucu olarak yüksek motivasyona sahip bir işgücünün ne kadar elzem hale geldiği vurgulanmaktadır. Bu şekilde bakıldığında bu tür yaklaşımların motivasyona ve örgüte bağlılığa katkıda bulunmadıkları noktada feda edilebilir oldukları anlaşılmaktadır.

Mürüvvetin doğası ise onun değerli ve meşru kılınması ve ulaşılabilecek bir hedef haline gelmesi için yeterli olurken başarı ve performanstan da mürüvvetin dışsal bir sonucu olarak satır arasında bahsedilmektedir. İkili ve toplumsal ilişkilere yaptığı olumlu katkı mürüvvetin meşrulaştırılmasında esas belirleyici faktör olarak gözükmektedir. Bu iki eserde genel olarak yapılan önerilerin tamamında başarı, performans, etkinlik, verimlilik, kârlılık gibi değerler gözardı edilmekte; akıl insanca yaşamının bir aracı olarak konumlandırılmaktadır. Yönetim bilimleri alanında son yıllarda sonuçları bu şekilde gözardı edebilen bir yaklaşım olarak örgüt karşıtı (anti-organization) kuramdan bahsetmek mümkündür. Ancak, örgüt karşıtı kuramın uygulamada kendisine yer bulabilmesi oldukça uzak bir ihtimal olarak düşünülmektedir.

Yönetim çalışmaları alanındaki bu marazi ve insanı bir makine gibi düşünen bakış açısı genellikle Taylor'un ve klasik yönetimbilimi yaklaşımının bir kabahati olarak düşünülmektedir (Morgan: 2006, 24). Aslında, sonuç odaklı olarak süreçleri ele almak en azından Macchiavelli'den günümüze Batı Dünyasının bir zihinsel çatısı olarak karşımızdadır. Hatta bu zihinsel çatının izlerini çok daha eski çağlarda bulabilmemiz mümkündür. Bu zihinsel çatı bir vakum etkisi ile en yakınındaki ülkelerden başlayarak bütün dünyayı kendine benzetmek gibi bir güce de sahiptir ve bütün dünyanın hızla batıya benzediğini ve sonuç odaklı yaklaşımlar yüzünden birçok önemli değerlerin bir kenara bırakıldığını veya araçsallığı ölçüsünde değerli bulunduğunu



gözlemlemekteyiz. Yönetim ve organizasyon çalışmaları alanında bu çatı çok daha berrak bir şekilde görünür durumdadır.

Bu sağlıksız durumun farkına varıldığında bile bu zihinsel formasyon kendini dayatabilmektedir. Günümüzün önemli yönetim gurularından biri olan Charles Handy kendisi ile yapılan bir röportajda aşırı bencil bir toplum ortaya çıkmış olmasından, kimsenin kimseye karşı sorumluluk hissetmediğinden şikayet etmekte iken, adeta asıl önemli probleme dikkat çekmek ister gibi iş hayatının ahlaki bir düzen olmazsa gelişmeyeceğine dikkat çekmektedir. Türk-İslam kültürünün klasik kaynaklarında iyi yönetici olmanın nasıl olabileceği yoğun bir şekilde işlenen temalardan biridir. Kutadgu Bilig'de ve Ahlak-ı Alaî'de mürüvvet kavramının ele alındığı yerlerde ise etkinlik ve başarı gibi kaygıların büyük ölçüde ikinci plana düştüğünü gösteren ifadeler olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bu günümüz yönetim anlayışı ile ele aldığımız kaynaklar arasında radikal bir farklılık olduğunu göstermektedir. Performans ve başarının merkeze alınması, yönetim ve örgüt çalışmaları alanında muhkem bir şekilde kök salmıştır ve alanı bu tür söylemlerin egemenliğinden kurtarmak pek mümkün gözükmemektedir. Yönetim bilimleri alanının sadece mürüvvet kavramının tek başına vaadettiklerinden bile oldukça uzak düştüğü görülmektedir.

Sonsöz

Özet olarak, her iki kaynağı ele aldığımızda mürüvvet kavramının insanlara iyilik yapmak, ancak bu iyilikleri karşısındakine yük olmayacak bir şekilde tertipli bir şekilde, doğallıkla yapmak gerektiği anlamını çıkarabiliriz. Bu anlamın doğal uzantısı olarak tevazu, cömertlik, merhamet gibi erdemlerden ve yaptığı iyilikleri başa kakmamak ve kendisine yapılan iyilikleri de karşısındakini bunaltmadan takdir etmek, müteşekkiri olmak gibi davranışlardan oluşan bir metaerdem olduğunu ifade edebiliriz. Ancak, bütün bunlar ne kadar insanî görünüyorsa da günümüz örgüt dünyasında sürdürülebilirliklerinin en azından büyük bir emek ve gayret gerektirdiği ciddi maliyetlerle karşılaşılabilineceği gözardı edilmemelidir.

Öte yandan konvansiyonel yönetim ve yönetim bilimleri anlayışının mürüvvet erdemi bir yana, genel etik teoriler çerçevesinde olumlu bir açıklamasının geliştirilmesi bile gayr-ı kâbil gözükmektedir. Erdem ahlakı anlayışının yönetim bilimleri alanında son derece noktasal bir şekilde yer bulduğunu, deontolojik bir ahlak anlayışının ise çağdaş yönetim çalışmaları bağlamında hiç bir şekilde telif edilemeyeceğini söylemek abartılı olmayacaktır. Yönetim bilim alanının sonuç odaklı olması göz önüne alındığında, esas itibarı ile teleolojik ahlak yaklaşımı çerçevesinde meşru kılınabilir gibi görünüyorsa da, alanda yapılan çalışmaların ve uygulamaların kahir ekseriyeti teleolojik ahlakın ancak bir karikatürü ile ele alınabilecek bir içerikten fazlasına sahip değildir.

Aydınlanma devriminden sonra fen bilimleri alanında meydana gelen gelişmeler, insanların hayatları üzerinde ciddi dönüşümlerin kaynağı olmuştur. Fen bilimlerindeki ilerlemeler teknolojiye dönüşebilmiş ve insanların hayatında refahı yükseltici veya en azından öyle algılanan sonuçlar doğurmuştur. Fen bilimlerine göre gecikmeli olarak gelişmeye başlayan sosyal bilimler alanı ise betimleme, olguları anlama ve saptama

noktasındaki başarısızlığına bakmadan teknoloji üretmeye kalkışmıştır. Teknoloji üretme gayreti yönetim bilimleri alanında çok erken harekete geçmiş ve bir takım sonuçlar elde etmek adına bir takım öneriler ve reçeteler hızlı bir şekilde literatüre kazandırılmıştır. Adeta fen bilimlerinden geri kalmama telaşıyla ortaya konulan bu önerilerin ve amaçlanan sonuçların mahiyeti üzerinde çok geniş ve kapsamlı tartışmalar yapılamamıştır. Yönetim bilimleri, çok uzun süredir yükselişini sürdüren materyalizmin ve materyalizmin içeriksizliğinin en yüksek düzeyde ve en ümit kırıcı bir şekilde hissedildiği alanlardan biri haline gelmiştir. Yönetim bilimleri alanında bir paradigma sıçramasına ihtiyaç net bir şekilde hissedilmektedir. En azından alanda teknoloji üretmeye yönelik (prescriptive) çalışmalar uzun süreliğine terkedilmeli ve olguları anlamaya yönelik (descriptive) çalışmalara odaklanılmalıdır. Türk ve müslüman toplulukların yaşadıkları coğrafyalarda bu mahiyeti belirsiz teknolojilere (tavsiye ve önerilere) mesafe konulmalı, mürüvvet gibi mahiyetini unuttuğumuz kendi değerlerimizi tekrar hatırlamaya özellikle odaklanılmalı, bu değerler üzerinden yönetim ve örgüt disiplini tekrar üretilmeye çalışılmalıdır.

Kaynaklar

- AKYÜZ, Çiğdem (2010) “Manas Destanı’nda Alp Kadın Tipi” Mukaddime, Sayı:1 ss. 169-180
- BARS, Mehmet Emin (2014) “Alp Tipi Kavramı Çerçevesinde Manas” Tarih Okulu Dergisi Sayı: 17 ss. 345-357
- BAŞER, Sait, (1995) Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna, Seyran Kitap, İstanbul
- ÇAĞIRICI, Mustafa (2014) Mürüvvet, Ahilik Ansiklopedisi içinde (Cilt 2, ss, 145-147) Gümrük ve Ticaret Bakanlığı, Ankara
- HÂCİP, Yusuf Has (2008), Kutadgu Bilig, (Çev. R. Rahmeti Arat), Kabcacı Yayınevi: İstanbul.
- HANDY, Charles (2001, 21 Mayıs) Charles Handy: Humane Management (G. Golzen, Görüşen), HRZONE, <http://www.hrzone.com/lead/strategy/charles-handy-humane-management>, erişim tarihi: 25/08/2015
- IZUTSU, Toshihiko (1991) Kuranda Dini ve Ahlaki Kavramlar, (Çev. Selahattin AYAZ) Pınar Yayınları, İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1980) Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- KINALIZÂDE Ali Efendi (Trz), Ahlâk-ı Alâî <Ahlâk İlmi>, (Baskıya Hazırlayan: H, Algül), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- KINALIZÂDE Ali Çelebi, (2014) Ahlâk-ı Alâî: Kinalızade’nin Ahlak Kitabı, (Hazırlayan Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- KINALI-ZÂDE Ali Çelebi (2014) Ahlâk-ı Alâî Çeviriyazı Metin, , (Çeviriyazı: Fahri UNAN) Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- KOÇYİĞİT, Talat (1980) Hadis İstılahları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- MORGAN, Gareth (2006) Images of Organizations, Sage Publications, Londra.



- NİZAMÜ'L-MÜLK, (2011) Siyasetname, (çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- ÖZMEN, Hüsnü (2006) Ebû'l-Hasen El-Mâverdî'nin Hadis Anlayışı -Edebü'd-Dünyâ Ve'd-Dîn İsimli Eseri Özelinde- Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- ÖZPINAR, Ömer (2011) "Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet" Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, S. 107-142

IV. Murad Döneminde (1623-1640) Osmanlı Devleti'nin Bürokrasi Sorunları: Koçi Bey Risalesi Örneği

Vildan Armağan

Araştırma Görevlisi, Aksaray Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, yldrm.vildan@gmail.com

Özet

XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin yönetim esasları, kurumları ve bunlara bağlı olarak toplumsal sorunlarının göz ardı edilmeyecek kadar yoğunlaştığı dönemdir. Bu yüzyılda padişahlara farklı farklı devlet ve fikir adamları tarafından, devlet düzeninin yeniden sağlanması, sorunların ve bozulmaların giderilmesi, yozlaşmanın ortadan kalkması amacıyla çeşitli raporlar ve risaleler sunulmuştur. Bunlardan biri de IV. Murad'a sunulan Koçi Bey Risalesi'dir. Eserde, dönemin sorunları cesur ve detaylı bir biçimde analiz edilmiş, uygulanabilir çözüm önerileri sunulmuştur. Bunun yanında yeni bir düzenleme ya da uygulama önerisi olmayıp; geleneksel bir yaklaşıma sahiptir. Bu çalışma iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde, Osmanlı devlet yönetiminde temel olan kurumlar kavramsal olarak anlatılmıştır. Bu kurumların XVII. yüzyıldaki durumlarına değinilmiştir. İkinci bölüm Koçi Bey'in risalesine uygun alt başlıklar halinde, önce sorunlar ve daha sonra çözüm önerilerinin anlatıldığı kısımlara ayrılmıştır. İlk beş kısımda Koçi Bey'in risalesinde işlediği sorunları bürokratik açıdan değerlendirirken altıncı kısımda aynı değerlendirme çözüm önerileri açısından yapılmıştır. Çalışmanın amacı; Türk yönetim geleneğine önemli bir miras bırakan Osmanlı'nın bürokrasi sorunlarının kırılma noktasını, yine Osmanlı döneminde ve bürokrasi içerisinde çıkmış olan bir eser doğrultusunda incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Bürokrasi, Osmanlı Devleti, Tımar Sistemi, Kul Sistemi

Giriş

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti bir buhranlar dönemine girmiştir. Coğrafi keşifler, altın ve gümüş enflasyonu, askeri teknolojinin gelişmesi gibi küresel etmenler; nüfus artışı, tımar sisteminin bozulması, sık sık padişah değişikliğinin yaşanması, sonuçsuz ve yıpratıcı seferler gibi iç etmenler buna neden olmuştur.

XVII. yüzyılda Osmanlı merkez ve taşra teşkilatlarında yozlaşma ve bozulmalar meydana gelmiştir. Başta padişahlık makamı olmak üzere, sadrazamlık, kalem, ilim ve kılıç erbapları, yeniçeri ocağı, tımar sistemi ve taşra teşkilatı bozulma göstere başlıca kurum ve zümrelerdir. 11 yaşında tahta çıkan ve 1623-1640 yılları arasında hükümdarlık yapan IV. Murad'ın, devlet kurumlarında ve toplumsal hayatta köklü değişim ve ıslahat denemeleri olmuştur.

Ağabeyi Genç Osman'ın yeniçeriler tarafından öldürülmesi, kendisinin de bu türlü tehditler altında tahta çıkması, onu çok sert ve otoriter bir hükümdar yapmıştır. Bunun yanında devlet kademelerindeki yozlaşmalara kayıtsız kalma şansı tanımamıştır. IV. Murad'ın bu bozulmaları gidermek için Koçi Bey'den kendisine, ülkenin durumunu analiz eden, detaylı bir rapor hazırlamasını istemiştir.

Koçi lakaplı Mustafa Bey, Arnavut kökenli bir devşirmedir. Enderun'da farklı görevler ifa etmiş olan Koçi Bey, IV. Murad zamanında Hasoda'ya alınmış ve padişahın en yakın ve güvenilir adamı olmuştur. 1631 yılında, devlet idaresindeki bozuklukları ve bunları gidermenin yollarını göstermek amacıyla raporlar halinde yazdığı çalışmasını,

IV. Murad'a sunmuştur. Koçi Bey, IV. Murad'dan sonra tahta çıkan Sultan İbrahim'e de risale sunmuştur. Fakat bu diğerinden farklı olarak, devlet yönetimindeki bozulma ve sorunları göstermek yerine, Sultan İbrahim'e kanunları öğretmek, devlet yönetiminin işleyişini anlatmak, dua ve telkinlerde bulunmak için oluşturulmuştur. Bu nedenle bu çalışmada sadece IV. Murad'a sunulan risale incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü konuya giriş niteliğindedir. Osmanlı bürokrasisi kurumları ile birlikte kavramsal olarak incelenmiştir. Bu açıklamalar eşliğinde, kurumların XVII. yüzyıldaki durumundan da bahsedilmiştir. İkinci bölüm risalenin irdelendiği bölümdür. Burada Yılmaz Kurt'un Koçi Bey Risalesi adlı çeviri kitabından faydalanılmış; ilgili yerde bir kez yazara atıf yapılmış; daha sonraki kısımlarda ise atıf yinelemesine gidilmemiştir. Kitap bir çeviri kitabı olduğundan bu yöntem tercih edilmiştir. Bu bölümde başka kaynaklardan yapılan alıntıların atıfları, usulüne uygun bir şekilde mevcuttur.

1. XVII. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi

1.1. Padişah

Osmanlı Devleti'nin en üst kademesinde padişah bulunurdu. Osmanlı devlet düzeni saltanatın ve otoritenin yüksek karar birliği ve dokunulmazlığı inancına dayanır; buna göre padişah malik'ül mülk'tür. Ülkenin, devletin tek sahibi Osmanlı hanedanı olup; bu prensip korunduğu sürece devlet düzeni kargaşadan korunmuş olur, inancı hâkimdir. Devlet işleri doğrudan padişahın kontrolü altındadır. Bürokrasi tarafından uygulanan her emir mutlaka padişah emri olarak çıkar. Hükmetme yalnızca yaratıcının padişahlara ihsan ettiği bir yetkidir. Bu sebeple bir padişah ölünce onun hayatında yaptığı bütün tasarruflar, atamalar düşer; hanedandan yerine geçen halefi beratları yenilemezse hiç kimse icra yetkisine sahip olamazdı (İnalçık, 2014, s. 44).

Osmanlı devlet felsefesine göre padişah, yaratıcı tarafından toplumun çeşitli zümrelerini bir arada tutmak üzere atanmıştır. Buna göre merkezin görevi her bir zümrenin konumunu ve işlevini göz önünde tutup; hak ettiğinden ne daha az ne de daha fazla imkân sağlayarak, düzeni mevcut hali ile sürdürmektir. Bununla birlikte padişahlar da kanunlara sıkı sıkıya uymak zorundaydı. Osmanlı'da adalet bu anlamı taşıyordu (Heper, 2010, s. 57).

Padişah, insanlara adaletle muamele etmeli, hizmet edenlerin hakkını bilmeli, zulüm edenleri cezalandırmalı, halkın refahını sağlamalıdır. Bu içtimai düzeni sağlamak padişahın işidir. Osmanlı Devleti, padişah ve saray erkânı, tımar sahipleri, ulema ve devlet memurları ile vergi veren reaya¹ guruplarından oluşmaktadır. Bahsedilen düzenin ve dirliğin korunması için padişahın bu gurupları kendi çevrelerinde tutması ve bu dairelerin kendi içlerinde işletilmesi gerekmektedir (İnalçık, 2011, s. 86-87).

Daha önce dünyada başat güç olan Osmanlı devleti XVII. yüzyıla girerken rakibi olan Avrupa devletlerine karşı etkin olmaktan uzak, aksine savunma pozisyonuna geçmiş bir devlet durumundadır. Askeri alanda modern tekniklerin yeteri kadar tatbik edilemeyişi sonucunda, Osmanlı kuvvetleri savaş meydanlarında sürekli olarak

¹ Reaya: Bir hükümdarın idaresi altında vergi veren halk için kullanılan bir deyimdir. Genellikle yetiştirdiği ve ürettiği mallardan vergi ödeyen köylüler için kullanılır. Bkz, <http://www.e-tarih.org/>

yenilgiler almaya başlamıştır. Merkezi otoritenin güç kaybetmesi, padişah ve devlet adamlarının sık sık değişmesi, taşranın siyasal yaşamında önemli dönüşümler meydana getirdi. Bu nedenle XVII. yüzyıldan itibaren taşradaki siyasal güç, faaliyetlerinde başkentten bağımsız bir yapıda olduğu görülmektedir (Daha sonra bu durum ayanlığa dönüşecektir). Merkezi yönetimdeki zayıflama ilk olarak padişahların otoritelerini kaybetmesinde başlamıştır (Karta, 2013, s. 166).

IV. Murad'ın tahta çocuk yaşta çıkması, valide sultanların devlet yönetiminde etkin rol oynaması, devlet adamları arasında kutuplaşmaların yaşanması gibi sebepler merkezin otoritesini zayıflatmıştır. Ayrıca, askerin disiplinsizliği, hazinenin zayıflaması, devletin doğu yönündeki en önemli kalesi ve Irak'ın idare merkezi olan Bağdat'ın elden çıkmasıyla, devlet, yıpratıcı bir sürece girmişti. Bunlar olurken devlet adamları kendi güçlerini artırma kaygısında idiler (Hammer, 2008, s. 753). Padişahın hükmetme gücünün zayıflamasının, aynı oranda bürokrasi yozlaşmasına neden olduğu sonucuna varılabilir.

1.2. Kalemîye Sınıfı:

Kalemîye sınıfı imparatorluğun idari-mali bürokrasisini oluşturan sınıftır. İmparatorluğun kuruluşundan itibaren aşağı yukarı yarım asır kadar süren bir süre içerisinde, imparatorlukta "resmi olarak örgütlenmiş" bir kalemîye sınıfı yoktur. Diğer bir ifade ile Osmanlı bürokrasisi, asıl olarak Fatih Sultan Mehmet (1432-1481) döneminden itibaren kurulmuştur. Kanuni Sultan Süleyman (1494-1566)'ın dönemi ise, bürokraside ekonomik ve bürokratik işler temelinde uzmanlaşmanın başladığı dönem olma özelliği taşır (Erdem, 2014, s. 46).

Nişancı: Padişah adına yazılan name-i hümayun, ferman ve beratlarla tuğra çeker ve bazen kaleme alırdı. Öte yandan Osmanlı örfi kanunları ve arazi meseleleri hakkında hem divanının bilirkişisi hem de bu konuda alınan kararların uygulayıcısıdır. Arazi tahririni ve yapılan tımar makamlarını içeren tahrir defterlerini de saklamak nişancının görevleri arasındadır. İmparatorluğun temeli olan toprak yönetimi, dirlik² makamı gibi kurumların işlemleri yürütüp; kayıtları sakladığından ve arazi sorunlarının çözümünde en önemli rolü oynadığından kendisine Müfti-yi Kanun da denirdi. Toprak sistemindeki bozulmaya bağlı olarak XVII. yüzyıldan itibaren önemi azalmıştır (Ortaylı, 2008, s. 214).

Nişancılar XVI. yüzyılın başlarına kadar ilmiye sınıfı arasında kalemî kuvvetli olanlar tarafından seçilirdi. Buldukları mevkiden ziyade sahip oldukları yetki bakımından birinci derecede bir memur sıfatını taşımaktaydılar. Fatih kanunnamesine göre nişancıların Dâhil ve Sahn müderrisleri arasından seçilmeleri gerekmekteydi. XVII. yüzyıldan itibaren bu makama tecrübeli kimselerin gelmemesi, eski önemlerini yitirmelerine ve name, berat ahitname gibi işlerin divan kalemine bırakılmasına sebep olmuştur (Halaçoğlu, 2002, s. 156).

² Dirlik: Devlete ait bir hizmeti yapmakla görevlendirilen kimselere ücret anlamında ayrılan geçim kaynağına verilen ad. Bkz, <http://www.e-tarih.org/>

Reis'ül Küttab: XVII. yüzyılın sonlarına kadar Divan-ı Hümayun kâtiplerinin ve kalemlerini şefi olan reis'ül küttaplar, divanın asli üyelerinde olmamakla birlikte, tecrübeleri ve yazılacak yazıları kaleme alması açısından önemli bir makamdır (Halaçoğlu, 2002, s. 157).

Kâtipler arasında en yüksek dereceli olan reis'ül küttaptır. Onun altında sırasıyla yeniçeri kâtibi, ruznameci, sipahiler kâtibi, mukabeleci ve mukataacı, tezkireci ve reis katipleri bulunmaktadır. Merkez bürokrasisinin şefi nişancı olmakla birlikte, bürokrasiyi yöneten, nişancının emrinde çalışan reis'ül küttaptır. Bu kurumun önemi XVI. yüzyılda artmaya başlamıştır. Öyle ki yenileşme döneminde Dış İşleri Bakanlığı'na tekabül eden kurum haline gelecektir (Yayla, 2001, s. 123).

Defterdar: Osmanlı maliyesini ifade eden baş defterdar Divan-ı Hümayun üyesidir. Defterdar, hazineye girecek her türlü paranın kontrolünü yapan kişi idi. Bunun yanında her türlü devlet malının alınıp satılması defterdara aitti ve yılda bir kere defterdar padişahın huzurunda devlet gelir ve giderlerini tespit edip rapor verirdi. Defterdar gelir toplayıp masraf yapan bir kişi olmaktan daha çok Osmanlı bütçesini tespit eden memurdu (Ortaylı, 2008, s. 223).

II. Beyazıt (1447- 1512) döneminden sonra Rumeli ve Anadolu defterdarları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Defterdarlık devletin mali sıkıntı içine girdiği XVII. yüzyıldan itibaren daha da önem kazandı. Kimilerine vezirlik rütbesi verildi. Hasları 120.000 akçaya kadar yükseltildi (daha önce 60.000 akça idi) (Halaçoğlu, 2002, s. 156).

Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren baş defterdarın önemi artmış, tüm yetkiler onun elinde toplanmaya başlamıştır. Her akşam hazine işlerine ilişkin raporları inceleyip, haftada iki veya üç gün bu raporları sadrazama sunmakla görevlendirilmiştir (Uzunçarşılı, 1988a, s. 333).

1.3. İlimiye Sınıfı

İlimiye sınıfının temelde üç fonksiyonu vardır. Bunlar; eğitim, fetva ve yargı görevleridir. Bu üç fonksiyon müderrisler, müftüler ve kadılar tarafından yürütülür. Teşkilatın en yüksek amiri şeyhülislamdır. Şeyhülislam başkent müftüsü olarak da ifade edilmiştir. Diğer sancak ve kaza müftülerini şeyhülislam tayin etmektedir. Fetva ile görevli olan müftüler, gerek merkez ve eyalet idaresinde, gerekse mahkemelerde şer'i konularda oyu sorulduğunda, fetva veren bir tür hukuk müşaviri gibidirler. Bunların yanında mühim devlet işlerinde şeyhüislamların fikir ve görüşlerinden yararlanılırdı (Ortaylı, 2008, s. 231-232).

Şeyhülislam: Devlet teşkilatında padişah ve sadrazamdan sonra gelen şeyhülislamlığa tayin edilecek kişide belli şartların bulunmasına özen gösterilmiştir. Ebussuûd Efendi devrine kadar şeyhülislamlığa getirilenler müderrislik, mevleviyet kadılığı ve kazaskerlik yapanlar arasından seçilmiştir. Bu dönemden itibaren Rumeli Kazaskerliği yapmış ulemeden birinin tayini uygulanmıştır. Bu şekilde ilmiyyenin en alt mertebesi olan müderrislikten Rumeli Kazaskerliği'ne varıncaya kadar kazanılan

tecrübelerin şeyhülislamlık makamının ağır yükünü kaldırma hususunda yardımcı olacağı düşünülmüştür (Akgündüz, 2002, s. 166-1570).

Şeyhülislam tayininde birinci derecede etkisi olan devlet adamı sadrazam olduğu gibi sadrazamların azlinde de en etkili isim şeyhülislam olabilmektedir. Şeyhülislam ile sadrazamların hükümdar nezdinde ağırlıklarının neredeyse aynı olduğu, hiç değilse birbirlerine baskın bir üstünlüklerinin olmadığı söylenebilir. Şeyhülislamın azli Kanuni Sultan Süleyman dönemi ile başlamıştır. Bundan sonra, sadrazamla aralarının iyi olmaması, hakkında atılan bir iftira, ihtiyarlık, yetki sınırlarını aşması gibi sebeplerle azledildikleri tarihte mevcuttur (Uzunçarşılı, 1988b, s. 189-200).

Kazasker: Osmanlı Devleti'nde yargı teşkilatının başı ve ilmiye sınıfının da şeyhülislamdan sonra ikinci devlet adamıdır. Divan-ı Hümayun üyesi olan kazaskerler, divan günlerinde müzakerelere katılırlar, adli konularda fikirlerini beyan ederlerdi. Kazaskerler Divan-ı Hümayun'da temyiz mahkemesi görevinde bulunur, yanlış karar veren kadıların hükümlerini incelerlerdi. Kazaskerler sorumluluğunda bulunan görevlilerin teftişinde ve şikâyet durumlarında azillerinde de önemli role sahiptiler. Kazaskerler aynı zamanda Osmanlı devletinin en büyük kadısı oldukları için bizzat padişah ile ilgili resmi işlerden ve davalardan da sorumlu idiler (Yayla, 2001, s. 107-109).

Kazaskerlerin vazifeleri yalnız askeri hukuka ait işlere bakmak olmayıp XVII. yüzyılın başlarına kadar kendi zümrelerindeki 150 akçelik kadılıklar ile 40'ar akçelik müderrisliklerine kadar olanlarını bizzat kendileri tayin edip; ondan daha yukarı olan mevleviyetleri ve müderrislikleri sadrazamla görüşüp tayin ederdi. XVII. yüzyıldan itibaren bu tayinler kazaskerlerin rüşvet almasıyla yürütülür olmuştur. Padişahların bizzat seferi bıraktıktan sonra kanunen onunla beraber sefer giden kazaskerler de sefere gitmez olmuşlardı. XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren de kazaskerlerin önemi azalıp, azil ve tayinleri mevkileri yükselen şeyhülislam vasıtasıyla olmaya başlamıştı. Kazaskerlerin görev süresi XVII. yüzyılda iki sene olup sonra bir seneye inmiştir (Uzunçarşılı, 1988a, s. 228-233).

1.4. Seyfiyye Sınıfı

Seyfiyye, yönetici kadronun asker ve kılıç ehlidir. Askerî yöneten sınıf olarak adlandırılan ve vezir-i azâm, beylerbeyi, kaptan-ı derya vb. devlet adamlarını kapsar.

Sadrazam: Devletin ilk erkânı vezirlerdir. Devlet işlerinin yükü bu yardımcılar üzerindedir. İlk zamanlarda sadece bir vezir vardı. Sonra sırasıyla ikiye ve üçe çıkan bu sayı Fatih Sultan Mehmet tarafından dörde yükselmiştir. Vezir-i Azam diğer adıyla sadrazam devlet yönetiminde yüksek bir yetkiye sahiptir. Sadrazam padişahın vekili olarak bütün idare dallarının en büyük amiri, hükümetin merkezi her şeyin hareketi kendisine bağlı olan kuvvettir (Hammer, 2008, s. 255).

Sadrazamlar sefer sırasında padişahın yanında bulunurlardı. Padişahların seferleri terk etmeleri üzerine ise onlara vekâleten ordu başkomutan vekili olarak savaşa gitmeye başladılar. Bundan sonara sadrazamlar Serdar-ı Ekrem unvanı aldılar.

Serdar-ı Ekrem olan sadrazamlara seferde yapacakları masraflardan dolayı kendilerine hesap sorulmaz, her türlü tayin azil ve idam kararlarını kendileri verirdi. Yani sefer esnasında padişahın sahip olduğu her türlü yetkiye sahip olurdu (Halaçoğlu, 2002, s. 153)

Sultanın mutlak temsilcisi sıfatıyla vezir-i azamın bütün devlet birimlerini denetim ve gözetim hakkı vardır. Bu da bürokrasinin bağımsızlığını ve devlet gücünün birliğini sürdürmeye yeterli sayılmıştır. Vezir-i azamın onayı olmadan hiçbir makamda azil ya da atama işlemi olmazdı. Padişahın kendi el yazısıyla emri, yani hatt-ı hümayun dışında fermanlar doğrudan vezir-i azam tarafından çıkarılırdı. Sadrazam tarafından padişahın onayına sunulan divan kararlarının reddedilmemesi bir gelenek olarak yerleşmiştir. XVII. yüzyılın ilk yarısında politik bunalımın temel sebebi olarak otorite birliğinin yani sadrazamın bağımsızlığını yitirmiş olması ileri sürülmektedir (İnalçık, 2014, s. 72-74).

Yeniçeri Ağası ve Yeniçeri Ocağı: Osmanlı Devleti Rumeli tarafında genişlemeye başlayınca daimi bir orduya ve daha fazla askere ihtiyaç doğmuş, bu da savaşta esir alınan askeri şartlara uygun Hristiyan çocukların kısa bir müddet Türk terbiyesi ile yetiştirilerek yeni bir askeri sınıf meydana getirilmesiyle karşılanmıştır. Bu teşkilat kapıkulu ocağının çekirdeğini teşkil etmektedir. Kapıkulu ocağı, acemi ocağı ve yeniçeri ocağından oluşmaktadır. Acemi ocağı yeniçeri ocağına asker yetiştirmek için kurulmuştur. Acemi oğlanı iki şekilde alınır. Bunlardan ilki, savaşlarda elde edilen erkek esirlerin beşte birinden (pençik) diğeri ise Osmanlı tebaası Hristiyan çocuklarından elde edilirdi. Pençik oğlanları Türk ailelerin yanına verilerek az bir bedel karşılığında Türk – İslam terbiyesi alıyor ve Türkçe öğreniyorlardı. En az üç en fazla sekiz yıl bu ailelerin yanında kalan pençik oğlanları daha sonra acemi ocağına gönderiliyordu. Bu usul daha sonra devşirme sistemi olarak geliştirildi (Halaçoğlu, 2002, s. 182).

Kul sisteminin en önemli kaynağı olan, devşirme sistemi ile küçük yaştan itibaren alınıp eğitilen Hristiyan çocuklar, askeri ve sivil bürokrasinin kaynağını oluşturmuştur. Bu sistemde savaşlarda esir alınan çocuklardan en parlak görülenleri Enderun'a gönderilirdi. Enderun'dan başarı ile mezun olanlar sivil bürokraside istihdam edilirdi. Enderun'a gönderilmeyenler ise askeri bürokrasi için yetiştirilirdi. Bu şekilde oluşturulan bürokrasinin üyeleri toplumla bağları veya akrabalıkları olmadığı için, kendilerini tamamen padişahın emir ve isteklerine adanmışlardı (Pustu, 2007, s. 199).

Yeniçeriler, padişahın emriyle her an harekete hazır, savaşta padişah otağı önünde yer alan bir "hassa ordusu" daimi bir ordu niteliğindedir. Yeniçeri ağası orduda en yüksek ulufe alan komutandır. Ayrıca iki köyün vergi gelirini (zeamet) de almaktadır. On, yüz, bin kişiden oluşan gruplar halinde örgütlenmiş olan orduya, aralarından birinin ölümü veya başka bir nedenle ayrılması sonucunda yeni biri katılırdı. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren ulufe gibi nedenlerden dolayı yeniçerileri sık sık isyan etmişlerdir (İnalçık, 2014, s. 127-128).

Sultanların şahsi hizmetlileri olmaları nedeniyle yeniçeriler, Osmanlı hükümdarlarının üstün iktidarlarının güçlenmesinde çok önemli rol oynadılar. Müslümanlaştırılmış kullar ya da yarı-kölelerden oluşan yeniçeriler, sürekli olarak başkentte ikamet ediyorlardı. □Çoğunlukta olan Türk nüfusu ile, üst sınıflar da dâhil olmak üzere, ne kültürel ne de etnik bağlantısı olan, sosyal olarak tarafsız bir kuvvettir. Bu nedenle, ülkede siyasi ya da sosyal huzursuzluklar patlak verdiğinde kolaylıkla bastırıcı bir kuvvet olarak kullanılabilirlerdi. Türk kabile geleneklerinden ve yaşam felsefesinden, devlet içi iktidar mücadelelerinden bağımsız oldukları için yeniçeriler, ilk Osmanlı Sultanlarına, çoğunlukla, etkin bir siyasi araç olarak hizmet ettiler. XV. ve XVI. yüzyıl Yeniçeri tarihi, bu askeri kurumun kendine has siyasi rolünü ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasına yaptığı olağandışı katkıyı açık olarak ortaya koymaktadır (Petrosyan, 2002, s. 243-244).

1.5. Tımar Sistemi

Tımar sistemi, geleneksel düzende yani ekonomik yapısı tarıma dayalı olan Osmanlı'nın toplum ve devlet sistemidir. Tımar sistemi, özetle, belirli bir yere ait vergi gelirlerinin tümünün ya da bir bölümünün dirlik olarak bir görevliye havale edildiği ve bu devir karşılığında da bazı hizmetlerin ona yüklendiği mali, idari, askeri amaçları olan bir sistemdir. Sistem, vergi tahsil gücünden başka, devletin tüm coğrafyasında kamu görevlerini yerine getirecek merkezi bir yapıya sahip olmaması sonucunda geliştirilmiştir. Tımarlı sipahi olabilmek için sipahi neslinden veya akrabalarından olmak şarttır. Fethedilen bölgelerde ise raiyyet olanlar raiyyet, asker olanlar ise asker olarak kalmıştır. Voynuk, martaloz, eflak gibi adlar bu şekilde tımarlı olanlara verilmiştir ve Rumeli ordusunda hayli yer tutmuştur (Ortaylı, 2008, s. 124-127).

Hükûmet, fethedilen topraklarda tımar sistemini kurmak ve merkezi denetimi sağlamak için “tahrir emîni” veya “ilyazıcısı” denen görevliler aracılığıyla sancağın gelir kaynaklarını ayrıntılı olarak tespit edip; tımar dağılımını gösteren “Mufassal Defteri”ne kaydederdi. Hazine, vezirler ve ümerâ için has ayrıldıktan sonra kalan kısım tımar ve zeamet olarak dağıtılırdı. 3.000–20.000 akçe arası tımar, 20.000–100.000 akçe arasına zeamet, 100.000 akçeden yukarısına has denirdi. Tımar sahibi 3.000 akçe için kendisi, fazla olması durumunda ise her 3.000 akçe için bir sipahi nefer getirmek durumundaydı (Acar, 2013, s. 16-18).

Tımarlı sipahi devlete ait kanunla belirlenmiş ve defterlerde yazılan belli miktarda vergi gelirlerini toplardı. Tımarlı sipahi bu anlamda vergi memuru gibi hareket etmektedir. Devlet bu şekilde vergi gelirlerini merkezde bir hazinede toplayıp, oradan maaş olarak dağıtmak yerine, bu işi yerel birimdeki görevlilere havale etmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere sipahiler, tımar olarak kendilerine verilen köyde ikamet etmek zorundaydılar. Köylü sipahi için yaptığı ambara mahsulü taşır veya en yakın pazara satılmak üzere götürürdü (Altuğ, 2010, s. 73).

Tımarlı sipahiler hak sahibi olduğu yerlerde tımarını idare edip gözetmeye, muhafazasına, ziraatını geliştirmeye ve her türlü vergisini toplamaya yetkili olduklarından devletin taşradaki temsilcisi konumundaydılar. Tımar, toprakla birlikte

üzerindeki köylüleri de kapsardı. Tımarını oluşturan köyde oturur, ancak ziraatla uğraşmazdı. Tımar sistemi ile güvenlik köylere kadar uzanıyor, reâyanın eşkıyaya karşı korunmasına ve suçluların cezalandırılmasına imkân sağlıyordu. Burada tımarlı sipahiler ile diğer yerel görevliler arasında bir anlamda görev paylaşımı olduğu söylenebilir. Subaşı ve sancakbeyi, kendi bölgelerinin güvenliğinden sorumlu olduklarından zaman zaman dolaşarak bölgelerini hayduttan temizlerlerdi. Böylece sipahi devletin toprak kanunlarını uygulayan devlet görevlisi durumundaydı (Acar, 2013, s. 18).

2. Koçi Bey Risalesinde İşlenen Bürokrasi Sorunları ve Çözüm Önerileri

2.1. Padişah

22 rapordan oluşan risalenin ilk raporu giriş niteliği taşımaktadır. Raporun yazılış amacı burada belirtilmektedir. Ülkenin ve toplumunun düzenin bozulduğunu bildirmek, mevcut sorunlardan padişahı haberdar etmek, bunların sebeplerini belirtmek ve öneriler sunmak için yazıldığını belirtmektedir. Bunlara ek olarak, devletin yeniden düzene girmesi için ilerleyen raporlarda ayrıntıları ile anlatacağı önerilerin girişini yapmıştır. Bunlar, padişahın reaya ve berayanın durumu ile yakından ilgilenmesi, din bilginlerinin ilmine yakışır olması, askerlerin nitelikli olması ve padişahın bu kişilere yardım etmesi, eski sultanların zamanında kanunların aynen uygulanmasıdır. Burada Koçi Bey;

“Eski sultanların (Allah Yüce cennetlerinde onlara yer versin) kanunları her işde uyulması gereken ana esas olup onların övülmüş ahlaki ve beğenilen tavırları ile hareket buyurulsun.” (Kurt, 2011, s. 40),

diyerek bürokratik sorunlara geleneksel yönetim esasları çerçevesinde çözüm aradığını belirtmektedir.

İkinci raporda bürokratik sorunların başlangıcına işaret etmektedir. Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığına gelinceye dek devletin işleyişi düzgün ve toplumun huzurlu olduğundan daha sonra bozulmaların başladığından bahsetmektedir. Sultan Süleyman döneminde padişahın durumundan ve devlet işlerine yaklaşımından örnekler vererek; geleneksel yönetim esaslarının başarılarından ve bu düzenden uzaklaşıldığında ortaya çıkan sorunlardan bahsetmektedir (s. 41).

Padişahın devlet işleri ile yakından ilgili, sorunların dile getirilebildiği ve cevap alınabildiği oluşunun altını çizerek, hükümdarların devlet işlerinden kopuk olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu şekilde padişah devlet işleri ile ilgili hem her şeyden haberdar olmakta hem de kendisini kimsenin kontrol etmesine müsaade etmemektedir.

Birinci bölümde de belirtildiği gibi padişah devletin başı olup; en önemli görevi devlet teşkilat çatısı altındaki kurum ve zümreleri kendi içlerinde dengelemek ve koordine etmektir. Sultan Süleyman'dan itibaren padişahların divana bizzat katılmamaları onların devlet işlerinde kopuk olmasına, devlet adamlarını tanımamasına dolayısıyla da otoritesinin zayıflamasına neden olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde statüsü ve görevi ne olursa olsun tüm devlet adamları, öncelikle padişahın sadık hizmetkârları olan kullardı. Buna bağlı olarak Osmanlı memurları sahip oldukları her şeyi hükümdarın yardım ve ihsanına borçluydular (Haj, 2000, s. 12). Kendisi de devşirme bir kul olan Koçi Bey, bu anlayış bağlamında, raporuna padişahın halkına ve “devlet kullarına” karşı ilgili olma, öğüdü ile başlamaktadır. Daha sonra devlet kademelerindeki yozlaşma hükümdarın yönetim zafiyetine dayanacaktır.

2.2. Devlet Adamları/Bürokratlar

Devlet adamlarının yozlaşma sebepleri arasında ilk olarak sadrazamların yetki ve sorumluluklarını yerine getiremeyecek kadar, imaj ve itibarları zedelenmesi ve gözden düşürülmeleri yer almaktadır. Diğer devlet adamlarının, özellikle vezirlerin, padişahı etkileyerek devlet işlerini kendi çıkarları doğrultusunda işletir hale gelmesi bu durumun diğer sebeplerindendir. Bunu sipahi topluluğunun devlet adamlarına kaba kuvvet kullanması izlemiştir. Böyle birkaç örnek yaşanınca sadrazamlar saray adamlarına ve kapıkulu askerlerine boyun eğmek zorunda kalmıştır (s. 55).

Daha önce hiçbir sınıf veya zümrenin diğerinin işine karışmadığında devlet işlerinde bir düzen vardı. Osmanlı'da bürokrasi ve siyasetin içiçe girmiş olmasının rağmen, bu durumun bürokrasi çatışması olduğundan bahsedebiliriz. Koçi Bey şöyle ifade etmektedir (s. 42):

“Yüce vezirlik bir yüce makamdır; yerine uygun geldikten sonra sebepsiz görevden alınmayıp, nice yıllar sadrazamlık makamında bulunmak ve işlerinde bağımsız olmak gerektir. Nedimler ve danışmanların padişah huzurunda vezirlerin ve bilginlerin durumlarından söz etmelerine padişah hazretlerinin yüce izinleri olmazdı.”

Sebepsiz yere ya da aslı araştırılmadan görevden azletme durumunun yaygın olduğu o dönemde, Koçi Bey yukarıdaki ifadesini raporunun on yerinde tekrarlamıştır. Yönetimde istikrarın ve söz konusu makamını dolduracak ehil kişinin yetişmesi için, sebepsiz yere görevden almanın engellenmesi gerekliliği vurgulanmıştır.

Bir başka sorun, devlet adamlarının görev ve yetki alanları dışına çıkmalarıdır. Osmanlı'da saray adamlarının kendi işleri dışında devlet işlerine müdahale etmemeleri gerekirdi. Ancak bu şekilde düzen bozulduktan sonra devletin diğer sistemleri de bozulmaya başlamıştır. Koçi Bey'in deyişi ile (s. 57);

“Saray adamları dahi nice devlet işlerine müdahaleye başlayıp gaziler ve savaş adamlarının hakları olan nice yüzyıl önce fethedilmiş köy ve mezraaları bir yolunu bularak kimini paşmaklık, kimini arpalık, kimini ise mülk olarak verdirip, kendilerinin hiçbir ihtiyaçları kalmadığında her biri kendi adamlarına nice tımar ve zeametler verdirip, kılıç sahibi gazilerin dirliklerini kestirdiler.”

Osmanlı bürokrasisi padişahın kişiliğinde yapılanmış bir devlet yönetimi şeklinde gelişmiştir. Bu yönetim şeklinin pratik karşılığı, bürokraside “had” (görev sınırı) olarak belirlenmiştir. Buna göre her memur kendi alanında özerk olmakla birlikte, her bürokrat

yaptığı işleri tamamen kendi yetki alanıyla sınırlandırmak, kendi faaliyetlerine benzer olsa bile diğer memurların görev alanlarından uzak durmak zorundaydı (Heper, 2010, s. 60).

Devlet adamlarının çalıştıkları hizmet sınıfının gereklerine göre niteliklere sahip olup; ehil kimseler olduğunun altını çizmektedir. *“Her zümrenin belirlenmiş sınır olup fazla veya eksik kabul etmezdi.”* diyerek gereksiz memur istihdamının olmadığından bahsetmektedir. Bu şekilde başlayan yağma ve israf, rüşvetle devlet kademelerinde ehliyetsizliğe dönüştü. Ulufeli kulun üstünlüğü ve tımar ve zeamet sahiplerinin niteliklerinin kaybolması meydana geldi (s. 45).

Avrupa ülkelerinden (Trakya, Makedonya, Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Bosna ve Arnavutluk) getirilen çocuklar padişahın hizmetinde kullanıldı. Merkezi otoriteyi oluşturan bu devşirme sistemi doğrudan padişaha bağlı olarak dizayn edildi. Bu şekilde idari sistemin tam merkezine yerleştirilerek; padişahın kendisinden başka güçlere bel bağlamayan sadık hizmetkârların elinde olmasını garanti altına alıyordu (Black, 2010, s. 282).

Devlet adamları ile ilgili diğer sorun, devlet adamlarının hizmetlerinde bulunanların, kul sistemi içerisinde elde edilmesidir. Devlet adamlarının hizmetinde ve devlet kapısında çalışacak olanlarının hepsinin sınıf sınıf özel koşulları vardır. Bu koşullardan biri, sadrazam, vezirler, beylerbeyiler, sancakbeyleri ve üzengi ağalarının hizmetlerinde olanlar satın alınmış köleler olması gerekliliğidir. Ancak bu dönemde bürokraside yer alan devlet adamları “kul”lardan kendi teşkilatlarını oluşturmaktadır. Koçi Bey’e göre iki açıdan böyle olması uygun görülmemiştir (s. 43):

- i. Raiyyet vergileri veren reaya ve reaya çocukları vezirler ve vekiller hizmetinde olduğunda raiyyet vergileri veremezler bu da hazineye yük getirir.
- ii. İkincisi reaya asker olmaya ve savaşa hazır bulunmaya alışık bir hayat tarzına sahiptir. Bu hayat tarzından başka bir koşulda yaşarlarsa eşkıya olmaya meyillidirler.

2.3. Tımar Sistemi

Osmanlı tımar sistemi sadece askeri yönü olan bir sistem değildir. Osmanlı'nın kuruluş ve gelişme aşamalarında, devletin temel kurumları, vergi sistemi, toprak siyaseti ve eyalet idaresi bu temele dayanmakta idi (Altuğ, 2010, s. 52). Sipahi, merkezi güç adına tarımı ve tarımsal üretimi kontrol etmenin yanında, reayayı da sosyal yönden kontrol altında tutuyordu. Reayanın başlıca görevi dirliğini terk etmemektir. Aksi halde sipahinin görevi ise bu kuralı çiğneyen reayayı görevine geri getirmektir. Bunların toplamında tımar sistemini devletin her tarafında, köylerine kadar ağ gibi yayılmış bir asayiş ve güvenlik kuvveti fonksiyonunu da yerine getirmektedir (Yalçındağ, 1970, s. 22-23).

Tımar sisteminde kimlerin tımar, zeamet veya has sahibi olacağı kesin kurallarla belirlenmişti. Buradaki bozulma, tımar ve zeametlerin ehil olmayan kimselere verilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. *“Aralarında yabancı hiçbir fert olmayıp tamamı ocak*

ve ocakzadeler,...” diye devam eden ifadelerinde, daha önce tımarların olması gerektiği gibi dağıtıldığına işaret etmektedir. Boş zeamet ve tımarları her eyaletin beylerbeyi hak etmiş olan kişilere verirdi. Bu tezkire İstanbul’da sadece berata dönüştürülür, oradan kimseye dirlik verilmezdi. Bu haldeyken üzerinde anlaşmazlık bulunan bir zeamet ve tımar yoktu (s. 47).

Öte yandan tımar ve zeametlerin verilmesinde etkili olan yararlılık ilkesine de değinmektedir. Savaşlarda baş ve dil, yani esir getirmeyen veya kahramanlık yapmayan tımar sahibi olamaz ya da tımarına zam yapılmazdı. Yine burada İstanbul’dan kimsenin dirliklere zam yapamayacağını altını çizmektedir (s. 47).

Bu iki tespit birlikte değerlendirildiğinde, sistemin yerel yönetim birimlerince kontrol ve koordine edildiği ve bu şekilde de sorunsuz işlediği yorumuna varılmaktadır. Daha sonra merkezin tımar işlerine müdahale etmesi, bir anlamda yerel olarak yürütülen işlerin merkezileştirilmeye çalışılması sistemi bozmuş, ehil olmayan kimselerin tımar sahibi olmasına neden olmuş rüşvet ve iltimas ile tımar sistemi bozulmuştur.

Tımar ve zeamet sahiplerinin bu niteliksel bozulması, daha önce pek çok askeri başarılar elde edilmesine katkı yapan tımar sisteminin bu fonksiyonunu ortadan kaldırmış, bu yerlerde asayiş de ortadan kalkmıştır. Yedinci raporu tamamen bu sistemdeki bozulmaya ayıran Koçi Bey, esas dirlik sahiplerinin dirliklerinin kesilmesine dikkat çekmektedir. Kural olarak reyadan olanlara tımar verilmemektedir. İlk kez Özdemiroğlu Osman Paşa’nın ocaktan olmayan İran komutanlarına tımar vermesi üzerine, ocak dışına tımar verilmesinin yolu açılmış oldu. Pek çok ehil olmayan kişiye İstanbul’dan dirlik ataması yapılır hale geldi. İltimas ve adam kayırmanın en saf halinin sergilendiği bu durumda neredeyse tüm tımarlar devlet büyüklerinin arpalığı haline gelmiştir. Niteliksiz ve ehil olmayan kimselerin tımar sahibi olması ile tımar köylerinde baskı ve zulüm başlamış, haksız yere tımar elde edenler lüks içinde yaşamaya başlamıştır (s. 66).

Osmanlı topraklarındaki tımarları onda dokuzunun davalı olması bu durumun sonuçlarından biridir. Elleri birbirinden farklı kişilerin beratları olduğu halde şikayet etmektedirler. Önceden padişah fermanı geldiğinde herkes dikkat kesilirken; bozukluk zamanlarında ise hemen her konuda bol bol berat ve ferman olması bunun değerini ve önemini azaltmıştır. Koçi Bey tımar sistemindeki bu bürokratik sorunu çarpıcı bir biçimde şöyle ifade etmektedir (s. 68):

“Özetle zeamet ve tımarların bu hale girmesine sebep şudur: ortaya çıkan boş dirlikleri İstanbul’dan başvezir dağıtmaktadır. Zira beybeyiler dirlikleri, ehil olmayana verdiklerinde ehil olanlar Divan’ı Hümayun’a gelip şikayet ederlerdi. Lakin başvezir olanlar ehil olmayana verdiğinde kime gidip şikayet etsinler?”

Bu anlamda bir kurumun yetki, görev ve sorumlulukları bir başka ve üst kurum tarafından zapt edildiğinde tam bir bürokratik kriz ortaya çıkmıştır.

Koçi Bey'in geleneksel bir tavırla eserini oluşturduğuna değinmiştik. Buna bağlı olarak, Koçi Bey'in bozulmanın sebepleri olarak yaptığı tespitler doğru olmakla birlikte, eksiktir. Bu dönemde akçenin değerinin düşük olarak sürülmesi, ateşli silahların yaygınlaşması, nüfus gibi nedenler de tımar sisteminin işleyişini etkileyen önemli nedenlerdendir (Haj, 2000, s. 52). Koçi Bey'in, bir bürokrat olarak, bu dönüşümü göz ardı etmesi/gözlemlememesi yönetimin yeniliğe kapalı olduğu yönünde yorumlanabilir olsa da; aslında o dönemin karışıklıklarından "nizam-ı alem" düşüncesinin tek çıkış yolu olduğu inancının hakim olduğunu göstermektedir.

2.4. Yeniçeri Ocağının Bozulması

Yeniçeri ocağının düzeni XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bozulmaya başlamıştır. Bunun başlıca iki sebebi vardır: İlki, tüzüğüne aykırı olarak ocağa nefer alınmasıdır. Yeniçeri ocağının asker kaynağı uzun süre devşirme sistemi ile karşılanmıştır. Ancak XVI. yüzyıl sonlarında sınır kalelerinde istihdam edilmek üzere kul kardeşi adıyla yabancılardan da asker yazılmıştır. İkincisi ise Kanuni'den itibaren padişahların ordunun başında sefere gitmemesi ve dolayısıyla ocak üzerindeki otoritelerini kaybetmeleridir. Öte yandan III. Murad zamanından itibaren kışlalarında değil, evli olduklarından evlerinde yatıp kalkan yeniçeriler, askerlik yerine esnaflıkla meşgul olmaya başlamışlardır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda çeşitli bahanelerle sık sık ayaklanmışlar; kendilerini ıslaha çalışan padişah ve devlet adamlarını öldürmüş veya öldürtmüşlerdir (Özcan, 2002, s. 201-204).

Yeniçeri ocağı, Hıristiyan devşirmelerden oluşan, acemi ocağında eğitimden geçtikten sonra, yeniçeri olan askerlerden oluşmaktaydı. XVII. yüzyılda devşirme yapısının başka millet ve dinlerden kimselerin ocağa alınması ile ocağın yapısı bozulmuştur. Önceleri tamamen padişah ait bir "kul" ve "has" bir ordu olan ocak, bu bozulmalar neticesinde askeri gücünü ve disiplinin kaybetmiştir. Koçi Bey bunu yöneticilerin zayıflığına ve nizamı âlemin dışına çıkmaya bağlamaktadır (s. 75).

Yeniçeri ocağının bozulması 1582'de Sultan Mehmet Han'ın sünnet düğünündeki çalgıcılara verilecek ücret yerine, onların yeniçeri ocağına alınması ile başlamıştır. Bu şekilde ocağa daha alınma koşulları taşımayan ve gereken eğitimden geçememiş kişiler alınmaya başlanmasıyla ocağın yapısı bozuldu. Öte yandan 1621'de Mustafa Paşa'nın "becayış" olarak adlandırılan yeni bir usul getirmesi yeniçeri ocağının niteliğini bozan bir başka unsurdur. Yeniçeri ağasının bu uygulaması ocağa eğitimsiz kişilerin girmesine neden olmuştur (s. 74).

Becayış Farsça değişme; karşılıklı yer değiştirme anlamına gelmektedir. Yeniçeri ocaklarına dışarıdan asker alınmasını sağlayan bu uygulama ile eğitimsiz kişilerin asker olmasının önü açılmıştır (Dingeç, 2015, s. 8). Askeri eğitim almayan, iş amacı ve disiplinine sahip olmayanların sayısının ocakta artmasını Koçi Bey şöyle ifade etmektedir (s. 75):

"Çok ihtiyar ve iş göremez duruma gelmiş olanlardan başkasının oturak olması yani savaşa gitmemesi kanuna aykırı olduğu halde genç ve

bedenli kuvvetli kimselerden halen on binden fazla korucu ve oturak bulunduğu ortaya çıktı.”

Bir başka boyut ise tecrübeli yeniçerilerin iftira ile ocaktan uzaklaştırılması (s. 76):

“güngörmüş ve ocak hallerinden haberdar olan, alaylar ve taburlar bozan, kaleler fetheden kethüdaları emekli ettiler. Sonunda yalancı dünya için kimi görevden alındı kimi ise göreve atandı ve nice hak etmiş kimseler oturak edip, yerine hak etmeyenleri getirerek içlerinde birini diğeriyle değiştirmek eksik olmaz oldu.”

Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Yeniçeri Ocağı'nın bozulması iki sebebe bağlanabilir. İlki eğitim almamış kişilerin, becayiş uygulaması ile ocağa alınmasıdır. Bunun sonucunda hem askeri disiplinden yoksun hem de devşirme olmayan askerler, hiçbir sosyal yapıya ait olmadan tamamen saraya ait olma özelliklerini kaybettiler. Yine buna bağlı olarak askerlikten başka, esnafılık gibi işlerle de uğraşmaya başladılar. Daha önce ancak emekli olunduğunda evlenebilirlerken bundan evli askerler de çoğalmıştır. İkincisi ise ocakta bulunan ehil kimselerin iftira ile ocaktan uzaklaştırılması veya etkisiz hale getirilmesidir.

2.5. Diğer Sorunlar

Risalenin 8. raporunda belirtildiğine göre, 1574 yılında ulufeli kul topluluğu toplam 36.153 askerdir. Bunlar risalede kalem kalem açıklanmıştır. Örneğin, Dergah-ı Ali Müteferrikaları 124, Çaşnigirler 40, Sipahi Oğulları 2210 kişi vb. belirtilmiştir. Adı geçen toplulukların her birinin açıklanan şekil üzere belirlenmiş ücretleri ve hazineden kararlaştırılmış maaşları olup; fazla veya eksik verilmemektedir. Ücretli saray memurları olarak ifade edilebilecek ulufeli kul topluluğunun, personel sayıları ve maaşları açıkça belirtilmiştir (s. 51). Daha sonra 1631 yılında ulufeli kul topluluğu 92.206 askere yükselmiştir. Ocağın tüm zümrelerinde artış olmuş, bu da toplam sayıyı üç katından fazlaya çıkarmıştır. Bu kadar kul topluluğunu maaş ve hazinenin yetersiz kalması kaçınılmazdır (s. 70).

Koçi Bey bu artışı, toplulukta eksilen sayıdan daha fazla eklenmesine bağlamaktadır. Koçi Bey, adı geçen toplulukların sayı, maaş, ikametgah, eğitim ve giriş şartlar, eğitim süreleri, kaç yılda bir terfi edecekleri dolayısı ile terfi şartlarını izah etmektedir. Bu şekilde büyüyüp hacmi artan Osmanlı örgütü, hazinenin dar boğaza girmesi ile karşı karşıya kalmıştır (s. 71). Burada Koçi Bey, ulufeli kul topluluğu ile ilgili norm kadro örneği sayılabilecek bir analiz yapmıştır.

Bürokrasinin sorunsuz işlemesi için kanun ve nizamların sürekli olması gerektiğini belirten Koçi Bey bir kez zafiyet gösterilince gerisinin geldiğini belirtmektedir (s. 53):

“Kısaca kapıkulu kapıda ve tımar sahipleri tımarlarında oturup başka yerlerde olmak kanun değildi. Kırk nefer dağ korucularından başka korucu namı yok idi. Suyollarına bakarlardı. Oturak yani şehirli topluluğundan dahi olmazlardı. Ancak çok ihtiyar ve iş göremez duruma



gelmiş olup sefer katılmaya kuvvet ve kudreti kalmamış olanların şehirde oturmalarına izin verilirdi.”

Keyfi olarak görevden almaların büyük bir bürokratik sorun olduğunu belirten Koçi Bey yeniçeri kethüdası ve çavuşlarını 7-8 yıl görevde kaldığı, verilecek hediyelerin belli bir limiti olduğunu kısaca olabilecek sorunlara karşı tedbirli bir intizamın olduğunu belirtmektedir (s. 54).

Osmanlı bürokrasisine hakim olan sınıflardan bir diğeri de bilginler sınıfıdır. Bilginlerden kasıt şeyhülislam, Rumeli ve Anadolu kazaskeridir. Bu makamlarda bulunanların makamlarına yaraşır niteliklerle donatılmış ehil biri geldikten sonra ve bir suçu olmadıkça görevinden alınmamasının altını çizmektedir. Bilad-ı Selase denilen İstanbul, Edine ve Bursa kadıları ve diğer din hakimleri 10 - 15 yıl makamlarında oturup görevlerinden sebepsiz yere alınmadıklarını belirterek geçmiş dönem uygulamalarından örnek vermektedir (s. 60).

Sınıfın eğitim sürecine de dikkat çeken Koçi Bey, son derece titiz bir çıraklık aşamasından geçtiklerini anlatmaktadır. 1594 de Sunullah Efendi'nin sebepsiz yere, birkaç kez görevinden alınmasını örnek vererek, kadıların sık sık görevinden alınmasının ilmiye sınıfının düzenini bozduğunu belirtmektedir. Bu şekilde kadrolarda iltimas ve keyfiliğin hakim olması, her işe hatır gönül karşılığında ve haksızlıklara, yolsuzluklara göz yumma ile bozulduğunu ifade ediyor:

“Stajyer mamurluklar dahi usulüyle verilmeyip satılmaya başlayalı voyvoda subaşı katipleri ve halk tabakasından niceleri beş on bin akçe vererek stajyer memur ve daha sonra az zamanda müderris ve kadı oldu.”(s. 62).

Her işin bir niteliği olduğundan ve bu niteliğe ehil kimselere verilmesi gerektiğinden bahseden Koçi Bey her makamın taşıması gereken nitelikten başka niteliklerin göz önüne alınmaması gerektiğini söylemektedir. Kadılık makamının niteliğinin ilim olduğunu, yaş, yıl, soy, sopun önemli olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. “*Cahil birine eskidir diye alimlik verilmesi haksızlıktır.*” demektedir (s. 63).

Haksız yere görevden almaların yanında rüşvet ve iltimasla kadro doldurulması devlet kurumlarında sayıca bir genişlemeye neden olmuştur. “*Her konuda mülazımların sayısı kanunda yazılandan çok olmaya başladı.*” şeklinde ifade eden yazar, aynı zamanda maaşlarına da keyfi bir şekilde zam yapıldığını vurgulamaktadır. Devlet işlerinde adaletsizliğin hakim olduğunu belirten Koçi Bey her şikayet ile makamları başkasına verildiğinden ısrarla bahsederek adam kayırmanın yönetimi ele aldığından şikayet etmektedir (s. 64).

Osmanlı Devleti'nde IV. Murad zamanında bürokrasi ve yönetici zaafiyeti yüzünden görülmemiş bir durum yaşanmıştır. Koçi Bey şöyle özetlemektedir (s. 78):

“Altıbölük halkı birkaç senedir devlet gelirlerin toplamayı hizmetlerinin karşılığı olarak görüp devlet adamlarından bütün vergi defterlerini

zorbalıkla aldılar bu defterleri halkın gözü önünde sultan Mehmet hanın şerefli camisi bahçesinde açık artırmaya çıkarıp birer belki birer buçuk gılamıyye ile Zeyd ve Amr'a yani şuna buna sattılar. Satın alanlar dahi birer kuruşa kanaat etmeyip İslam memleketlerinde yedişer sekizer yüz akçe cizye ve avarız toplamaya başladılar.”

Aynı zamanda kul topluluğuna maaş yetiştirmek için artırılan vergilerin reayaya büyük bir yük oluşturduğunu bu durumun adaletsizlik olduğunu belirten Koçi Bey, bu durumun padişahın sorumluluğunda ve onun otoritesinin olmamasından kaynaklandığına işaret etmektedir (s. 78).

Rüşvet, adam kayırma devlet yönetiminde pek çok başka soruna neden olmuştur. 1584'ten beri padişah dirliklerinin rüşvet karşılığında verilmesi yaygın bir sorundur. Bunun sonucunda savaş adamlarının hakkı olan zeamet ve tımar, sepetlere girip tımar ve zeamete hak kazananlar ise ayaklar altında çiğnendi. Daha önce beylerbeyi savunma ve savaşlarında başarılar elde edilirken, bu bozulmadan sonra başarısızlık ve yenilgiler arttı. Eyaletlerde güvenlik fonksiyonuna sahip olan tımar ve zeamet sahiplerinin niteliklerinin bozulması taşra bürokrasisini olumsuz etkilemiştir (s. 79).

Celali isyanları ve daha başka isyanları da bu eyalet güvenliğinin bozulmasına bağlayan Koçi Bey yönetici zaafiyetinin ülkenin pek çok yerinde isyan ve yağma ile sonuçlandığını vurgulamaktadır. Bunu şöyle belirtmektedir (s. 82):

“... yüce saltanatın heybet ve kuvveti asker ile; askerin bekası hazine iledir; hazinenin reaya sayesindedir; reayanın bekası ise adalet ve doğruluk iledir. Halen alem harap, reaya perişan ve hazine noksan olup kılıç sahipleri ise bu haldedir. Bir taraftan Osmanlı toprakları elden gitmekte ancak yine de tedbir alınmaz ve ilacı sorulmaz. Türü türü zevk ve safa düşkünlüğü eksik olmaz. Bu gaflet ne gaflettir?”

Osmanlı devletindeki altıbölük halkı, yeniçeri ocağı ve tımarlı sipahilerin aynı zamanda birbirlerini kontrol eden bir mekanizma olduklarını belirten Koçi Bey, bu sistemlerin kendi içinde bozulmasının kul topluluğunu itaatsizleştirdiğini belirtmektedir. Kul topluluğunun istedikleri ücretler verildiği halde yine de caydırıcı ve ikna edici olamamaktadır (s. 81).

2.6. Çözüm Önerileri:

Koçi Bey bürokrasi sorunlarını, padişah, devlet adamları, yeniçeri ocağı, kul topluluğu, ulema sınıfı, tımar ve zeamat başlıkları altında özetlediği gibi çözümleri de bu kurum ve sistemler üzerinde anlatmıştır. 13. rapordan itibaren önerdiği çözüm ve tedbirlerden bahseden Koçi Bey, yeni bir uygulama geliştirmeyerek ancak detaylı ve gerçekçi analizler yaparak uygulanabilir bir tablo çizmiştir. Bu önerileri maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

1. Hak etmeyen kimselerin elinde ve büyük devlet adamlarının sepetinde olan tımar ve zeamet hak sahiplerine verilmesi gerekmektedir. Bunun için ilk olarak dirlikleri beylerbeyinin dağıtması uygun olacaktır. Tımar sistemi mekan birimi olarak eyaletlerde



işleyen bir sistem olduğunda, daha önce uygulandığı ilk elden yani eyaletlerden işleyişinin sürdürülmesi önerilmektedir (s. 86).

Aksi halde merkezden yürütüldüğünde, rüşvet ve iltimasın bir aracı haline gelmektedir. Eyaletlerde beylerbeyinin bu haksızlığı ve sorunu gidermesi için padişah bir ferman yayınlamalı yani beylerbeyinin elinden alınan yetkisi ona geri verilmelidir. Beylerbeyinin hak sahibini hak sahibi olmayandan nasıl ayıracağı ise şu şekilde ifade edilmektedir (s. 108):

“hakana ait defterlerden İcmal Defteri suretleri tamamıyla çıkarılıp, her eyaletin, beylerbeyisine gönderilsin; mutluluğa erişmiş padişah yazısı ile her eyalette sıkı bir yoklama ferman olunsun; tenbih ve uyarılarda bulunulsun: Üç aya kadar ister müteferrika, ister çavuş, ister katipler zümresinden, isterse zaimler ve tımar sahiplerinde olsun hepsi birlikte, beylerbeyileri yanında hazır olsunlar. İhmal edip hazır olmayan her kim olursa olsun dirlikten mahrum olsun.”

Bundan sonra dirlik ve tımarların kimlerin üzerinde olduğu, hak edip etmediği araştırılması gerekmektedir. Diğer hak sahiplerinin hepsi bir arada olduğunda yeniden dağıtım yapılması bir sonraki aşamadır. Fazlaca tımar sahibi olmuş olanların da gerektiği kadar tımara sahip olmasını belirten Koçi Bey, geleneksel usuller ve adalet esası etrafında önerilerini sunmuştur. Bunun yanında beylerbeyi ve sancakbeyinin o yöreden kimin hak sahibi olup kimin olmadığını bilmesi de bu tespiti kolaylaştıracaktır.

2. Devlet yönetiminde yer alan sistem ve kurumlarda rüşvetin ortadan kalkmasını başta sadrazamın bağımsız olması gerektiğine dayandıran Koçi Bey, saltanat işlerine, bir anlamda yönetimi belirleyen politikaların yapıldığı yerde, bürokratlardan kimse müdahil olmaması, vezir ve veziriazamların yardımcı ve hizmetkârları sadece ve sadece kul topluluğunda olması öneriler arasındadır (s. 95).

3. Eyalet ve sancak yönetimi de ehil ve nitelikli kimseler başa geçtiğinde ölünceye kadar görevinde kalması da hem rüşveti önleyecek hem de yönetimde istikrarı sağlayacak bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka husus ise hiçbir devlet adamının itham edilen suçu kesinleşmedikçe görevden alınmaması öğütler arasındadır. Koçi Bey Osmanlıdaki tüm devlet kurumlarında daha önceki kanunlarda belirtilmiş nitelik ve sayıda personel alınması fazla olan niteliksiz kimselerin çıkarılmasını önermektedir. Bir anlamda norma kadro uygulamasına örnek gösterilebilecek bu uygulamada, altı çizilen nokta, kanunlarda arpalık, paşmaklık, tımar, zeamet ya da ilmiyye, kalemiye ve seyfiyye sınıflarında bulunanların, hangi nitelikleri taşıması gerektiği, maaşları ve miktarları, sayıları belirtilmiş olup yine aynı şekilde uygulanmasıdır.

IV. Murad kendisine sunulmuş olan Koçi Bey Risalesi'ndeki teklif ve tavsiyelerden hareketle 1623'te tımar sisteminde İslahat yapmak istemiş, bu sırada özellikle genel yoklamalara önem verilmiş, hazır bulunmayanların tımar beratları iptal edilmiş, ancak istenilen sonuç alınamamıştır (İpşirli, 2002, s. 1553).

Nizam-ı aleme geri dönüş şeklinde özetlenen çözümlerin yetersiz kalmasında başka faktörler de vardır. Küçük çaplı ateşli silahların kullanılmaya başlanması tımar sipahileri gereksiz hale getirmiştir. Buna karşın piyadelerin önemi artmıştır. Bu iki faktör neticesinde devletin giderleri fazlalaşmış, dolayısıyla gelir ihtiyacı da artmıştır. Öte yandan üretimin de kaynağı olan tımar sisteminde, işlenebilir arazi sürekli olarak genişletilemedi veya yeni zirai teknikler temininde, sistemin sosyo-ekonomik temelini bozmadan boş ve verimsiz arazileri daha verimli hale getiremedi. Neticede devlette artan nüfus aynı oranda eritilemedi, genç ve işsiz nüfus arttı. Bu da toplumsal kargaşaya neden olmuştur (Karpas, 2015, s. 145-146).

Sonuç

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin bürokratik açmazlarının en başında padişahın devlet işlerinden uzaklaşması sonucuna varılmaktadır. Buna bağlı olarak padişahın devlet adamları tarafından yönlendirilmesi, sadrazamların otoritesini zayıflatmıştır. Sadrazamların otorite kaybına ek olarak nitelikleri de zayıflamıştır. Risalede belirtildiğine göre sadrazamlar, sancakbeyi, beylerbeyi gibi görevleri yerine getirip; tecrübe kazandıktan sonra vezir veya sadrazam olmaktadır. Bu aşamalardan geçmeyip, padişahların en yakınındaki adamları sadrazam yapmaları devlet işlerini olumsuz etkilemiştir.

Padişahın sancak beyi ve beylerbeyinin kim olduğunu bilmemesi, onun devlet işlerinden ne kadar uzaklaştığını göstermektedir. Tüm kurumların padişahın otoritesine bağlı olarak teşkilatlanması, padişahın otoritesi zayıfladığında, kurumlarda gevşeme ve çözülme meydana getirmiştir. Kuralcı hatta katı kuralcı olarak yorumlanabilecek Koçi Bey, bürokratik sorunların kanunlara bağlı kalarak ve kanunları uygulayarak giderilebileceğini vurgulamaktadır.

Koçi Bey'in hazırladığı risale, Osmanlı'da o tarihe kadar padişaha sunulan ilk yazılı rapor özelliği taşımaktadır. XVII. yüzyılda bu şekilde bir yazılı rapor verme geleneği olmadığı için devlet düzeni ile ilgili verilen bu risale önem kazanmaktadır. Aynı zamanda Türkiye'nin idari reform geleneğinin ilk örnekleri arasındadır.

Öte yandan devlete bürokrasinin içinde bir eleştiri gelmiştir. Eser, yeni bir sistem, kurum ya da yasal düzenleme getirmemekte; bunun yerine önlem, tedbir veya yeniden işler hale getirme olarak değerlendirilebilir. Bürokratların göreve gelmesinde niteliğe dayalı liyakat usulü hâkimdir. Ancak bu dönemde göreve gelirken rüşvet ve iltimas öncelikli olmuştur. Buradan anlaşılacağı üzere kurumların ortak sorunu niteliksiz ve ehliyetsiz kişilerin alınmasıdır.

Her kurumun bir fonksiyonu, bu fonksiyonu yerine getirecek kişilerin belli niteliklerinin olması gerektiği yönündeki tespitler, nizam-ı alem ve kanunnamelerin işler olması zorunluluğuna dayandırılmıştır. Sık sık görev sürelerine değinilerek, sebepsiz yere görevden alınmaması öğüdü, yönetimde istikrar ve adalet arayışına işaret etmektedir.

Osmanlı Devleti'ni yenileşmeye yönelten kurumlardaki bozulmaların içsel yönünü inceleyen birincil kaynaklardan biridir.

Kaynakça

- Acar, K. (2013). *Osmanlı Devleti'nde Bir İdari Reform Denemesi: Tuna Vilayeti (1864-1867)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi.
- Akgündüz, M. (2002). Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatında Şeyhülislamlık. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler 9* (s. 1563-1578). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Altuğ, U. (2010). *II. Murat Dönemine Ait Tahrir Defterlerinin Yayına Hazırlanması ve Bu Malzemeye Göre Tımar Sistemi, Demografi, Yerleşme ve Topoğrafya Üzerinde Araştırmalar*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi.
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Erdem, Ç. (2014). Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform Çalışmaları ve Kalemeye Sınıfının Yükselişi. *Karadeniz Araştırmaları*, 37-53.
- Haj, R. A.-E. (2000). *Modern Devletin Doğası*. Ankara : İmge Yayınevi.
- Halaçoğlu, Y. (2002). Klasik Dönemde Osmanlı Devlet Teşkilatı. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler 9* (795-838). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları
- Hammer, J. V. (2008). *Osmanlı Devleti Tarihi*. İstanbul : Kapı Yayınları.
- Heper, M. (2010). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnalcık, H. (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı Devlet, Kanun, Diplomasi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnalcık, H. (2014). *Devlet-i Aliyye II*. İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İpşirli, M. (2002). Osmanlı Esas Yapısının Bozulması ve Islahı Çalışmaları Üzerine Bazı Gözlemler. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler 9* (s. 1549-1563). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Karpat, K. (2015). *Osmanlı ve Dünya*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karta, N. (2013). 17. ve 18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Avrupa İle İlişkileri. *Turkish Studies*, 163-173.
- Kurt, Y. (2011). *Koçi Bey Risalesi*. Ankara: Akçağ Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Özcan, A. (2002). Osmanlı Devleti'nin Askeri Yapısı. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler 10* (s. 199-224). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Petrosyan, I. (2002). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Yeniçerilerin Kökeni. H. C. Güzel, K. Çiçek, & S. Koca içinde, *Türkler 10* (s. 236-248). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Pustu, Y. (2007). Osmanlı-Türk Devlet Geleneğinde Modernleştirici Unsur Olarak Bürokratik Elitler. *Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 197-214.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988a). *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988b). *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yalçındağ, S. (1970). Kamu Yönetim Sistemimizin Tarihsel Evrimi Üzerine Notlar. *Amme İdaresi Dergisi*, 20-57.



Yayla, Y. (2001). *Kanuni Sultan Süleyman Devri Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Yapı (1520-1566)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.

<http://www.etarih.org/> (01.10.2015 tarihinde erişilmiştir)

Toplumların Neden Bir Padişaha İhtiyaç Duyduğuna Dair Akılcı Bir Yaklaşım: Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alaî*'sine Göre Osmanlı Merkezîyetçi Devlet Pradigmasının Teorik Çerçevesi

Ruhat Alp

Arş. Gör., Tunceli Üniversitesi Tarih Bölümü, mehmetsiyahkalem1@gmail.com

Özet

Osmanlı Beyliği, XIII. yüzyılın son çeyreğinde, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol hegemonyası altında otoritesinin iyice zayıfladığı bir ortamda ortaya çıkan beyliklerin en mütevazılarından birisiydi. Fakat beylik, kısa bir sürede, tarihî, jeopolitik, siyasi ve sosyal şartların uygunluğu sonucunda, tedrici olarak, kozmopolit, merkezîyetçi karakteri baskın, egemenliğin bölünmezliği ilkesini içselleştirmiş, çok uluslu bir dünya imparatorluğuna dönüştü. Bu dönüşümde, Osmanlılar Türk-İslam devlet geleneğinin teorik ve düşünsel birikiminden yararlandıkları gibi, bu birikimin kavramlarını, dilini ve bakış açısını, kendi dönemlerinin koşullarına göre uyarladılar. Keza Tursun Bey (ö. 1490 sonrası) ve Kınalızade Ali Efendi (ö. 1571) gibi Osmanlı entelektüelleri, padişah/sultan merkezli devlet paradigmasının teorik çerçevesini oluşturdukları gibi, devletin hangi koşullarda ortaya çıktığı ve toplumların neden bir otoriteye ihtiyaç duyduğu sorunsalını da çözümlemişlerdir.

*Bu bağlamda çalışmamızda, Osmanlı Devleti'nde merkezîyetçi devletin inşa ve oluşum sürecine genel olarak değinecek; Osmanlı siyasal ve felsefî düşünce tarihinde tartışılmaz bir yere sahip olan Kınalızade Ali'nin *Ahlak-ı Alaî* isimli eserine dayanarak, toplumların neden ve hangi tarihsel ve sosyolojik şartların sonucunda bir "otorite"ye gereksinim duyduklarını göstermeyi deneyecek; Osmanlı merkezîyetçi devlet düşüncesinin gelişiminde önemli katkıları olduğunu düşündüğümüz otorite/hükümlerlik kuramını analiz etmeye çalışacağız.*

Anahtar Kelimeler: Kınalızade Ali Efendi, Merkezîyetçilik, Osmanlı İmparatorluğu, Padişah, Otorite, Devlet

Giriş

"...Batı başoyuncudur, Şark ise edilgen tepki vericidir.

Şark'a özgü davranışların her bir yönünün izleyicisi, yargıcı, jürisidir Batı"

Edward Said

Hiç kuşkusuz dünya tarihinde egemenlik iddiasında bulunan siyasal oluşumların, rejimlerin veya devletlerin karşılaştıkları temel sorunsallardan birisi, temsil ettikleri sistemin ve bu sistemin başında bulunan otoritenin meşruiyetini, diğer bir deyişle kabul edilebilirliğini sağlamaktır. Hele ki Osmanlı Devleti gibi tedrici olarak kozmopolitleşen, çok uluslu, egemenliğin bölünmezliği ilkesini içselleştirmiş, merkezîyetçi ve devasa bir genişliğe ulaşan devletler için inşa edilen statükonun kabul edilebilir bir zemine oturtulması, hayati bir önem arz eder.

Öte yandan genelde İslam devletleri özelde Osmanlılar açısından diğer bir sorunsal ise, Şarkiyatçılığın bir bütün olarak İslam medeniyetine olan yaklaşımıdır. Bu yaklaşımı oldukça net bir şekilde ortaya koyan Edward Said'e göre (2004),

"(...) Şarkiyatçılık, Şark'la - Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı

yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir” (s. 13).

Bu minvalde, Doğu'nun nereden başlayıp nerede bittiği hala bir muammayken, Batı'nın Doğu'yu eksik, yanlış, önyargılı ve hatta tutarsız bir şekilde okuması olarak da betimleyebileceğimiz Şarkiyatçılık, yine Said'e göre (2004), “emperyalizmin, pozitivizmin, ütopyacılığın, tarihselciliğın, Darwinciliğın, ırkçılığın, Freudculuğın, Marksizmin, Spenglerciliğın yörüngesine” (s. 52) girecektir.

Mesela, Şarkiyatçılığın Doğu ve Batı toplumları arasında bulunduğunu varsaydığı farklılıklar gibi, Marx da kapitalist ve kapitalizm öncesi toplumlar arasında mutlak bir farklılık bulmaktadır. Kapitalizm ileridir, özel mülkiyete dayalıdır, sınıflar belirgindir ve toplumlar değişkendir. Marx'a göre (Marx'tan Aktaran Boztemur, 2002: 142-143), Doğu'da özel mülkiyet yoksa sınıflar olmayacaktır, tarihin motoru olan sınıf savaşımı görülmeyecek, tarih ilerlemeyecek, dolayısıyla doğu toplumlarının kadim durağanlığı onların tarihsiz, hatta tarih dışı kalmaları ile sonuçlanacaktır.

Ancak Marx'ın doğu toplumları ile ilgili bu tezini dikkate alan Recep Boztemur (2002: 147), her ne kadar Marx daha yetkin çalışmalarında bilimsel olmayan bu düşüncelerinden vazgeçmiş olsa da, sınıfların olmadığı bir toplumda devletin nasıl olup da ortaya çıktığı sorusunu sorarak, haklı olarak Marx'ın bu soruyu yanıtsız bıraktığını ileri sürer.

Bizce işte tam da bu nokta da, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız iki sorunsalın cevabını Kınalızade Ali'nin *Ahlak-ı Ala'isi*'nde bulmamız imkan dahilindedir.

Bu cevaplardan birincisi, çalışmamızın da konusunu oluşturan, akılcı, adil ve toplumun tüm kesimlerince kabul edilebilir bir “otorite” kuramı ile, Osmanlı rejiminin meşruluğunun temellendirilmesi;

İkincisi ise, bir anlamda bazı Şarkiyatçıların göremediği belki de görmek istemediği Doğu toplumlarında devletin nasıl ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı olgusunun analizidir.

I. Osmanlılarda Merkezî Devlet'in İnşa ve Gelişim Sürecine Genel Bir Bakış (XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyılın İlk Yarısına Kadar)

“(...) Hesab defteri anlar telif itdiler. Akçayı yığıp hazine idinmek anlardan kaldı”

Anonim, Tevarih-i Al-i Osman

Anadolu Selçuklu Devleti'nin devamı ve bakiyesi olan beyliklerden birisi olan, Osmanlılar XIII. yüzyılın sonlarına doğru, tarih sahnesinde yerini almıştır. Osmanlı Beyliği'nin siyasi, toplumsal, dini ve ekonomik yaşamında¹ Aşıkpaşazade'nin misafirler olarak betimlediği ve Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunun temel harcı ve mayası olarak da tanımlayabileceğimiz dört kesim etkiliydi.² Bu kesimler: Savaşçı olan Gaziler; çeşitli

¹ Osmanlı Beyliği'nin kuruluş ve kısa sürede güçlü bir beylik haline gelme sürecinin ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. (Kafadar, 2010: 203–265). Ayrıca Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda önemli bir olgu olan demografik devrimden uc toplumunun özelliklerine, İstimale (gönül alma) politikasından gaza faktörüne kadar ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. (İnalçık, 2005: 113-129).

² (Aşıkpaşaoğlu Tarihi, 2011): “... Bu Anadolu'da misafirler ve seyyahlar arasında dört taife vardır ki anılır. Biri Anadolu Gazileri ve biri Anadolu Ahıları, biri Anadolu Abdalları ve biri Anadolu Bacıları.”, (s. 206).

esnaf birlikleri olan ve fütüvvet ehli denilen Ahiler; gazaya bir nevi ideolojik ve dinsel temel sağlayan Abdallar ve Bacılardı.³ Böylece üç temel etkinlik, savaş, ekonomi ve ideoloji bu insanlar eliyle yürütülmekteydi ve yönetenlerle yönetilenler aynı toplumsal tabanda yer aldıkları için, henüz merkez ile çevre arasındaki ciddi bir yaşam, zihniyet ve statü farkı yoktu.

Osman Gazi (ö. 1324) uctaki bu farklı unsurları birleştirme ve ortak bir hedefe kanalize etmede oldukça başarılı oldu. Ayrıca akışkan, heterojen ve dinamik Osmanlı uc toplumunda, örgütleyici ve zamanla Osmanlı'nın kurumsal bir kimlik kazanmasında etkili olan bir öge de fakılardı. İslam hukukunu bilen bu kişiler, Beyliği teşkilatlandırma ve dini-sosyal hayatı düzenleme bakımından çok önemli bir rol oynamışlardır (İnalçık, 2009: 34-35)

Fakat zamanla, konar-göçer toplumsal bir yapıya dayalı bu küçük aşiret beyliğinin, gerek iyi organize edilmiş (ideolojik motivasyon ve ilhamını gaza düşüncesi ile sağlayan) başarılı bir fetih politikasıyla, gerekse ilhak yoluyla topraklarını durmadan genişletmesi⁴, onu bulunduğu coğrafyada ister istemez yerleşik bir devlete dönüşmeye zorladı. Sınırların genişlemesi ihtiyaçlarını çoğaltıp farklılaştırırken, aynı zamanda kurumsallaşmayı da zorunlu kıldı.

Bu kurumsallaşmada, Orhan Bey döneminde (ö. 1362) ilk Osmanlı medresesinin İznik'te kurularak başına Davud-u Kayseri'nin getirilmesi) önemli bir adımdı (*Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 2011: 51; Neşri, 1987: 163). Bizce bu adımla birlikte, kendi kazanılmış haklarının farkında olan merkeziyetçi bir bürokrasinin inşası adına çok önemli bir yol kat edildi ve Osmanlıların, içerisinden çıktığı toplumsal tabana yabancılaşması süreci, tedrici olarak başladı. Jeopolitik konumunun sağladığı avantajın da yardımıyla sınırları devamlı genişleyen Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçları, ancak iyi organize edilmiş, reel politik bir anlayışla örgütlenmiş bir bürokrasi tarafından karşılanabileceği için, Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle (2013: 95), bunu gerçekleştirecek tek kurum: medreseydi. Bu kurumsallaşmada Osmanlı Devleti'nin dayanacağı tarihsel miras: uzun bir tarihsel birikime ve tecrübeye sahip Sünni (Kitabi) İslam'dı. Oysa Türkmen boylarının çoğunluğunun mensup olduğu, şifahi, popüler ve mistik bir niteliğe sahip İslam, kendini geliştirip kurumlaşma imkânını hiçbir zaman bulamamış ve bulamayacak olan bir İslam tarzıydı (Ocak, 2013: 95).

Osmanlı Devleti'nin kurumsallaşma süreci, I. Murat (ö. 1389) ve Yıldırım Bayezid (ö. 1402) dönemlerinde hızlanarak tutarlı, sistematik ve rasyonel bir tarzda devam etti. Bilindiği üzere, I. Murat döneminin belirgin özellikleri arasında, Osmanlı'nın uç devleti kimliğinden tedrici olarak sıyrılması ve merkeziyetçi bir devlet aygıtı kurma yolunda önemli girişimlerde bulunulması, gösterilir. Konunun tarihsel bağlamına oturması açısından bu girişimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

³ Ahi, Gazi, Abdal ve Bacı zümreleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Köprülü, 2009: 107-120). Ayrıca bu dört zümrenin ve Alp-Nöker Gruplarının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. (İnalçık, 2009: 24-42).

⁴ İlk olarak Orhan Bey döneminde Karesioğulları Osmanlı Topraklarına katıldı. Bu ilhak sonucunda Osmanlılar, Karesi Beyliği'nin jeopolitik konumundan ve denizcilikte deneyimli askerî kadrolarından yararlanarak Rumeli'ye geçiş için gerekli altyapıyı oluşturdular. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (*Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, 2011: 52-54; Mehmet Neşri, C.I, 1987: 165-167).

- Gazilerden sultan adına esir başına beşte bir oranında (pençik) alınmaya başlanması. Böylelikle hazinenin çok önemli bir gelir kaynağına sahip olması,
- Sultanın doğrudan emrinde olan Yeniçeri ocağının temellerinin atılması,
- İlk kez kadıasker tayini,
- Lala Şahin örneğinde olduğu gibi merkeze bağlı bazı savaşçıların uç beyleri olarak atanması.⁵

Bu dönemde, özellikle kapıkulları ve Avrupa'nın ilk daimi ordusu Yeniçeriler (İnalcık, 2003: 17) padişahın mutlak otoritesini kurma ve pekiştirme adına çok önemli bir rol oynamışlardır.⁶

Ayrıca Osmanlı'nın Rumeli'ye geçişi ve uc bölgesinin 1360'lı yıllardan sonra giderek genişlemesi ile kazanılan ihtişam, cazibe ve zenginlik, Anadolu'nun iç bölgelerinden Osmanlı Devleti'ne doğru akan bir beyin göçüne ve o çevrelerin bürokratlarının transferine neden oldu. Feridun Emecen (2010: 41-42), Osmanlı'nın Rumeli'ye geçişinin, Batı Anadolu Beylikleri'nin tabanlarının ve askeri zümrelerinin Osmanlı tarafına geçmesinde etkili olduğu görüşündedir.⁷

Yukarıda göstermeye çalıştığımız doğrultuda, I. Murat ile önemli bir mesafe alan merkezileşme hareketi, Yıldırım Bayezid zamanında süratlenmiştir. Saray teşkilatında, idare ve maliye usullerinde, kapıkulu sisteminin genişleyip kuvvetlenmesinde kendini gösteren bu gelişmelerle Osmanlı Beyi, bir uc beyi (Arap kaynaklarında Sahibul-Ucat) olmaktan çıkarak, merkezi ve mutlak otorite sahibi durumuna gelmiştir (İnalcık, 2009: 229). Aynı zamanda Bayezid, gerek Anadolu'da beyliklere⁸, gerekse de Balkanlarda yerel hanedanlara yönelik hızlı, sert ve dinamik bir fetih politikasıyla, Tuna'dan Fırat'a kadar uzanan merkezi bir imparatorluğun temellerini atmıştır (İnalcık, 2003: 22; aynı yazar, 2009: 229)⁹.

Ancak Osmanlı Devleti'nin kurumsallaşmasında ve giderek merkezileşen/bürokratik bir siyasal kimlik kazanmasında Çandarlı Halil'in (Hayreddin) katkıları ve üstlendiği misyon, uc beyliği döneminin saflığına dair özlere yansıtan Anonim *Tevarih*'te şiddetle eleştirilir. Anonim *Tevarih*'te (1992) bu eleştiriler şu şekilde kayıtlıdır:

“(…) Heman kim Osmanlı beğlerine Acem ve Karamaniler musahib oldı, Osman beğleri dahi dürlü dürlü günahlarla mürtekib oldılar. Kaçan kim Çandarlı Kara Halil ve Karamani Türk Rüstem bu ikisi ol zamanda ulular ve alimler idi...

⁵ Pençik sistemi ve Yeniçeri ocağının kurulma süreci için bkz. (İnalcık, 2009, s. 57-58). Kadıasker ve bazı askerlerin uçlara komutan olarak tayini hadiselerinin devletleşme süreci ile ilişkisi için bkz. Kafadar, a.g.e., s. 237-238. Özellikle, pençik uygulamasında Karamanlı Mevlana Kara Rüstem'in ve yeniçeri ocağının temellerinin atılmasında Çandarlı Hayreddin'in katkıları, Osmanlı merkezileşmesinde bürokrasinin rolünü göstermesi açısından kayda değerdir. Bu katkılar için bkz. (Mehmet Neşri, C.I, 1987: 197-199; Aşıkpaşaoğlu Tarihi, 2011: 62-63).

⁶ İnalcık (2003, s. 84), kullardan oluşan kapıkullarının, ilk devirlerde güçlü bir konumda olan uç beylerine karşı, Osmanlı padişahının merkezi otoritesinin kurulmasında başlıca faktör olduğunu, kaydeder.

⁷ Ayrıca Kafadar (2010: s. 21), Osmanlı Beyliği'nin iyi savunulmayan Bizans topraklarına kolay bir şekilde girmesini sağlayan konumunun, ona avantaj sağladığını vurgular. Kafadar'a göre başarılı askeri seferler, Osmanlı'ya yeterli şöhret ve zenginliği sağlamıştır. Aşıkpaşazade de (2011: 65-66), Yıldırım Bayezid ile Germiyanolu'nun kızı Sultan Hatun'un düğününde sergilenen Osmanlı'nın zenginliğinin, diğer beyliklerin elçilerini hayrete düşürdüğünü yazar.

⁸ Bayezid'in beyliklere yönelik fetih politikası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Karadeniz, 2008: 11-19)

⁹ Başka bir çalışmada İnalcık (2000, s. 445), Osmanlıların Bayezid döneminde klasik kurumları ile İslami bir sultanlığa dönüştüğünü ifade eder.

dürlü dürlü hileyile alemi toldurdılar, andan ilerü hesab-defter bilmezlerdi... hesap defteri anlar telif itdiler. Akçayı yığup hazine idinmek anlardan kaldı” (s. 33)

Bu kayıt, Osmanlıların merkezîyetçi bir devlet pratiği oluşturmadaki başarılarını gözler önüne serdiği gibi, Osmanlıların içinden çıktığı toplumsal tabana yabancılaşma sürecini de somut bir biçimde ortaya koyar.

Öte yandan Yıldırım Bayezid’in merkezîyetçi, mutlak ve bürokratik bir imparatorluk kurma teşebbüsü, Timur’un Anadolu’yu istilası ile ciddi bir darbe aldı. Fakat Ankara Savaşı (1402) ve sonrasında Fetret Devri (1402–1413) ile yaşanan kriz, mutlak bir parçalanma yaşanmadan atlatıldı. Bu krizin atlatılmasında, kazanılmış haklarının bilincinde olan ve sadece istikrarlı bir devletin bu hakları garanti edeceğini düşünen bürokrasi kadroları çok önemli bir rol oynadı. Özellikle tımarlılar ve kapıkulları devletin birliği ve bekasını esas alan bir yaklaşımla, önce 1413’te I.Mehmet’i ve sonra düzmece Mustafa hadisesinde ise II. Murat’ı desteklediler (İnalçık, 2009: 69-70)

II. Mehmet (ö. 1481) ile birlikte Osmanlı merkezileşmesi zirvesine ulaştı.¹⁰ II. Mehmet merkezîyetçi-mutlak bir imparatorluk fikrini gerçekleştirmenin yolunun, İstanbul’un fethinden geçtiğinin bilincindeydi. Ahmet Yaşar Ocak’a göre (2009: 94), Fatih’i Konstantiniyye’yi fethetme götüren ideolojik motifler arasında, en temel olanı, orasını, mutlak saltanatının hakimiyetinde kurmayı planladığı dünya imparatorluğunun merkezi yapmaktı. Mutlak saltanatın yolu ise hiç şüphesiz güçlü bir merkezîyetçilikten geçiyordu.

İstanbul’un fethiyle Fatih evvela, “vüzera vü ümerasına ve kullarına ilam ü ilan itti ki, min bad tahtum İstanbul’dur,” diyerek (Tursun Bey, 1977: 67), yeni payitahtını ilan etti. “Sultan’ül-İslam ve’l- müslimin, katilü’l-kefere ve’l-müşrikin,el-mücahid fi-sebili’llah” olarak (Oruç Beğ Tarihi, 2008: 123), gaza hareketini zirveye ulaştıran Fatih, kendisini bütün Müslümanlar adına savaşan bir gazi olarak görüyordu.¹¹ Uzun Hasan’ın annesi Sara Hatun ile Fatih arasında geçen aşağıdaki diyalog, Fatih’in Gazi kimliğine olan inanmışlığını gösteren somut kanıtlardan biri olmalıdır:¹²

“(…) Elhasıl, Trabzon üzerine indiler. Uzun Hasan’ın anasını beraber alıp inmişti. Sultan Mehmet’e Sara Hatun :’Hey oğul! Bir Trabzon için Bunca zahmetler çekmek nedir?’ dedi. Padişah cevap verdi ki: ‘Ana! Bu zahmetler Trabzon için değildir. Bu zahmetler İslam dini yolunadır ki ahrette, Allah hazretlerine varınca utanmayalım diyedir. Zira bizim elimizde İslam kılıcı vardır. Eğer biz bu zahmete katlanmasak bize Gazi demek yalan olur’ dedi.”

Diğer taraftan Roma’nın mirasçısı olduğunun bilincinde olan, şahsında klasik “Osmanlı padişahi” tipini yaratan¹³ ve “cihanda tek bir devlet tek bir hükümdar” algısıyla hareket eden Fatih (Emecen, 1994: 23), İstanbul’un fethini izleyen 25 yıl boyunca, bir savaşta ötekine koşarak Rumeli ve Anadolu’da merkezi imparatorluğunu

¹⁰ Dönemle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (İnalçık, 2009, s.109-123); (Aynı yazar, 2003, s.30-37); (Emecen, 2011,s. 121–139); (Aynı yazar, 1994, s. 22-27)

¹¹ İnalçık (2003, s.62), Fatih’in İstanbul’u fethiyle en saygın Müslüman hükümdar olduğunu ve Osmanlıların, onu ilk dört halifeden bu yana en büyük Müslüman hükümdar olarak gördüğünü kaydeder.

¹² Bkz. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s.169. Krş. için Mehmet Neşri,1987, C.II, s.753

¹³ Ahmet Yaşar Ocak (2013, s. 90), Fatih’in şahsında tipik örneğini bulan ve Kanuni ile zirvesine ulaşan “Osmanlı Padişahi” tipinin oluşmasında, Bizans’ın *Imperium* anlayışının etkili olduğunu belirtir.

kurdu (İnalcık, 2003: 31). Öyle ki O, *Sultanu'l-Berreyn ve Hakanu'l-Bahreyn* unvanının¹⁴ da bilincinde olarak, Avrupa ve Asya'da başkenti İstanbul olmak üzere, dört yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun çekirdeği olacak bir imparatorluk inşa etti (İnalcık, 2003: 34).

Kısaca Fatih, İslam, Türk ve Roma evrensel egemenlik geleneklerini kendi kişiliğinde birleştirdiğini iddia ediyordu ve İstanbul'u bir dünya imparatorluğunun başkenti yapmak için Gennadios'u 1454'te Rum Ortodoks patrikliği'ne atadı. Ermeni patriği ile Haham başını da İstanbul'a getirtti (İnalcık, 2003: 62-63; 2009: 111).

Böylelikle Osmanlılar, sadece Ortadoğu İslam dünyasında cihad ve gaza hareketinin en son ve güçlü halkasını temsil eden bir devlet değil; aynı zamanda "millet sistemi" vizyonu ile örgütledikleri gayrimüslim tebaanın da koruyucusu olmuşlardır.

Bu merkezîyetçi-mutlak devletleşme süreci I. Selim ve daha sonra Kanuni dönemlerinde mantıki sonucuna ulaştı. Özellikle I. Selim'in Doğu'ya yönelik fetih siyaseti sonucunda, kutsal toprakların koruyuculuğu ve hizmetkârlığının elde edilmesiyle (ki bu kazanımların elde edilmesi, o dönemde artık işlevini yitirmiş ve içi boşalmış olan halifelik unvanından daha anlamlıydı), Osmanlılar'ın saygınlık, güç ve ihtişamı daha da arttı (İnalcık, 2003: 39; 2009: 146).

Kanuni Sultan Süleyman döneminde, Osmanlılar sadece kendi Müslüman-gayrimüslim tebaasından sorumlu bir devlet değil, aynı zamanda dünya siyasetine yön veren bir süper güç haline geldi (Emecen, 1994: 145-148). Artık *Devlet-i Aliyye*'nin kurumsal kimliğini oturmuş ve Osmanlılar merkezîyetçi bir devlet aklı oluşturmuştur. Keza bu merkezîyetçi devlet mantığı o kadar etkiliydi ki, Ahmet Yaşar Ocak'a göre (2002: 17), Osmanlı devlet yapısının ve ideolojisinin koyu muhafazakâr ve militarist karakteri, Osmanlı düşünce hayatının gelişmesini engelleyen bir etkendi.

Hal böyleyken padişahın şahsında temsil ettiği, merkezîyetçiliğin damgasını taşıyan ve Osmanlı terminolojisinde *Nizam-ı Alem ve Pax Ottomana* (Osmanlı Barışı)¹⁵ kavramları ile sembolize edilen bu düzenin devamı ve bekası her şeyin üzerindedir.

II. Toplumların Neden Bir Padişaha İhtiyaç Duyduğuna Dair Akılcı Bir Yaklaşım: Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Ala'î*'sine Göre Osmanlı Merkezîyetçi Devlet Paradigmasının Teorik Çerçevesi

Bilindiği üzere, kadim Türk devlet ve siyasal düşünce geleneğinde, kadir-i mutlak, patrimonyal, karizmatik ve kuşatıcı bir otorite telakkisi köklü ve sağlam temellere dayanır. Mesela *Orhun Kitabeleri*'nde yer alan (1970):

" (...) "İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutuvermiş, düzenleyi vermiş" (s. 4,17);

"(...) Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak"(s. 6);

¹⁴ Unvanın kullanımı için bkz. (Tursun Bey, 1977, s. 33)

¹⁵ İber Ortaylı (2007, s. 12), *Pax Ottomana*'nın en önemli özelliğinin, Müslümanların yanında Helen Hıristiyan unsura bir öncelik, hatta diğerlerine göre üstünlük sağlanması olduğunu belirtir. Ona göre, İstanbul'un Fethiyle *Osmanlı Barışı*'nin temelleri atılmıştır.

“(…) Tanrı bahsettiği için, ben kazandığım için Türk milleti kazanmıştır. Ben küçük kardeşimle beraber böyle başa geçip kazanmasam Türk milleti ölecekti, yok olacaktı. Türk beyleri, milleti, böyle düşünün, böyle bilin!” (s. 26), şeklindeki kayıtlardan, toplumu dizayn eden, Tanrı tarafından müeyyed kılınmış, töreyi düzenleyen ve hatta milletin var kalmasını sağlayan bir kağan/otorite mefhumunun izlerini barındırdığı söylenebilir.

Yine *Orhun Kitabeleri*'nde yer alan (1970):

“Türk halk/ kitlesi şöyle demiş: İlli millet idim, ilim şimdi hani, kime ili kazanıyorum der imiş. Kağanlı millet idim, kağanım hani (...)” (s. 5);

“(…) *Bilge Tonyukuk ben kendim Çin ilinde kıldım. Türk milleti Çin'e tabi idi. Türk milleti hanını bulamayıp Çin'den ayrıldı, hanlandı. Hanını bırakıp Çin'e tekrar teslim oldu. Tanrı şöyle demiştir: Han verdim, hanını bırakıp teslim oldun*” (s. 26), şeklindeki kayıtlardan, kağansız veya hansız kalma olgusunun, bir milletin esaret altında kalmasıyla eşdeğer görüldüğü ve kağan/millet özdeşliğinin güçlü bir şekilde yansıtıldığı anlaşılabilir.

Diğer taraftan, egemenliğine ilahî, karizmatik ve meşru bir zemin oluşturan Türk kağanı, Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu kadar yazılı olmayan töre hükümlerine¹⁶ ve halkına karşı da sorumlu olmuştur. Örneğin, yine *Orhun Kitabeleri*'nde yer alan (1970): “ (...) Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım...” (s. 10), şeklindeki ifadelerden, kağanın halkına karşı sorumluluklarına dair bir fikir edinebileceğimiz gibi, bu ifadelerin, sosyal devlet anlayışının izlerini de taşıdığı söylenebilir.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Türk devlet geleneğinde köklü ve güçlü bir hükümlerlik/otorite telakkisi ve olgusu mevcuttur. Öyle ki bu hükümlerlik/otorite anlayışı, Türklerin İslamiyet'i kabulüyle birlikte, daha da gelişip zenginleşerek, Osmanlı İmparatorluğu döneminde en olgun ve incelmış şeklini almıştır.

Özellikle XV. yüzyıldan başlayarak, Tursun Beğ (ö.1490 sonrası), Kınalızade Ali (ö. 1572) gibi Osmanlı entelektüelleri, İslam siyasal geleneğinde yerini çoktan almış olan “saltanat-İslam” özdeşliğinden yararlanarak, Osmanlı sultanına ve saltanat kurumuna kazandırılmak istenen meşruiyet ve yasallığın teorik çerçevesini oluşturmaya çalıştılar.¹⁷ Onlara bu davalarında, Türk-İslam devlet ve siyasal düşünce geleneğinden devraldıkları tarihi birikim yardım etti.

Bilindiği üzere Tursun Bey, devlet kökenine ve bir otoritenin gerekliliğine dair fikirlerini, Hacı Nasıruddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasırı* ve Farabi'nin *El-Medninetü'l-Fadıla* adlı eserlerinden naklen ortaya koymuştur. Celaleddin Devvani'nin *Ahlak-ı Celali* adlı eseri de, Osmanlı siyasal düşünce eserlerinin yararlandığı kaynaklardan birisidir.¹⁸

¹⁶ Türk Devletleri'nde, örfi hukuk sistemi içerisinde törenin yeri ve önemine dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. (İnalçık, 1958: 104-106; aynı yazar, 2011: 42-44)

¹⁷ Osmanlı devlet felsefesi ve siyaset düşüncesinin tarihi kökenleri, temel özellikleri ve teorik çerçevesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Öz, 2010: ilgili yerler; Ocak, 2002: 17-19; Yılmaz, 2002: 34-40)

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Öz, 2010: 181-182)

Bu bağlamda Tursun Beğ'e göre (1977: 12), belli bir olgunluğa ve özgür iradeye (fail-i muhtar) sahip insanoğlu, doğası gereği *toplular halde* (ictimâ) yaşar ve *medenileşme* (temeddün) toplumsal yaşamın bir gereğidir. O, İnsanların *yardımlaşmak* için birbirlerine muhtaç olduklarını ve toplumsal yaşamın, karşılıklı yardımlaşmayı gerektirdiğini, vurgular. Yani toplumsal yaşam olmadan *yardımlaşma ve işbölümü* olamaz.¹⁹

Ancak insanlar tabiatları gereği kendi hallerine bırakılırlarsa aralarında çatışma ve düşmanlıklar yaşanır ve sosyal yaşamın gereği olan yardımlaşma gerçekleşmez. Bu nedenle Tursun Bey, “tedbir” in gerekli olduğunu vurgular. Ona göre, her insanı kendi hakkına razı edip kendi yeteneğine göre yerinde tutmak “tedbir” i gerektirir. “Tedbir” de, toplumda karşılıklı *yardımlaşma* ve düzenin temel şartıdır. Bu tür “tedbir” siyaset olarak tanımlanır ve kaynağı itibariyle ikiye ayrılır. Eğer tedbir, ilahi bir esasa göreyse; Ona “siyaset-i ilahi (şeriat)” denir, bu tür “tedbir” peygamberce bildirilmiş şeriattir. Fakat “tedbir”, *Nizam-ı alem* için akıl esasına dayanırsa, Cengiz Han yasasında olduğu gibi, ona “siyaset-i sultani” veya “yasağ-ı padişah” derler (1977: 12. Krş. için bkz. Tusi, 2007: 240-241).

Tursun Beğ'e göre (1977: 12-13), her iki çeşit “tedbir” de bir padişahın varlığına bağlıdır. Bu sebepten dolayı her devirde bir peygambere (vucud-ı şari) gerek yoktur, çünkü bir peygamber ilahî mesajı getirdikten sonra o mesaj *nizam-ı alem-i zahir ve batın için* geçerliliğini korur; ancak insanların düzenli bir hayat sürmesi için her zaman bir padişahın vücuduna ihtiyaç vardır. Eğer padişahın “tedbir” i olmazsa düzen ve kişilerin bekası yok olur. Yani istenilen, ideal düzenin oluşması için bir padişahın varlığı zorunludur, aksi halde *intizam-ı ahval-i eşref-i mümkinat* imkânsızdır (1977: 12-13. Krş. için bkz. Tusi, 2007: 242). Bu nedenle, bir padişahın varlığı akıl ve hisle malum olan bir nimettir ve padişahın varlığına şükretmek gerekir (1977: 13).

Tursun Bey'in fikirleri kısaca, insanların sosyal bir varlık olmaları dolayısıyla aralarında yardım ve dayanışmanın olduğu; her toplumda, düzenin korunabilmesi ve sosyal yaşamın ahenk içerisinde işleyebilmesi için “tedbir” alacak mutlak bir otoriteye ihtiyaç olduğu; düzenin ancak Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan ve O'nun iradesini temsil eden sultan ile sağlanacağı; sultana boyun eğmenin ilahi bir emir kabul edilmesi gerektiği, şeklinde özetlenebilir.

Kınalızade Ali ise, *Ahlak-ı Alaî*'de²⁰ bu görüşleri benzer bir şekilde, fakat daha ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. O, akılcı, insan egosunun çatışmacı niteliğini göz önünde bulunduran ve nedensellik ilkesini dikkate alan determinist bir yaklaşımla, genelde toplumların, özelde ise Osmanlıların neden bir otoriteye gereksinim duyduğunun çözümlenmesini, *toplumsallaşma, uzmanlaşma, işbölümü, dayanışma* gibi kavramlara dayanarak yapmıştır.

¹⁹ Farabi'ye göre (2013: 98), insanların birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları şehir erdemli, mükemmel bir şehirdir. Krş. için ayrıca bkz. (Tusi, 2007: 238-239); (İbn-i Haldun, C.I, 2013: 417)

²⁰ Biz çalışmamızda *Ahlak-ı Alaî*'nin tıpkıbasımından ve Mustafa Koç'un hazırladığı metinden yararlandık. Bkz. (Kınalı-zade Ali Çelebi, (Tıpkıbasım), 2011; Kınalı-zade Ali Çelebi, 2012). Tıpkıbasımda sadece sol sayfadaki varaklar numaralandırılmıştır. Sol sayfadaki varaklar “a”, bir sonraki sayfadaki ve sağ tarafa tekabül eden varaklar ise “b” olarak gösterilmiştir.

Bu konuya geçmeden önce Kınalızade Ali'ye ve hacimli eseri *Ahlak-ı Ala'î*'ye kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilindiği üzere Hicri 916 (miladi 1510) yılında Isparta'da dünyaya gelen (Aksoy, 2002: 416; Adıvar, 1955: 709), böylelikle de çocukluk ve gençlik dönemlerinde Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinin görkemine tanıklık etmiş Kınalızade Ali, 1563 yılına kadar uzunca bir süre imparatorluğun çeşitli yerlerinde medrese müderrisliği yapmıştır. 1558 yılında statüleri en yüksek olan Süleymaniye Medreseleri'nden birisine getirilen Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Ala'î* eserini 1564 yılında Şam'da kadılık vazifesi sırasında kaleme alarak, Semiz Ali Paşa'ya ithaf etmiştir (Kahraman, 1989: 15). Kınalızade'ye göre (2012: 32-33), Türkçe olarak böyle bir eserin bulunmaması büyük bir eksiklik; dolayısıyla *Ahlak-ı Ala'î* böyle bir eksikliği gidermek amacıyla kaleme alınmıştır.

Eser, klasik ahlak kitaplarında takip edilen sıraya uygun olarak üç ana bölümden oluşur. Eserin birinci bölümünde "İlm-i Ahlak Beyanında Ve Şerh-i Rumuzundandır"²¹ başlığı altında bireysel ahlak, erdem ve faziletler ele alınır ve faziletlerin zıddı olan reziletler incelenir. İkinci bölüm "Risale-i Ahlak-ı Ala'î'den İlm-i Tedbirü'l- Menzil Beyanındadır"²² başlığını taşır ve her ne kadar aile ahlakı, ev idaresi gibi konuları ele alsada, Kınalızade bu bölümde, toplumların neden bir padişaha gerek duyduğu sorusunu "Fasl-ı Evvel İnsanın Temeddüne İhtiyacı ve Bu Fennin Şerefi Beyanındadır" başlığı altında ele alır. Bu nedenle de, ikinci bölüm bir siyasetname özelliği de taşımaktadır. "Risale-i Ahlak-ı Ala'î'den İlm-i

Tedbirü'l-Medine Beyanındadır"²³ başlıklı üçüncü bölüm, şehir yönetimiyle ilgili bir siyasetname özelliği gösterir.

Esasen Kınalızade Ali eserinde kaynak olarak (2012: 32; Tıpkıbasım, 2011: v. 6a-b), Nasırüddin-i Tusi'nin *Ahlak-ı Nasırı*, Celaledin-i Devani'nin *Ahlak-ı Celali*, Mevlana Hüseyin Vaiz-i Kaşifi'nin *Ahlak-ı Muhsini* isimli ahlak kitaplarını kullandığını zikretse de, esasen *Ahlak-ı Ala'î*'de, Antik Yunan kökenli işbölümünü ve toplumsal dayanışmayı vurgulayan bir kuramdan, İran-Sasani siyasal düşüncesine damgasını vurmuş olan adil bir monarşi nosyonunun izleri görülebilir. Keza Mustafa Koç, Kınalızade'nin Gazali'nin *İhyau Ulumi'd-din* adlı eserinden de geniş ölçüde yararlandığını ve eski Yunan metinlerine bu ahlak metinleri üzerinden gittiğini, belirtir (2012: 8)

Bu minval üzere asıl konumuza dönecek olursak, Kınalızade'ye göre, insanlar türünün ve şahsının bekası için *yardımlaşmaya* muhtaçtır.²⁴ İnsan akli ile temel gereksinimleri olan gıda, konut, elbise gibi şeyleri temin edebilir, yani kendisini, doğa karşısında, aklını kullanarak yeniden üretebilir.²⁵

İnsanların ihtiyaç duydukları araç-gereçleri temin etmesi için, bir araya gelmeleri (ictimia) zorunludur, ki *Temeddün* (medenileşme) bundan ibarettir ve medeni toplumun

²¹ Kınalı-zade Ali Çelebi, 2012: 89; Kınalı-zade Ali, (Tıpkıbasım), 2011: v. 42a

²² Kınalı-zade Ali Çelebi, 2012: 317; Kınalı-zade Ali Çelebi, (Tıpkıbasım), 2011: v. 182b

²³ Kınalı-zade Ali Çelebi, 2012: 471. Tıpkıbasımda, bu kısma herhangi bir başlık konulmamıştır. Bkz. v. 278a

²⁴ "Maksud bu tafsilden oldur ki insan beka-yı nev ve beka-yı şahsında birbirinin hizmet ü muavenetine sayir hayvanattan artık muhtacdır", (2012 s. 405. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011, v. 235a).

²⁵ "Pes Hakk-celle ve ala- cemi-i mesalihini eğer gıda eğer libas eğer silah eğer mesken kendinin tahsiline ve reviyetine tefviz etmiştir, zira fikr ü akl ile cümlesin tahsil ü tekmile kadirdir.", (2012: 405. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235a).

inşası bakımından birbirlerine *yardımları* kaçınılmazdır. Çünkü bir kişi var kalabilmesini sağlayacak eşyalar veya araç-gereçlerden bağımsız olamaz.²⁶

Kınalızade, bu görüşünü desteklemek için birtakım örnekler verir. Mesela, bir kişinin pide/yufka yiyebilmesi için, öncelikle o yufkanın ekmek, hasat etmek, çiğnemek ve öğütmek gibi işlemlerden geçmesi gerekir.²⁷ Pide ancak bu işlemlerden geçtikten sonra yenilebilir hale gelir. Aynı şekilde bir elbisenin de (kaftan) giyilebilir hale gelmesi için, benzer süreçlerden geçmesi gerekir. Öncelikle pamuğun ekilmesi, toplanması, ayıklanması, iplikçinin eğirmesi, dokumacının dokuması ve terzinin dikmesi lazımdır. Bu işlemlerin her biri bir sanattır ve bu sanatlar alete muhtaçtır.²⁸

İşte tüm bu ihtiyaçların karşılanması aynı zamanda *mesleki uzmanlaşmayı* ve *işbölümünü* de beraberinde getirir. Bu noktada Kınalızade, *toplumsallaşmaya* ihtiyaç duyan insanoğlunun farklı meslek dallarına ayrılması gerektiğini vurgulayarak, ihtiyaç fazlası artı-ürünü diğerleri ile paylaşması lüzumunu belirtir.²⁹

Ona göre, insanların *uzmanlaşması* tek bir sanat dalı olursa geçim mümkün olmaz³⁰ ve insanlar, bir araya gelerek *medenileşmedikçe* (temeddün), yaşayamaz.³¹ Fakat bizce konumuzla ilgili olan asıl nokta, Kınalızade'nin bundan sonraki yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, "her toplum için bir otorite şarttır düsturunu" akılcı argümanlarla ortaya koymasından dolayı, padişahın sistemin merkezinde bulunduğu Osmanlı merkezîyetçi devlet algısının teorik ve düşünsel alt yapısını güçlendirmiş olmakla birlikte, tek adam merkezli Osmanlı rejiminin meşruiyetini de sağlamış olmalıdır.

Şöyle ki, Tursun Beğ gibi Kınalızade'ye göre de, her ne kadar insanların bir araya gelmesi ile medenileşme süreci başlasa da, insan egosunun çatışmacı niteliği ve insanların istek ve eğilimlerinin farklı olma olgusu kaçınılmaz olarak çatışmaları da beraberinde getirir. Bir arada yaşamın üreteceği zorluklar ile insanların birbirlerinin haklarına tecavüz etme olasılığı, çatışma ve fitneye neden olur. Bu nedenle geçim ve bir arada yaşam zorlaşır.³²

Kınalızade de (2012: 407. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v. 236a), uygar ve düzenli bir yaşam için, yani toplumun bekası açısından, *tedbirin* önemine değinerek insanların

²⁶ "Çün insanın levazımı kendi tahsiline muhtaç oldu, pes ictimaları-ki temeddün andan ibarettir- zaruri ve birbirlerine muavenetleri lazımdır, zira bir kişi levazımına müstakil olamaz", (2012: 405. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235a)

²⁷ "...bir şahs bir ragif yemeğe zer u hasad u diyas ve tahn u hubz la-ekall lazımdır", (2012:405. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235a).

²⁸ "Ve bir kimesne bir bez kaftan giymeğe kutnu ziraat u cem, badehu hallac danesinden tahlis, badehu gazal gazl, badehu hayik nesc, badehu hayat hıyatat etmek gerek. her biri bir hırfet ü sınıttır. Ömründe bir kişi bir veya iki hırfet tahsil ede ve ol hırfet ü sınaatlar alata muhtaçtır", (2012: 405-406. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235a-b).

²⁹ "Pes zahir oldu ki insan ictima'a gayet muhtac imiş ki her biri bir sınaat ihtiyar edip anı işleyip kendiye lazım olacak miktardan artığını ahire isal ede", (2012, s. 406. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235b).

³⁰ "Eğer cümle efrad-ı insanın himmeti bir sınaat olsa maişet muhtell olurdu", (2012, s. 406. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 235b).

³¹ "Çün zahir oldu ki insan ictima u temeddün etmeyince maaş edemez", (2012: 406. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 236a)

³² "(...) Ve ictima u temeddün dahi mutlaka fesadı dafi ve salahı müştamil değildir, zira tabayı muhtelif ve ehviye mütebayın. Yani her kişinin bir matlubu vü muradı ve nefis elbette muradını her ne tarikle olursa olsun almak ister ...Pes bir nesne iki kimesnenin muradı olıcak tenazu u teazhum olsa gerek, ol bana gerek, ol bana gerek, ol bana gerek, bu bana gerek dese gerek ve her biri aheri men etmek istese la-cerem tenazu u cidal ve fitne vü fesad olsa gerek...", (2012: 406. Krş. için bkz. Tıpkıbasım, 2011: v. 236a). Kınalızade Ahlak-ı Alaî'nin başka bir yerinde yine benzer görüşleri ifade eder (2012: 130; Tıpkıbasım, 2011: v. 62b-63a). Şöyle ki, medeni bir tabiata sahip olan insan, medenileşme ve sosyalleşme sürecine muhtaçtır. Ancak bu sosyalleşme süreci de bir araya gelen insanların çatışan istek ve ihtiyaçlarından dolayı, bazılarının bazılarına zulmü olur. İşte insanlar arasındaki bu zulme son verecek bir hakim-i kahir gereklidir, ki birbiriyle çatışma eğilimleri gösteren insanlardan her biri Kınalızade'nin deyimiyile, maksuduna nayil ola.

birbirlerinin haklarını gasp etmemesi için, herkesin *müstahıkk olduğu murada kani* olması gerektiğini vurgular. Uygarlık, tedbir ve insanlar arasındaki düzen, *Siyaset-i uzma* ile sağlanır *ki bununla ictima mümkün ve fesad mündefi olur*. Bunu gerçekleştirmek için üç şeye ihtiyaç vardır:

a- **Namus-ı Şari**: Bu kavram Kınalızade'ye göre (2012: 407. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v. 236b), emirleri, yasakları, hükümleri, sınırları ve siyaseti kapsayan şeriat-ı ilahidir. Fakat vahiy ve ilham yoluyla bildirilmiş şeriat-ı ilahiden farklı olarak, akla dayanan yasalar çıkarılabilir de (yazar burada Cengizhan örneğini verir), bu yasalar *adet-i rüzgâr ve kanun-ı havadis leyl ü nehar* değişmektedir. Oysa *“şeriat-ı mutahhare ve kavaid ü ahkam-ı münevver-i din-i Ahmedi ve şer-i Muhammedi ki ruy-ı alemlü münevver... edeli bin yıla karib*” olmuştur (2012: 408. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v. 237a). Yani şeriat uzun süre kalıcı olmasına rağmen, örfe ve bireysel akla dayanan yasalar sürekli değildir ve değişir.

b- **Hakim-i Mani**: Konumuzla ilgili temel kavram olan *Hakim-i mani*, bir nevi, otoritenin neden gerekli olduğunun açıklamasıdır ve toplumsallaşarak medenileşen insanın, düzen içerisinde yaşamasını sağlayacak temel etkidir.

Esasen toplumsal dengenin ve nizamın devamını sağlamak için gerekli tedbirleri alacak bir “otorite”, *ortak yaşam, medenileşme, işbölümü, uzmanlaşma* gibi tarihsel ve sosyolojik olguların inşa ettiği düzeni sağlamada, kilit bir rol oynar.

Keza Kınalızade'ye göre (2012: 408. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v. 237b), hakim-i mani, ülkesinin meselelerini düzenlemek ve tebaasının itaatini sağlamak için “teyid-i ilahi” ile desteklenmiş olmalıdır. Bu kişiye filozoflar *hakim ale'l- itlak* (mutlak hakim) , sonradan gelen ulema *halife*, tayife-i Şia ise *imam* demişlerdir. Eflatun'un *müdebbir-i alem* olarak tanımladığı bu kişi, Aristo'ya göre, *insan-ı medeni* olan bu kişi sorumlu olduğu şehir veya ülkeyi layıkıyla korur. *Nizam-ı alemin* kontrolü ve insanların işlerinin selameti bu kişiler ellerindedir ve tedbir ile siyaset onlara bırakılmıştır (2012: 408. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v.237b).

Tursun Bey gibi Kınalızade de (2012: 409-410. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v.237b-238a), her devirde bir peygambere gerek olmasa bile, kudret sahibi bir hükümdara ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. İslam âlimlerinin “*zıllullah*” ve “*halifetullah*” dedikleri kişi işte bu *sahib-i devlettir*. Böyle bir kişi, “*tabib-i mizac-ı alemdir*” ki, *Nizam- ı alem* mevcut ise onu korumalı, yok ise onu geri getirmelidir.

c- **Dinar-ı Nafi**: Paradır. Kınalızade aynı eserinin başka bir yerinde (2012: 131. Krş. için Tıpkıbasım, 2011: v.63a-b), adaletin korunması için halka üç şeyin gerekli olduğunu belirtir: 1- *Namus-ı Rabbani* 2- *Hakim-i insani* 3- *Dinar-ı mizani* (ölçülü para). Yunan filozofları bu üçünü “*namus*” olarak adlandırır ve her birinde “*siyaset*” anlamı vardır. *Namus-ı evvel* “*Şer-i İlahi*” dir. *Namus-ı sani* “*padişah-ı dad-ger*” ve “*hakim-i adl-güster*” dir. *Namus-ı salis* ise “*Dinar*” dır.

Bununla birlikte, mezkur otorite/hükümlerlik ve devlet kuramının temelinde, Osmanlı yönetim anlayışında büyük bir önemi olan adalet düşüncesi vardır. Keza

daire-i adliye kavramını *nizam-ı alemin* sebebi olarak algılayan Kınalızade (2012), bu kavramı Muallim-i Evvel Aristo'dan atfen, şu şekilde formüle etmiştir:

“Adldir mûcib-i salâh-ı cihân; Cihan bir bağıdır divarı devlet; Devletin nazımı şeriatdir; Şeriate olamaz hiç haris illâ melik; Melik zapt eylemez illâ leşker; Leşkeri cem' edemez illâ mal; Malı kesb eyleyen ra'ıyyetdir; Ra'ıyyeti kul eder pâdişah-ı âleme 'adl'” (s. 532).

Bu formülasyona göre; adalet dünyanın kurtuluşunu sağlar; Dünya, duvarı devlet olan bir bağıdır; Devleti düzenleyen şeriattır; Hükümdar/otorite olmadan şeriat korunamaz; Askersiz hükümdar duruma hakim olamaz; Mal olmadan hükümdar asker toplayamaz; Malı toplayacak olan halktır; Halkı padişaha kul eden ise adalettir. Kısaca, mülk (otorite, egemenlik) –asker –hazine –reâyâ -adalet kavramları birbiriyle ilişkilidir ve aralarında adalet merkezli bir uyum söz konusudur.

Sonuç

Uzun bir zaman ve geniş bir mekan boyutunda gelişerek olgunlaşan, saltanat-İslam özdeşliği ile kutsanmış, merkezîyetçi-bürokratik karakteri baskın, dünya siyasetine yön veren, incelmış bir siyasal kültür ve imparatorluk ideolojisine sahip bir Osmanlı Devleti için, artık temel sorun: Büyük bir özveri, emek ve birikim ile kurulan düzeni *ebed-müddet* devam ettirmektir. Kuşkusuz bunun için yapılması gereken işlerden birisi de, Osmanlı resmi ideolojisini meşru bir zemine oturtmak olmalıdır.

Bu bağlamda Osmanlılar kurdukları düzenin meşruluğunu sağlamak amacıyla mirasçısı oldukları Türk-İslam siyasal düşünce geleneğinin birikimini, akılcı ve reel politik bir anlayışla kullanmışlardır. Özellikle Tursun Bey ve sonrasında Kınalızade Ali gibi Osmanlı entelektüelleri, “toplumlar bir otoriteye neden ihtiyaç duyar?” sorunsalını, toplum psikolojisini dikkate alan, rasyonel, determinist, nedensellik ilkesi ile uyumlu, faydacı ve insan doğasındaki güç istencini dikkate alan bir yaklaşım ve metodoloji ile cevaplamışlardır.

Ahlak-ı Ala'î'de çözümlenen bu felsefeye göre;

- İnsan toplumsal bir varlıktır,
- İnsanların bir araya gelmesi ile gerçekleşen toplumsallaşma süreci, medeniyetin oluşumunda temel etkindir,
- Medenileşen insan, yardımlaşmaya muhtaçtır,
- Yardımlaşma; işbölümü ve mesleki uzmanlaşmayı gerektirir,
- Medeni toplum ancak işbölümü, uzmanlaşma ve yardımlaşma gibi etkenlerin bir araya gelmesi sonucunda kurulan denge ve uyum ile devam eder,
- Bu uyum ve dengenin devam etmesi için de adil, emanetleri ehline veren, toplumsal zümreler arasındaki dengeyi koruyan bir otorite gerekir ki ideal devlet tam da bu noktada ortaya çıkar.

- Her devirde toplumların bir otoriteye itaati elzemdir. Çünkü insan doğası gereği rekabet ve çatışmaya meyillidir. Dolayısıyla her toplumda çatışmaları önlemek, kazanılmış hakları ve istikrarı korumak için *teyid-i ilahi* ile desteklenmiş, *Zıllullah* ve *nizam-ı alemin* tabibi olan bir otorite gereklidir. Bu otorite, devletleşme sürecinin başlatıcısı ve sigortası olduğu gibi, emanetleri ehline vererek ve tebaasına adil davranarak üretim dengelerinin gözetir.

Bu bağlamda *Ahlak-ı Alaî*'de ortaya konulan kuramsal ve kavramsal çerçeveye baktığımızda, toplum nazarında hükümlerlik otoritesi halk, siyasal ve askeri elit nazarında meşru bir zemine oturtulmuş; merkez-çevre ve tebaa-hükümdar arasındaki ilişki veya sözleşmenin kıstasları çözümlenmiş; ekonomik dengeleri, üretimin sürekliliği ve toplumsal hiyerarşiyi gözetilen bir otorite kavramı kullanılarak Osmanlı ekonomik-politiği belirlenmiş; böylelikle de Osmanlı monarşi kuramının ve devlet paradigmasının kuramsal çerçevesi çizilmiştir.

Öte yandan çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız bu düşünceler, devletin nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını gözler önüne serdiği gibi, Osmanlı toplumunda biat kültürünün içselleştirilmesi ve padişaha itaat ideolojisinin yerleşmesi adına da büyük bir rol oynamış olmalıdır. Esasen Osmanlıların, tedrici olarak, tebaasının itaatini kazanmadaki başarısını gözler önüne seren en önemli olgulardan biri de, kurdukları patrimoniyal ve mutlak-merkeziyetçi devletin insanlık tarihindeki önemidir.

Bibliyografya

A) Kaynak Eserler

Anonim (1992). *Tevarih-i Al-i Osman*, F.Giese neşr. (Haz. Nihat Azamat), İstanbul: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Âşıkpaşaoğlu Tarihi (2011) Haz. Nihal Atsız, Ankara: Ötüken Neşriyat

Farabi (2013). *İdeal Devlet (El- Medinetü'l- Fadıla)*, Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap

İbn Haldun (2013). *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, C.I, İstanbul: Dergâh Yayınları

Kınalı-zade Ali Çelebi (2011). *Ahlak-ı Alaî* (tıpkıbasım), takdim: Fahri Unan, Ankara: TTK

Kınalızade Ali Çelebi (2012), *Ahlak-ı Alai*, Hazırlayan: Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları

Mehmet Neşri, (1987). *Kitab-ı Cihan-nüma*, C. I-II, Hazırlayanlar: Faik Reşit Unat-Mehmed A. Köymen. Ankara: TTK

Nasiruddin Tusi (2007). *Ahlak-ı Nasiri*, Çev. Anar Gafarov- Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık

Orhun Abideleri (1970). Çev. Muharrem Ergin, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Oruç Beğ Tarihi (2008). Haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Çamlıca Yayınları

Tursun Bey (1977). *Tarih-i Ebü'l-Feth*, Hazırlayan: Mertol Tulum, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları

B) Literatür

Adivar, Abdülhak Adnan (1955). "Kınalı-zade", *M. E. B. İ.A.,C.VI*, İstanbul, s. 709-711



- Aksoy, Hasan (2002). "Kinalızade Ali Efendi", *D. İ. A.*, C. XXV, Ankara, s. 417
- Boztemur, Recep (2002). "Marx, Doğu Sorunu Ve Oryantalizm", *Doğu Batı: Oryantalizm I*, Sayı 20, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 135-150
- Emecen, Feridun (1994). "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi I*, Editör: Eklemmedin İhsanoğlu, İstanbul: İRCİCA, s. 5-63
- Emecen, Feridun (2010). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul: Kitabevi
- Emecen, Feridun (2011). *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul: Timaş Yayınları
- İnalcık, Halil (1958). "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi. Dergisi, C. XIII, Ankara, s. 102-126
- İnalcık, Halil. (2000). "Osmanlı Fetih Yöntemleri", *Söğüt'ten İstanbul'a*, Der. Oktay Özel-Mehmet Öz, , Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. s. 443-472
- İnalcık, Halil. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300–1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- İnalcık, H. (2005). "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi". *Doğu Batı: Makaleler I*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- İnalcık, Halil. (2009). *Devlet-i Aliyye*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- İnalcık, Halil (2011). "Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği", *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, İstanbul: Timaş Yayınları
- Kafadar, Cemal (2010). *İki Cihan Aresinde; Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Birleşik Yayınevi
- Kahraman, Ahmet (1989). "Ahlak-ı Alai", *D. İ. A.*, C. II, İstanbul, s. 15-16
- Karadeniz, Hasan Basri (2008). *Osmanlılar ve Beylikler Arasında Anadolu'da Meşruiyet Mücadelesi*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi
- Köprülü, M. Fuad (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002). "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, Editör: H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, XI, s. 15-26
- Ocak, Ahmet Yaşar (2009), "Fatih, Fetih ve Osmanlı Merkezîyetçiliği", *Halil İnalcık Armağanı I: Tarih Araştırmaları*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 89-104.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. YY.)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Ortaylı, İlber (2007). *Osmanlı Barışı*, İstanbul: Timaş Yayınları
- Öz, Mehmet (2010). *Kanun-ı Kadimin Peşinde-Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Said, Edward (2004). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları
- Yılmaz, Çoşkun (2002). "Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar", *Türkler*, Cilt: XI, Yeni Türkiye Yayınları: Ankara, s. 34-44

Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi

Nurullah Yazar

Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nurullah_yazar@hotmail.com

Özet

Nasihatnâme ve Siyasetnâme türü eserler, siyaset teorisinin sorularını değerlendirirken bazı yönlerden bir miktar yüzeysel kalsalar da bu teorinin gelişmesinde önemli bir rol oynarlar. Müelliflerin aktardıkları anekdotlar, yazarın kendi bakış açısına uygun birtakım küçük uyarlamaları bünyesinde ihtiva etmekle birlikte, devrin siyaset düşüncesinin anlamlandırılmasında son derece önemli yer tutarlar.

Bu tür eserlerin odaklandığı ana konular, genel itibariyle, ideal bir yöneticilerin sahip olması gerektiğine inandıkları özellikler ve ülkelerinin bekası, tebaalarının mutluluğu için yapmaları gerekenlerle ilgilidir. Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da müelliflerinin konulara, siyaset üzerine çalışmalar yapan hem fakihlerden hem de filozoflardan farklı bir yaklaşım sergilemeleridir. Devrin yöneticilerine öğütler içeren bu eserler, deneyime dayalı devlet idaresi ve yöneticilerin görevlerinin belirlenmesi ve tanımlanmasını amaçlayarak idareci sınıfların pratik ahlakını yansıtır. Bu yönüyle de bir anlamda, yöneticilere rehberlik için yazılmış pratik el kitaplarına benzerler.

Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî tarafından kaleme alınan Nasihatü'l-Mülûk de, bu tür eserlerden birisidir. Gazzâlî'nin bu kitabını benzeri birçok eserden ayıran en önemli özelliği, sufi ahlakından izlerle fakih ve filozofların teorilerinin bazı unsurlarını bir araya getirerek birleştirmesidir.

Biz de bu çalışmamızda, Gazzâlî'nin eserinde hükümdarlar için nasıl bir ahlak ve yönetim anlayışı çizdiğini, hükümdarın davranış ve hâkimiyetinin pratik sonuçlarını nasıl ele aldığını ile ideal toplum ve yönetim anlayışını ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Nasihatü'l-Mülûk, Hükümdarlık, Siyasetnâme, Ahlak, Devlet İdaresi

Giriş

Hükümdarlara öğüt vermek için yazılan siyasetnâmelerin sayısı, özellikle V-VI. / XI-XII. yüzyıldan itibaren hatırı sayılır oranda artmıştı. Sâsânî kültürünün etkisinin artması, İslam coğrafyasının çok parçalı siyasî yapısı ve bu yapı içerisindeki siyasal ve dinî çatışmalar bu artışın sebepleri içerisinde gösterilebilir. Gazzâlî¹ (ö. 505/1111), Nizamülmülk² (ö. 485/1092), Maverdî³ (ö. 450/1058), Yusuf Has Hacib⁴ (ö. 470/1077), Turtuş⁵ (ö. 520/1126) ve Sühreverdî⁶ (ö. 563/1168) gibi birçok isim, sahip oldukları ideal yönetim anlayışlarına dair fikirlerini ve önerilerini içeren eserler kaleme almışlardır. Eserlerinde Kuran-ı Kerim'den, hadislerden, peygamberlerin, halifelerin ve İslam âlimlerinin hayatlarından örnekler vererek İslamî dönemden referanslara yer

¹ Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, 505/1111, *Nasihatü'l-Mülûk*, ba mukaddime, tashih ve haşiye: Celaleddin Hümâî, Çaphane-i Meclis, Tahran, hş. 1317 (1938).

² Nizamü'l-mülk, Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b İshak et-Tusî, 485/1092, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

³ Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî, 450/1058, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985; *el-Ahkâmü's-sultaniyye: İslamda hilafet ve devlet hukuku*, trc. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2015.

⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Günümüz Türkçesine Aktaran: Reşit Rahmeti Arat, Kabcacı Yay., İstanbul, 2008.

⁵ Turtuş, Ebu Bekr ibn Ebi Rendeka Muhammed b. Velid b. Muahammed, 520/1126, *Sirâcu'l-Mülûk*, thk. Muhammed Fethi Ebü Bekr, ed-Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübaniyye, Kahire, 1994; *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset ahlakı ve ilkelerine dair*, haz. Said Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

⁶ Sühreverdî, Ebu'n-Necib Abdülkadir b. Abdullah b. Muhammed, 563/1168, *Nehcü's-süluk fi siyaseti'l-müluk: Yönetenlerin Yönetimi*, ed. Çığır Doğu Zorlu, İlgî Kültür Sanat, Sanat 2008.

verdikleri gibi, başta Sâsânî hükümdarlarının hayatları olmak üzere Roma, Bizans, Hind ve Çin hükümdarlarının hayatları ile Sokrates, Aristoteles, Zu'l-karneyn gibi İslam öncesi dönemde yaşamış isimlerden de alıntılar yaparak görüş ve tavsiyelerini temellendirmeye çalışmışlardır. Aktarılan bu anekdotlar, müellifin bakış açısına uygun birtakım küçük uyarlamaları bünyesinde ihtiva etse de, devrin siyaset düşüncesinin anlamlandırılmasında son derece önemli yerleri vardır.

Siyasetnâme türü eserlerin hepsi aynı bölümlenmeye sahip olmamakla birlikte, birtakım ortak noktalarının bulunduğu da gözlemlenmektedir. Çalışmamıza konu olan Nasihatü'l-Mülûk⁷ bağlamında bir değerlendirme yapacak olursak, Gazzâlî eserinde verdiği öğütlerde, hükümdarın hangi özelliklere haiz olması gerektiği, hükmederken hangi saiklerle hareket etmesi gerektiği gibi hususlara değinirken, ilaveten devlet memurlarına ve hükümdarlar nezdinde önemli bir yere sahip ilim adamlarına da uyarılarda bulunmuştur.

Gazzâlî, Nasihatü'l-Mülûk adlı eserini tahminen 499-505 / 1105-1111 yılları arasında kaleme almıştır. Eserin birinci bölümünde genel olarak, hükümdarlığın Allah'ın bir nimeti olduğu ve sultanın bu nimetten dolayı hesaba çekileceği üzerinde durmuştur. Ayrıca hükümdarda olması gereken nitelikler bu bölümün kapsamı içerisindedir. Eserin ikinci ve üçüncü bölümü, bürokratlarda aranması gereken özelliklere ayrılmıştır. Dördüncü bölüm hükümdarın yüceliği ve bağışlayıcılığı üzerinedir. Beşinci bölüm bilginlerin ve eski hükümdarların sözleri, altıncı bölüm akıllılık, yedinci ve son bölüm de kadınlara dairdir.

Nasihatü'l-Mülûk'ün Yazıldığı Siyasî ve Sosyal Ortam

Gazzâlî hem dinî düşünce açısından hem de siyaset düşüncesi açısından odak noktası isimlerden birisidir. Hatta İslam siyaset düşüncesi üzerinde başka hiçbir ismin onun kadar derin bir etki bırakmadığı söylenmektedir (Black 2011; 109). Nasihatü'l-Mülûk adını verdiği eserinde İslam medeniyetinin Fars-İslam (Perso-İslamic) sentezini ortaya koyan (Bagley: xvi) Gazzâlî'nin kitabında çizmiş olduğu ideal hükümdar portresini incelemeyen önce, eserin yazıldığı devrin siyasî ve sosyal durumuna göz atmak yerinde olacaktır. Bu ön bilgiler bize Gazzâlî'nin hareket noktalarını anlamlandırma açısından önemli ipuçları verecektir.

IV-VI. / X-XII. yüzyıl zarfında İslam coğrafyasının doğu yakasında yaşanan siyasî gelişmeleri mercek altına aldığımızda, Abbasî hanedan (750-1258) üyeleri arasında yaşanan halifelik mücadelelerinin kamu düzenini olumsuz etkilediğini görmekteyiz. Ardından Büveyhîlerin (932-1062) ideolojik baskıları sonucunda oluşan kaos ortamı ve son olarak Selçukluların (1040-1157) etkin bir siyasî güç olarak tarih sahnesinde yerini alması bölgede huzur ve istikrarın sağlanmasını geciktirmiştir.

Tuğrul Bey (1040-1063)'in Bağdat'a gelerek Şii saldırılarını durdurmasının ardından halifeden “*Doğu ve Batı'nın hükümdarı, halifenin ortağı ve dinin temeli*” unvanını alması

⁷ Nasihatü'l-Mülûk'ün hangi Selçuklu sultanına ithafen kaleme alındığı, hangi dönemde yazıldığı, orijinaliği üzerine birtakım tartışmalar çağdaş çalışmalara konu olmuşsa da bu tartışmalar çalışmamızın kapsamında yer almamıştır. Bu konuyla alakalı bkz. F.R.C. Bagley, *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*, University of Durham Publications, 1964.

ile bölgede bir nebze de olsa siyasal istikrar sağlanmıştır.⁸ Bununla birlikte, Sultan Melikşah (1072-1092)'in vefatının ardından geride taht üzerinde güçlü bir hâkimiyet kuracak olgunlukta çocuğunun olmaması⁹ ve muhteris isimlerin çatışma ve kaos ortamından yararlanarak şahsî menfaat elde etme adına şartlara göre değişkenlik arz eden güvenilmez bir siyaset takip etmeleri güven ve istikrar ortamının bir kez daha bozulmasına sebebiyet vermiştir. Büyük oranda, Melikşah'ın hanımı Terken Hatun, çocukları Berkjaruk (1092-1104) ve Muhammed Tapar (1105-1118), kardeşleri Tutuş ile Arslan Argun arasında geçen taht mücadeleleri coğrafyayı, bir kez daha, kaos ve anarşiye sürüklemiş, bu durum başta Bâtınîler olmak üzere birçok aşırı grubun fikirlerini yaymasına imkan vermiştir. Hanbelî ve Şafiîler üzerinden süregiden kanlı mezhep mücadeleleri de coğrafyanın genelini yangın yerine çevirmiş ve İslam toplumunun huzurunu bozarak güven ve emniyet ortamını zayıflatmıştır.

Siyasî olayların seyrine baktığımızda, Selçuklu hanedan üyeleri Melikşah'ın ölümünü takip eden dönemin doğrudan doğruya en önemli figürleriydi. Buna mukâbil, onların gücü devletin bürokratik ve askerî işlerinde söz sahibi olan bir kısım emirlerin kişisel çıkarları uğruna uygulamış oldukları siyaset tarzıyla bağlantılı bir şekilde hızla azalıyordu. Selçuklu hanedanının ilk üç hükümdarı Tuğrul Bey, Alparslan (1064-1072) ve Melikşah güçlü kişiliklere sahip hükümdarlardı ve onların dönemlerinde Selçuklu emirleri, merkezî otoritenin gücü karşısında önemli oranda itaat altında tutulabiliyorlardı. Ancak, Melikşah sonrası yaşanan fetret devrinde, taht müddeilerinin başarısının büyük ölçüde emirlerden aldıkları desteğin boyutuna bağlı olması, emirlerin serbest bir şekilde hareket etmelerine ve kişisel çıkarlarını gözetmelerine imkan sağladı. Emirlerin menfaatleri uğruna taht üzerinde hak iddia eden hanedan üyeleri arasında sürekli saf değiştirmeleri, fetret döneminin uzamasına yol açarken, bu durumdan en fazla zararı da, doğal olarak, toplum görüyordu. Netice itibarıyla, emirlerin sadakatlerindeki istikrarsızlığın, hüküm süren kronik emniyetsizlikte önemli bir faktör olduğunu söyleyebiliriz (Lambton 1954: 53). Yaşananların olumsuz etkisinin farkına varan ilk isim Sultan Berkjaruk olmuş ve sona kalan bir diğer taht müddeisi isim olan kardeşi Muhammed Tapar'a anlaşma teklif etmiştir (Hüseynî: 54; Ebu'l-Fidâ, II: 227; İbnü'l-Esîr, X: 370; Ahmed b. Mahmud, II: 40).¹⁰ Böylelikle uzun yıllar süren kaos ortamı yerini sükûnete bırakırken, toplum da bir nebze olsun rahat nefes alma fırsatı bulmuştur.

Siyaset arenasında yaşanan taht mücadelelerinin ortaya çıkardığı otorite boşluğunun bir diğer olumsuz etkisi de toplumun huzurunu bozan ve marjinal olarak tanımlanan akımların rahat hareket etme, fikirlerini yayma ve de taraftar bulmalarına zemin hazırlamasıdır. Bu dönemde Hasan Sabbah önderliğinde hareket eden Bâtınîler, kaybolan devlet otoritesinden istifade ederek Selçuklu coğrafyasında etkin

⁸ Geniş izahat için bkz. Özgüdenli, Osman Gazi, *Selçuklular (Büyük Selçuklu Tarihi [1040-1157])*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 101 vd.

⁹ Melikşah'ın Büyük Selçuklu tahtına geçmeye namzet dört oğlu vardı. Bunlardan Berkjaruk, Muharrem 474 / Haziran-Temmuz 1081 (Râvendî, s. 138), Muhammed Tapar, Şâban 474 / Ocak-Şubat 1082 (Râvendî, s. 152), Sencer, Recep 479 / Ekim-Kasım 1086 doğumlu idi. Melikşah'ın en küçük oğlu Mahmud'un yaşı ile alakalı kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Melikşah vefat ettiği sırada Mahmud'un yaşını; İbnü'l-Cevzi 5 yıl 10 ay (IX, 643), İbnü'l-Esîr ve Ebu'l-Fidâ 4 yıl birkaç ay (İbnü'l-Esîr, X, 184; Ebu'l-Fidâ, II, 213); Reşidü'd-Din 6 yıl (s. 55); Ahmed b. Mahmud 5 yıl 10 ay (II, 30), olarak kaydetmiştir.

¹⁰ Hüseynî, s. 54; Ebu'l-Fidâ, II, 227; İbnü'l-Esîr, X, 370; Ahmed b. Mahmud, II, 40.

bir unsur haline gelmiştir. Onların toplum üzerindeki zararlı faaliyetleri, devlet adamları ve kanaat önderlerine karşı giriştikleri suikast eylemleri bu dönemin önemli siyasî olayları arasındadır. Özetle açıklamaya çalıştığımız bu zor şartlara şahitlik eden Gazzâlî de, sahip olduğu tecrübe ışığında hükümdara doğru yolu göstermeye çalışmış ve bu yönde bir eser kaleme almıştır.

Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk'te Çizdiği Hükümdar Portresi

Siyasetnâmelerde ele alınan konular büyük oranda müellifinin dünya görüşü veya geldiği gelenek ile paralellik arz etmektedir. Fakihler nasihatlerinde olayların hukukî boyutlarını ele alırken, felsefî gelenekten gelen isimler genellikle Sâsânî mirasını kullanmışlardır. Esasen bunda Abbasî devlet kurumlarının ve devlet kademelerinde yer verilen makamların önemli oranda Sâsânîlerden etkilenecek şekilde şekillendirilmesinin etkisi büyüktür. Sünnî siyaset ile siyasî gücün ana akımını ve onun dinî-hukukî sınırlarını belirleyen isimlerden birisi olan Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk adlı eserine baktığımızda ise, İslam dünyasındaki siyasal durumun Büyük Selçukluların tarih sahnesine çıkması ile kökten bir değişim geçirdiği ve bu değişimin siyaset teorisine değinen çalışmalara da yansıdığı bir dönemde kaleme alındığını görmekteyiz. Gazzâlî eserinde idare kurumunu temellendirme veya sistematik bir açıklamasını yaparak felsefî bir gerekçelendirmeye gitmek yerine hükümdarın davranışlarıyla ve hükümdarlığının pratik sonuçlarıyla ilgilenmiştir (Lambton 1954: 48).

Gazzâlî, eserinde hükmetmenin temeline adaleti koymuştur. Onun zihninde adaletin tesisi devletin sürekliliği için o kadar önemlidir ki, hükümdarın adaletle hükmedebilme adına gerekirse zorlayıcı tedbirler almaktan kaçınmaması gerektiğini vurgulamıştır (Gazzâlî 1938: 8). Yine o, hükümdarların ülkelerini kalkındırmak için gayret göstermeleri gerektiğini, bunun da ancak adalet ile mümkün olacağını belirterek, hükümdarın adil olmasıyla ülkenin mamur olacağını, ma'muriyetin malî gücü getireceğini, malî gücü olanların güçlü bir ordusu olacağını, güçlü ordunun hükümdarın bekâsını sağlayacağını, hükümdarın da kendi bekâsı için dinin bekâsını sağlaması gerektiği söylemiştir (Gazzâlî 1938: 48). Gazzâlî dünyanın mamuriyetini de harabiyetini de sultanın adilliği ile ilişkilendirmiştir. Eğer sultan adaletle hükmederse dünya müreffeh olur, halk da kendisini güvende hisseder. Buna mukabil, sultan zorba olursa da dünya harap bir yer olacaktır (Gazzâlî 1938: 41).

Gazzâlî'nin eserine bir bütün olarak yaklaştığımızda, adaletin nasıl tesis edileceğine dair verdiği öğütleri, sultanın şahsında olması gereken özellikler ve sultanın hükmederken dikkat etmesi gereken hususlar olarak başlıklandırabiliriz.

Sultanın Şahsında Olması Gereken Özellikler

Eserinin farklı yerlerinde hükümdar olacak kişide hangi hasletlerin olması gerektiğine dair açıklamalar yapan Gazzâlî, idareciliği Allah'ın nimeti olarak kabul etmiş, hükümdarların dünya işlerini düzene koymak, halkın refahını yükseltmek gibi görevleri yerine getirmek için Allah tarafından seçilmiş kişiler olduğunu, hükümdarın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (Zillullah fi'l-Arz) olduğunu unutmadan görev ve sorumluluklarının bilincinde olması gerektiğini hatırlatmıştır. Hükümdarın Allah'ın

yeryüzündeki gölgesi olması sebebiyle ona itaat, Allah onu seçtiği için, zorunludur. Bu zorunluluğu temellendirirken de Nisâ Suresi 59. ayette geçen “Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin” ifadesini delil olarak sunmaktadır (Gazzâlî 1938: 39-40).

Gazzâlî hükümdarlığın meşruiyetini “*ferr-i İzâdî*” (ilahi ışık/hak, karizma) kavramı ile temellendirir. Bununla birlikte o, bu kavrama İslamî gelenekten neredeyse hiç gerekçelendirilmemiş bir vurgu ekler (Lambton 1954: 51). Ona göre, hükümdarın Allah tarafından görevlendirilmiş olması anlaşılacak zorundadır. Bu sebepten dolayı ona itaat edilmeli, sevilmeli ve takip edilmelidir. Sultanlara muhalefet uygun bir davranış değildir. Onlara muhalefet edilmemelidir. Çünkü Allah yukarıda zikredilen ayette en üst perdeden hükümdara itaati emretmiştir (Gazzâlî 1938: 40, Lambton 1954: 51).

Gazzâlî’nin bu nitelendirmesini yukarıda ana hatlarıyla değinmeye çalıştığımız siyasî ortamın ışığında değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Bağdat’ta îrad edilen hutbede sultan olarak zikredilen ismin sürekli değişmesi neticesinde yaşanan belirsizlik durumu, ortaya çıkan bütün problemlerin ana kaynağı olarak görülebilir. Böyle bir atmosferde hükümdarın Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul edilmesi, onun meşruiyetini sorgulanamaz hale getirecektir. Bu anlayışa göre hükümdarın sorgulanmaması ve yeni arayışlar içerisine girilmemesi de düzen ve istikrarın teminatı olacaktır.

Allah tarafından vazifelendirilmiş olmak, hükümdarın her istediğini özgürce ve hesapsızca yapabileceği anlamına gelmemektedir. Her ne kadar, ilahi bir desteğe sahip olsa da hükümdarın halkı idare etmek için birtakım meziyetlere haiz olması da gerekmektedir ki, Gazzâlî bunlara eserinin değişik yerlerinde değinmiştir. Gazzâlî’nin zikrettiği ve örnekler vererek açıkladığı özellikler şunlardır;

a. Hükümdarlık kesbî değil, vebîdir. Bir hükümdar sahip olduklarının kendisine Allah katından bir lütuf ve ihsan olduğunun bilincinde olmalı ve ona göre hareket etmelidir (Gazzâlî 1938: 8). Eğer nimetin kadr u kıymeti bilinmezse, Allah nimetini kulundan alır (Gazzâlî 1938: 1). Gazzâlî hadis olarak aktardığı ifadelerle de¹¹ hükümdarlık nimetinin ağır bir sorumluluk olduğunu, nimetin farkında olup adaletle hükmedilirse karşılığının cennet, adaletten uzaklaşıldığı halde ise azap olacağını izah etmiştir (Gazzâlî 1938: 9). İdarecinin Allah’ın hoşnutluğunu kazanmasını halkına karşı adil davranmasına bağlayan Gazzâlî, halkın hayır dualarıyla hükümdarı Allah’ın şefaatine nâil edebileceği gibi, beddualarıyla da gazabına uğratabileceğini belirtmiştir (Gazzâlî 1938: 39). Bu bağlamda dünyanın geçiciliğini hatırlatarak (Gazzâlî 1938: 25vd.), sultanın sahip olduğu hükümdarlık ve dünyalık mal-mülk sebebiyle gururlanmaması gerektiğini vurgulamış (Gazzâlî 1938: 1-2) ve her şeyin Allah’ın

¹¹ “Kıyamet gününde hiçbir gölge ve sığınağın kalmadığı zamanda halkına adil davranan hükümdar gölgelenir.” (Gazzâlî, s. 8-9). Bir başka ifadeyle “İnsanların Allah’a en sevilisi ve O’na en yakın olanı Adil başkan, Allah’a en sevimsiz ve O’na en uzak olanı zalim başkandır.” (Gazzâlî, s. 9); Kullandığı bir diğer hadiste “Adil başkanın kıldığı her namazın yetmiş bin namaza eşit (Gazzâlî, s. 9) olduğuna dair hadistir. Ayrıca “kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak olan zalim başkandır.” (Gazzâlî, s. 10) Ve “Müslümanların işlerini yürütmek için başkan olan kimse evini koruduğu gibi onları da korumazsa cehennemde yerini hazırlasın.” (Gazzâlî, s. 10)

kudretinde olduğunu ve onun dileğinin dışında bir sonucun gerçekleşemeyeceğini ilave etmiştir (Gazzâlî 1938: 4).

b. Tevazu ve Hilm. Gazzâlî'ye göre hükümdarlar genellikle kibirli olurlar ve kibirlerinden dolayı küçük şeylere kızarlar. Kızgınlıkları da onları intikam peşine düşürür. Akıllı hükümdarın yapması gereken ise, kibirden uzak durup sınırlarına hâkim olarak, başta intikam olmak üzere, hükümranlılığına zarar verecek ve tebaası arasında memnuniyetsizliğe yol açacak davranışlardan uzak durmaktır.

c. Merhamet. İdarecide olması gereken bir diğer özellik de merhamettir. Eğer hükümdar tebaasını zulüm ve baskı ile yönetmeye başlarsa emniyetsizlik ortaya çıkar. Zulüm maddî refahı getirirse bile, eğer beraberinde güvensizlik de gelirse bu durum halk için uygun değildir. Aksine, gelirler düşük olsa bile, halk kendini güvende hissederse bu durum halk için daha uygundur (Gazzâlî 1938: 66).

d. İhtiyaçları giderme. Devletin huzurunun halkın mutluluğundan geçtiğini düşünen Gazzâlî'ye göre, hükümdar kapısına gelen hiç kimseyi boş çevirmemeli ve halkın ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Bu durum Gazzâlî'nin gözünde o kadar mühimdir ki, halkın mutluluğu için geçirilen zamanın nafîle ibadetlerle geçirilecek zamandan daha evlâ olduğunu vurgulamıştır (Gazzâlî 1938: 23).

e. Kanaatkârlık. Gazzâlî'nin, idarecilere bir diğer tavsiyesi de, hükümdarın her türlü işinde kanaatkâr olması gerektiği üzerinedir. Adaletin tesisi için kanaatkâr olmak gerektiğini aksi takdirde adaletin tesis edilemeyeceğini belirtmiştir (Gazzâlî 1938: 24).

f. Dindarlık. Gazzâlî'ye göre iyi hükümdarda bulunması gereken hasletlerden birisi de dindarlıktır. Hükümdar, dinî pratiklere hassasiyet göstermeli, farzları vaktinde eda etmeli, ayrıca da sünnetin çizdiği rotadan ayrılmamalıdır. Faziletli insanlara hürmet etmeli, kötülük yapanları cezalandırmalı, herkesi hayra ve iyiliğe sevk etmek için uğraşmalıdır. Halkın dinî hassasiyetini zayıflatacak isimlerle mücadele edilmesi ve ülkeden uzaklaştırılması onun bir diğer nasihatidir (Gazzâlî 1938: 51-52) ki bu nasihat, büyük ihtimalle Selçuklu coğrafyasında etkin bir güç haline gelen Bâtınîlerin faaliyetleri sebebiyle kaleme alınmıştır. Esasen o, toplumun durumundan duyduğu rahatsızlığı, yaşadığı dönemde halkın kötü işlerle, idarecilerin de dünya nimetleriyle meşgul olduğu (Gazzâlî 1938: 78) ve içerisinde buldukları zaman diliminde insanların düşüncelerinin bozulduğu ve bütünüyle günahkâr ve kötü niyetli olduğunu söyleyerek dile getirir (Gazzâlî 1938: 79).

g. İlim sahibi olma. Halkın idarecinin ahlakıyla ahlaklanacağını vurgulayan Gazzâlî, idarecinin engin görüşlü ve bilgili olması gerektiğini söyledikten sonra aksi durumda toplumun içerisinde bulunan kötü niyetli isimlerden sâdır olacak huzur bozucu davranışlarının önüne geçilemeyeceği uyarısında bulunmuştur (Gazzâlî 1938: 52). Ona göre geçmiş hükümdarların uygulamalarından ders çıkarmak, hükümdara ufuk katan en önemli davranışlardan birisidir. Bu sebeple akıllı hükümdar, seleflerinin idare biçimlerinden haberdar olmalı, icraatlarından dersler çıkarmalıdır (Gazzâlî 1938: 55).

h. Örneklik. Hükümdar satranç, tavlâ, polo gibi oyunlar ile alkollü içeceklerden uzak durmalıdır. Çünkü bu tür davranışların sultana bir faydası yoktur. Aksine zaman alır. Sultanın görevlerini icra edebilmesi için vakte ihtiyacı vardır. Vakit boşa harcılandığında gelirler düşer ve eğlence üzüntüye döner (Gazzâlî 1938: 70). Hükmetmenin ana unsurlarından birisi halk tarafından kabul görmektir. Eğer hükümdar halkın genel inançlarının aksine hareket ederse bu durum halk arasında hoşnutsuzluğa ve idarecinin iktidarının tartışmaya açılmasına sebebiyet verecektir.

i. Empati. Gazzâlî'ye göre hükümdar, tebaasına muamelesinde kendisini onların yerine koymalıdır. Eğer o, yönetilen olsaydı nasıl bir idareci isterse, kendisi de o şekilde hükmetmelidir (Gazzâlî 1938: 79).

Gazzâlî, aktardığımız bu özelliklere ilaveten hükümdarlığı; hikmet, bilgi, idrak, her şeyi kavrama gücü, mükemmel bir görünüş, eğitim, süvarilik, silah kullanma becerisi, mertlik, cesaret, ihtiyat, iyi mizaç, güçlü ve zayıfa adalet dağıtımı, dostluk ve yücelik gösterimi, sabır ve nezaket, işlerin yönetiminde adalet ve planlama, geçmişin sâlih insanların geleneklerinin daha çok okunması, önceki hükümdarların âdetlerinin gözetilmesi ve onların icraatlarının öğrenilmesi olarak açıklar (Gazzâlî 1938: 65). Yine Gazzâlî'ye göre fıkıh, edep, Allah korkusu, emanet, doğruluk, haya, merhamet, güzel ahlak, vefa, sabır, hilm ve hoşgörü başarılı bir hükümdarın özellikleri arasındadır (Gazzâlî 1938: 86).

Sultanın Hükmederken Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Sultanın şahsiyetinin kemâle ermiş olması tek başına hükmetmek için yeterli bir meziyet değildir. Kişisel özelliklerine ilaveten, yönetim esnasında da birtakım hususları göz önünde bulundurması ve ona göre hükmetmesi gerekmektedir. Gazzâlî bu özellikleri de kitabında açıklamıştır.

a. Meşveret. Gazzâlî'nin sultanlara verdiği öğütler arasında âlimlere danışma önemli bir yer tutar. Bununla birlikte âlimleri sınıflara ayıran Gazzâlî, bir âlimin fikrinin değerli olması için eylem-söylem birlikteliğine dikkat çekmiştir. Ona göre sultanlar, dürüst ve bildiklerini hayatlarına tatbik eden âlimleri çevrelerinden eksik etmemelidirler. Çünkü bu tür bilginler, hükümdarın elinde bulunan imkânlarla tamah göstermeyeceklerinden öğüt ve uyarılarında insaf ve şefkatten ayrılmazlar (Gazzâlî 1938: 13-14).¹² Gazzâlî kullandığı örneklerde her bir hükümdarın çevresindeki bilge isimlerden öğütler aldığını ve yönetim biçimlerini bu öğütler çerçevesinde şekillendirdiğini vurgulamaktadır. Sâsânî hükümdarı Enuşirvan Yunan isimli yardımcısından (Gazzâlî 1938: 55), Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik (715-717) Ebu Hazim'den (Gazzâlî 1938: 17), Abbasî halifesi Harun Reşid (786-809), devrin meşhur sufileri Şekik Belhî (Gazzâlî 1938: 14) ve Fudayl b. İyaz'dan (Gazzâlî 1938: 15) öğütler almıştır.

¹² Gazzâlî eserinin ilk kısmında sultana, Cuma günlerini Allah'a ayırmasını öğütlerken günü nasıl geçireceğine dair öğütler de vermiştir. Bu öğütlerden birisi de, her Cuma yazmış olduğu bu eseri okumasıdır. Her iki öğüdü birleştirince derinden bir mesaj verildiğini düşünebiliriz.

b. Hükmetme bir ekip işidir. Gazzâlî'ye göre hükümdarlık farklı noktalardan bir ekip işidir. İdareci önce kendi vicdan muhasebesini yapmalı, ardından da bir işe karar vermeden önce istişâre mekanizmasını işletmelidir. Sultan tek başına adaleti tesis edemeyeceğinin farkında olmalıdır. Bu yüzden yardımcıları (memurları) olmalıdır. Ancak hükümdar, yardımcılarının fiillerinden de sorumlu olduğunun bilinciyle hareket etmeli ve devlet işlerinde görevlendireceği isimleri ona göre seçmelidir. Adaletin yanı sıra dini hassasiyet, dürüstlük, doğruluk ve merhamet devlet memurlarında olması gereken özellikler arasında gösterilmiştir (Gazzâlî 1938: 18-19). Sultanın başarısı erdemli, değerli ve ehil bir vezir ile mümkündür. Hiçbir sultan yoktur ki, vezirsiz hüküm sürebilsin ve adaleti sağlayabilsin (Gazzâlî 1938: 95).

c. Doğru Bilgiye Ulaşma Çabası. Bir idareci tebaasının tamamının mutluluğu için çalışmalıdır. Her dönemde iktidarın menfaatlerinden istifade etmek isteyenler olmuştur ve de olacaktır. Bu tür insanlar kendi menfaatleri doğrultusunda hükümdarların gözlerini boyamaktan ve onları yanıltmaktan çekinmezler. İyi bir idareci övülmekten ve nefsi duyguları okşayan güzel sözlerden mutlu olmamalıdır. Akıllı hükümdar, halk arasında dolaşarak onların durumunu inceleyip idare hakkındaki düşünceleri halkın dilinden duyacak bir grup teşkil etmelidir (Gazzâlî 1938: 24-25) Bu tavsiyesiyle Gazzâlî hükümdara, sokağın sesine kulak verecek, halkın gündemine hâkim olacak, nabzını tutup idareciyi reel gündem ve sorunlardan haberdar edecek bir ekibin zaruriyetinden bahsetmektedir ki, çağları aşan bu tavsiyeye uyan idarecilerin her dönemde başarılı olduğunu görmekteyiz.

d. Dinî emir ve yasaklara uyma. Gazzâlî, halkı mutlu etmenin idarecinin temel hedeflerinden olması gerektiğini vurgulamakla birlikte bunu yaparken hükümdarın, halkı mutlu etme adına, dinî emir ve yasaklardan ödün vermemesi gerektiğini de ilave etmiştir (Gazzâlî 1938: 25).

e. Örneklik. Halkın sorumluluğunu hükümdarın omuzlarına yükleyen Gazzâlî, halkın yöneticisinin gündemini takip edeceğini belirtmektedir. Bu sebeple idarecinin gündemine dikkat etmesi gerektiğini, halkına örnek işlerle uğraşması gerektiğini savunmuştur. Vermiş olduğu bu nasihati de Emevî halifelerinin hayatlarından örnekler vererek temellendirmiştir (Gazzâlî 1938: 52-53).¹³

f. Ehliyet. Gazzâlî'nin önem verdiği ve sultanı uyardığı bir diğer husus, tayinlerde ehliyet ve liyakate riayettir. Hükümdar halk arasında zengin-fakir, güçlü-zayıf ayrımı yapmadan herkesin üzerine hassasiyetle eğilen, merhamet ve vicdan sahibi, devletin şerefini korumayı önceleyen isimleri idareci olarak görevlendirmelidir (Gazzâlî 1938: 23). "İşi ehline verin" düsturundan hareket eden Gazzâlî, naehil kişilerin eline verilecek gücün memleketi ve hükümlerini helâke sürükleyeceğine, ülke içerisinde düzeni bozup kaosa sebebiyet vereceğine dair uyarılarda bulunmuştur. Bu duruma dûçar olmama adına hükümdarın içerisinde âdilik bulunan, yanlış işlerle meşgul olan

¹³ Velid b. Abdülmelik'in gündemi bina inşa etmek olduğu için onun döneminde halkın gündeminin konak, saray ve bina olduğunu; Süleyman b. Mervan'ın çok yemek yemek ve arzularına karşı zaafı olduğu için hilafeti döneminde halkın birbirine ne yemek pişirdiğini sorduğunu, Ömer b. Abdülaziz'in ise gece-gündüz ibadetle meşgul olması hasebiyle onun döneminde halkın Kur'an okumakla, sadaka vermekle ve hayır işleriyle ilgilendiğini belirtmiştir. Bkz. Gazzâlî, s. 52-53.

kimseleri ülkesinde barındırmaması gerektiğini salık vermiştir (Gazzâlî 1938: 75). Bozulan devlet düzenini fırsat bilen bazı emirlerin kendi ikballeri doğrultusunda hareket ettikleri tarihi bir gerçekliktir. Muhtemelen bu ögüdün arka planında da, zikredilen muhteris devlet adamlarının icraatları yatmaktadır.

g. Eşitlik. Hükümdar, devlet işlerinde hiç kimseye müsamaha göstermemeli ve ayrıcalık tanımamalıdır. Aksi bir tutum, halkın zihninde hükümdarın adalet ile hükmetmediği fikrinin doğmasına sebep olacaktır (Gazzâlî 1938: 72).

h. Ulaşılabilirlik. Halk ile arasına sınır koyan veya duvar ören hükümdarlar, halkın içerisinde bulunduğu durumdan bîhaber olacakları için sorunlara çözüm üretemeyeceklerdir. Ayrıca halk ile iletişim kanallarının kapalı olmasından istifade eden memurlar topluma zulüm etmekten geri durmayacaktır. Halkın hükümdara kolay erişebilmesi hükümdara ülkenin bütün sorunlarından haberdar olma yolunu açarken, memurların da işlerinde özenli olmalarını sağlayacaktır (Gazzâlî 1938: 85).

Gazzâlî, hem hükümdarda olması gereken özellikleri hem de hükmederken dikkat edilmesi gereken hususları aktardıktan sonra verdiği tavsiyelerin ne kadar yerinde olduğunu gösterme adına kitabın sonuna eski bir hükümdarın dilinden yönetimi kaybetmenin sebeplerini aktarmıştır. Gazzâlî'nin anlatımına göre hükümdarın, devlet ve kuvvette gururlanması, müşâvereden uzaklaşması, ehliyetsiz kimseleri önemli görevlere tayin etmesi, ihtiyaç anında çözümü bulma hususunda yetersizliği, acil çözüm gerektiren işleri ağırdan alması, fırsat çıkınca değerlendirememesi ve halkın ihtiyacını karşılamak için az çaba göstermesi (Gazzâlî 1938: 89) hükümdarlığını kaybetme sebebidir ki, sayılan bu sebepler kitap boyunca Gazzâlî'nin hükümdara verdiği tavsiyelerin olumsuzlarıdır.

Sonuç

Gazzâlî'nin eserini, yazıldığı dönemin tecrübeleri üzerinden değerlendirdiğimizde onun ince bir üslupla, doğrudan hedef göstermeden, yaşanan sorunların müsebbibi olarak gördüğü noktaları işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda anarşi ve kaos, toplumun huzurunu bozan, hükümdarın mücadele etmesi gereken en büyük kötülük olarak görünmüştür.

Gazzâlî'nin çizmiş olduğu yönetici portresi genel manada; ataerkil olmayan, fakat hukuk kurallarının uygulanması ve adaletin tesisi adına kısmen despotik bir monarşidir. Gazzâlî, hükümdarın Allah tarafından seçildiğini ve doğrudan ona karşı sorumlu olduğuna inanır. Esasen bu anlayışın, o dönemde kabul gören bir teori olduğunu söyleyebiliriz.

Taht üzerinde hak iddia eden isimlerin ve bu durumdan istifade etme maksadıyla kaos ve kargaşaya ses çıkarmayan devlet adamlarının sebep olduğu sorunlara, mezhep kavgaları da eklenince Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin sıkıntılılarına çözüm üretme noktasında vurguladığı en önemli iki kavram itaat ve adalet olmuş ve adalet mülkün temelidir karinesinden hareket etmiştir. Bu noktada şunu da belirtmeliyiz ki, Gazzâlî'nin nezdinde sultanın hangi ırktan olduğunun bir önemi yoktur. Hükümdar adil

olduğu müddetçe ona itaat mecburidir. Halk, hükümdarlığın Allah'ın takdiri olması hasebiyle hükümdara itaat etmeli ve onu sorgulayıp “yeni arayışlar” içerisine girmemelidir. Hükümdar da sahip olduğu makam ve gücün dünyada adaleti tesis etmek için kendisine verildiğinin bilincinde olarak hareket etmelidir.

Gazzâlî'nin eserinde yer verdiği referansları arasında Sâsânî hükümdarları başta olmak üzere İslam öncesi unsurların önemli bir yekûn tutması siyaset düşüncesinin oluşmasında bu unsurların etkisini görme açısından önemlidir. Esasen birçok idarî kadro ve kurumun Sâsânîlerden tevarüs etmiş olması da bu etkinin boyutlarını genişletmiştir.

Kur'an'ın ve hadis külliyyatının hayatın her alanında son derece önemli bir referans kaynağı olduğu bir dönemde, her halükarda hükümdara itaat edilmesi gerektiğinin dinî bir söylem olarak geliştirilmesi sultana çok geniş hareket imkânı vermektedir. Bu söylem, isyan edenlere veya fitne çıkararlara karşı alınacak tedbirler noktasında hükümdarın elini rahatlatmıştır. Bir kez daha hatırlatmakta yarar var ki, Gazzâlî eserini Bâtınî faaliyetlerinin Selçuklu coğrafyasında düzeni bozduğu, taht mücadelelerinin her anlamda toplumsal hayatı olumsuz yönde etkilediği bir dönemde kaleme almıştır. Eserin tamamına baktığımızda, özetle söyleyebiliriz ki Nasihatü'l-Mülûk'de, geleneksel din ve dünya (devlet) kardeşirler anlayışının din ve hükümdarlık ayrılmaz ikiz gibidir haline geldiğini görmekteyiz. Din köktür, siyasal otorite de onun koruyucusudur (Black 2011: 102). Sağlam bir dinî temele dayanmayan otorite yıkılmaya mahkûmdur. Aynı şekilde güçlü bir otoritenin muhafazasından mahrum olan dinde de çürümeler baş gösterebilir.

Netice itibariyle, Gazzâlî'nin verdiği öğütlere, hükümdarda aradığı özelliklere baktığımızda Nasihatü'l-Mülûk'ün evrensel ve her döneme hitap eden bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda çağlar üstü bir nitelik taşıyan ve genel geçer ilkeler üzerine tesis edilen bu eserden, sadece yazıldığı devrin değil, bugünün ve geleceğin idarecilerinin de çıkaracağı birçok dersler olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*, haz. Erdoğan Merçil, Kervan Kitapçılık, İstanbul, 1977.
- Bagley, F.R.C., *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*, University of Durham Publications, London, 1964.
- Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Darü't-Tibaati'l-Amire, 1286.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, 505/1111, *Nasihatü'l-Mülûk*, ba mukaddime, tashih ve haşiyeler: Celaleddin Hümâî, Çaphane-i Meclis, Tahran, hş. 1315-17.
- Hüseynî, Sadre'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev.: Necati Lugal, T. T. K. Basımevi, Ankara, 1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, (630/1233), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1966.



- Lambton, A.K.S., "The Theory of Kingship in the Nasihat-ul-Muluk of Ghazali", *The Islamic Quarterly*, London, 1954, 47-55.
- Nizamü'l-mülk, Ebu Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b İshak et-Tusî, 485/1092, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi, *Selçuklular (Büyük Selçuklu Tarihi [1040-1157])*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*, edit. Muhammed İkbâl, Leyden, 1921; trc. Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara 1957.
- Reşidü'd-Din, Fazlullah, *Cami'ut-Tevarih*, haz.: Ahmed Ateş, T. T. K. Basımevi, Ankara, 1960.

Gazali'nin Düşünce Yapısında Din-Devlet İlişkisi

Uğur Ak

Arş. Gör. Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, uak@aksaray.edu.tr

Esmâ Ak

Türkçe Öğretmeni, sosyolak@mynet.com

Özet

Gazali'nin düşünce yapısı içerisinde toplum, devlet ve siyaset olguları insanın ahiret saadetinin sağlanması açısından bir araç hükmündedir. İnsanların bir arada yaşarken ihtiyaçlarını karşılamaları bir iş bölümü ve organizasyonu da beraberinde getirmektedir. Gazali'nin toplum ve devlet anlayışı ortaya çıkan bu organizasyonun işleyişiyle alakalıdır. Çünkü bu organizasyon ona göre insanın sadece dünyaya meyletmesi ya da ahireti kazandıracak bir araç haline gelmesine de neden olabilir. İnsanın dünyaya meyletmesi durumunda insanlar arasında çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Devlet, ortaya çıkacak olan problemlerin bertaraf edilmesi için vardır. Bu nedenle Gazali, bu organizasyonda önemli rolü olan idarecilerin amacının Allah'a itaat ve ahireti kazanmak olması gerektiğini vurgular. O, yöneticilerin Allah'ı, sıfatlarını ve ahireti bilmeleri gerektiğini düşünmekte ve eserlerinde bu düşüncesini açıkça ifade etmektedir. Gazali genel felsefe anlayışı içerisinde kalarak siyaset felsefesinde de dünyanın insan açısından asıl hedef olmadığı düşüncesini ısrarla savunmaktadır.

Biz bu çalışmamızda Gazali'nin eserlerinde toplum, devlet ve siyasetle ilgili ortaya attığı düşünceleri temel alarak onun siyaset ve din ilişkisini ele almaya çalışacağız. Konuyu ele alırken temel olarak Gazali'nin eserlerinden ve konu hakkında yazılmış ikincil kaynaklardan da yararlandık.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Toplum, Devlet, Siyaset, Din

Giriş

Gazali, h.450/m.1058 tarihinde Tus'ta dünyaya gelmiştir. Tam adı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazali et-Tûsî'dir. Batı düşünce dünyasında Algazel olarak da bilinmektedir (Çağrı, 1996). Gazali ilk eğitimini babasının arkadaşı olan bir sufiden aldı. Daha sonra sırasıyla ilim tahsilini, Tus'da Ahmet İbn Muhammed er-Radegani'den, Cürcan'da İmam Ebu Nasr el-İsmailiye'den, Nişabur'da İmamül'l-Haremeyn el-Cüveyni'den aldı. Cüveyni'nin yanında hocasının vefatına kadar kalan Gazali 28 yaşında Nişabur'dan ayrıldı ve Nizâmü'l-Mülk'ün yanına, Bağdat'a gitti. Burada ilmi münazaralara katılarak ilmi seviyesini ortaya koyma şansı yakaladı. Bu münazaralar sonucu Bağdat Medresesinde müderris oldu. Dört yıllık müderrislik hayatından sonra ahiret saadeti için nefsin heveslerinden ve dünyadan uzaklaşmak gerekir düşüncesiyle görevini bırakarak Şam'a gitti. Daha sonra da sırasıyla Kudüs'e, Halilürrahman'a, Medine'ye ve Mekke'ye gitmiştir. Bu yolculuk ve inziva hayatı on bir yıl sürmüştür. Bu uzun inzivadan sonra tekrar ders vermeye başlamıştır. Hicri 505, miladi 1111 yılında 53 yaşında vefat etmiştir (Gazali, İhyâü Ulûmi'd-Dîn, 2011).

Kendi döneminin ilmi anlamda önemli tüm şehirlerini ziyaret eden Gazali, İslam kültürünün ve medeniyetinin tüm orijinalliklerini ve imkânlarına bu sayede ulaşmış ve

kendi düşünce yapısını oluştururken de bunlardan faydalanmıştır. Bu süreçte kelamdan felsefeyle birçok alanla da ilgilenmiştir (Türker, 1956). Yunan felsefesiyle de ilgilenen Gazali, İslam esaslarına uygun bir felsefe ortaya koymaya da çalışmıştır (Bedevi, 2013).

Gazali'nin siyasi görüşlerinin oluşmasında ve şekillenmesinde yaşadığı devirde cereyan eden dini ve siyasi olayların büyük rolü bulunmaktadır (Korkmaz, 1995). Gazali, Bağdat'ta Abbasi Devletinin gücünü kaybettiği, Mısırda Fatımi Devleti'nin kurulduğu, Avrupa'da Endülüs Emevi Devleti'nin etkilerini devam ettirdiği ve bunun yanı sıra Selçuklu Devleti'nin güçlendiği bir dönemde yaşamıştır. Gazali, Selçuklu Sultanı Melikşah ve onun ünlü veziri Nizamü'l-Mülk zamanında yaşamış, Nizamü'l-Mülk tarafından kurulan nizamiye medreselerinde hocalık yapmış ve döneminde süren siyasi ve askeri alandaki mücadelelere ilmi alanda destek vermiştir. Gazali, özellikle Selçuklu sultanlarının Bâtınilerle yaptıkları mücadelede onlara ilmi bir zeminde yardım etmiş ve bu mücadeleye kendi alanında destek olmuştur. Zira yaşadığı dönemde Şii, Bâtini ve Sünni düşünceler arasında hem dini hem de siyasisi çok yönlü bir mücadele olduğunu da görmekteyiz. Elbette böyle bir iç mücadele İslam dünyasını dış mücadelede haçlılara karşı güçsüz duruma düşürmüştü ve bunun sonucu Kudüs'ün Müslümanlardan Haçlıların eline geçmesine neden olmuştur (Yücedoğru & Bilgin, 2008).

Gazali böyle siyasi problemlerin yaşandığı bir dönemde İslam coğrafyasında birliğin sağlanması amacıyla siyasete önem vermiş ve bu birliği sağlaması açısından da Abbasi Halifelerini destekleyici görüşler ortaya atmıştır. Zira ona göre siyasal anlamda yaşanan bu parçalanmalar; ancak halifenin etrafında sağlanacak bir birliktelikle mümkün olacaktır. Hatta halifeliği tartışma konusu olan al-Mustazhır'ın halifeliğini meşrulaştırmak için devlet yöneticisinin on özelliğinin bulunması gerektiğini ve bunlardan altısının doğuştan, dördünün ise sonradan kazanılan özellikler olduğunu belirtmiştir. Bu özellikler: Bulûğ çağına ermek, akıl sahibi olmak, hür olmak, erkek olmak, Kureyş kabilesinden olmak, görme ve işitme duyularının sağlam olması, şehvet sahibi olmak, kifayet sahibi olmak, takva ve ilim sahibi olmak. Burada şehvet, gücü, kifayet, doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini, takva, imanın sağlamlığını, ifade etmektedir. Bu özelliklerden özellikle şehvetin al-Mustazhır'da bulunmadığı bu nedenle de onun halife olmaması gerektiği düşüncesi ortaya atılmıştır. Ancak Gazali, Selçuklu sultanlarının halifeye biat etmelerinden dolayı al-Mustazhır'ın bu özelliğe de sahip olduğunu iddia ederek halifeliğinin meşru olduğu düşüncesini savunmuştur (Çubukçu, 1961). Böylece var olan parçalanmış siyasi yapıyı halifelik makamı altında toplamayı amaçlamıştır.

Böyle bir dönemde yaşayan Gazali, toplumun gerçek mutluluğuna ulaşması açısından siyasete önem verdiğini görüyoruz. Şimdi Gazali'nin devlet ve siyaset anlayışı ile bu anlayışın oluşumunda dinin yerini ele almaya çalışacağız.

Din ve Devlet İlişkisi

İslam filozoflarının siyaset felsefeleri, onların genel felsefelerinin bir uzantısıdır. Kaldı ki bu, Grek Felsefesi'nin de temel bir özelliğidir. İslam filozofları içerisinde özellikle Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında da, toplumun erdemler yoluyla mutluluğa ulaşmasının ahlaki bir düzlem içinde ele alındığı ve siyasi meselelerin fizik, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve metafizik gibi ilimlerle birlikte çözüme kavuşturulduğu görülür. Böylece, doğal (teorik) bilimlerden ahlak, sosyoloji ve siyaset gibi pratik bilimlere doğru geliştirilen bir süreç ortaya çıkmış olur. Yani siyaset, metafizikten bağımsız kurgulanmaz (Osmanoğlu, tsz). Kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi Gazali'de de siyaset felsefe anlayışının yansımalarını taşımaktadır. Bu nedenle öncelikle onun felsefesinin ana hatlarını teşkil eden dünya ve ahiret algısına değinmekte fayda görüyoruz.

Gazali'nin Dünya ve Ahiret Algısı

Gazali'ye göre dünya, kör bir kudret sonucunda tesadüfen oluşmuş bir eser değildir. Dünya, marifet sahibi bir kudretin eseridir. Bu mutlak kudreti biz ancak ortaya koyduğu eserle bilebiliriz (Ormsby, 2011). Gazali'ye göre mutlak kudret tarafından yaratılan bu dünyada unutulmaması gereken iki temel esas vardır: Birincisi bu dünya nimetlerinin sahip olduğu mükemmel dengedir. Bu denge çok hassastır ve nimetin zararlı ve yararlı olanlarını ayırt etmek çok zordur. Yılanın zehri ile panzehrini ayırmak gibi (Gazali, 1983). İkincisi ise bu dünyanın tamamlayıcısı niteliğinde olan ahireti unutmamaktır. Eğer ahiret unutulursa bu durumda bu dünyada da kurulu olan düzende bozulacaktır (Şahin, 2005). Bu anlamda dünyadan sonraki hayatın yani kıyamet ve ahiretin Gazali'nin gelen ve siyaset felsefesinde önemli bir yeri vardır. Bu anlamda kıyamet ve ahiret hayatına değinmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, birçok ayette kıyametin kopuşu ve bundan sonra yaşanacakları haber veren ayetler mevcuttur. Biz burada olayların oluş sırasını göz önüne alarak bazı ayetleri burada vermeye çalışacağız.

“Sûr'a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş (kıyamet kopmuş) tur.”(Hâkka, 39/13-15.) “Sûr'a üfürülür. Birde bakarsın, kabirlerden çıkmış, Rablerine doğru akın akın gitmektedirler.”(Yâsîn, 36/51). “(Onlar) Şöyle derler: “Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan çıkardı? Bu, Rahman'ın vaad ettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler.”(Yâsîn, 36/52).

“O gün (hesap için Allah'a) arz olunursunuz. Hiçbir sırrınız gizli kalmaz.”(Yâsîn, 36/52). “O gün kimseye, hiç mi hiç zulmedilmez. Size ancak işlemekte olduğunuz şeylerin karşılığı verilir.”(Yâsîn, 36/54).

“(Allah şöyle der:) ‘Ey suçlular! Ayrılın bu gün!’”(Yâsîn, 36/59). “İnkâr edenler grup grup cehenneme sevk edilirler. Cehenneme vardıklarında oranın kapıları açılır ve cehennem bekçileri der: ‘Size içinizden, Rabbinizin âyetlerini size okuyan ve bu gününüze kavuşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?’ Onlar da ‘Evet geldi’ derler. Fakat inkârcılar hakkında azap sözü gerçekleşmiştir.”(Zümer, 39/71).



“Onlara şöyle denir: ‘İçinde ebedî olarak üzere cehennem kapılarından girin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer ne kötüdür.’”(Zümer, 39/72).

“Şüphesiz cennetlikler o gün nimetlerle meşguldürler, zevk sürerler.”(Yâsîn, 36/55).
“Rablerine karşı gelmekten sakınanlarda grup grup cennete sevk edilirler. Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır ve cennet bahçeleri onlara şöyle der: ‘Size selam olsun! Tertemiz oldunuz. Haydi, ebedî kalmak üzere buraya girin.’”(Zümer, 39/73).

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere İslam dininde asıl olan ahirettir. Bu dünya ise ahirette mükâfat kazanmak açısından önem kazanmaktadır. Aksi halde geçici olması bakımından bu dünyanın bir önemi yoktur. Bu durum Müslümanların bu dünya için çalışmamaları anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah kullarına bu dünya için ayrı, ahiret için ayrı nimetler vermiş; ancak sadece dünyayı istememesi yönünde de uyarıda bulunmuştur. İnsan için dünya ancak ahiret hayatıyla anlam kazanır. Çünkü fitratı itibarıyla insan ebedi duygusuna sahiptir ve bu duygu ebedi olan bir yaşamla giderilebilir (Toprak, 1989). Bu nedenle de Gazali’ye göre devlet yöneticisi insanların ebedi mutluluğu konusunda sorumluluk sahibidir. Bu sorumluluğunu yerine getirmek içinde ahiret adına çalışmalı ve insanları da bu yöne sevk etmelidir. Zira Gazali ahiret ile dünyayı doğu ile batı gibi ele almakta ve nasıl batıya giden bir kimse doğudan uzaklaşıyorsa aynı şekilde dünyadan yararlanan kimse de o nispette ahiretten uzaklaştığını ifade etmektedir (Gazali, 1983). Bu nedenle dünya nimetlerinden ne kadar az yararlanılırsa ahirette yararlanılacak nimetler de o nispette artacaktır.

Görüldüğü üzere Gazali için asıl olan ahirettir ve bu dünya ahiret mutluluğuna ulaşmak dışında bir öneme sahip değildir. Bu anlamda Gazali devlet anlayışını da ahiret eksenli olarak belirlemiştir. Şimdi onun devlet ve toplum anlayışına da kısaca değinmeye çalışalım.

Siyaset, Toplum ve Devlet Anlayışı

Siyaset, Gazali’nin genel düşüncesiyle uyumlu bir biçimde, İlahi Yasa’nın hükümlerine uygun bir hayat anlayışı içinde kendine yer bulur. Siyaset, Gazali’de, kötülüklerden arınmış ve erdemli fiiller aracılığıyla bu dünyadaki mutluluğa ve ahiretteki kurtuluşa ermenin bir yolu olarak önemlidir. Hakiki mutluluk ve kurtuluş ancak İlahi Yasa’ya boyun eğmekle mümkündür. Bu bağlamda Gazali için siyaset, bir bakıma, din ile dünya arasındaki uyumun bir ifadesi olmaktadır. Gazali’ye göre dünyayı ayakta tutan dört esastan birisi olan siyaset, din ve ahlakın zorunlu bir uzantısıdır. Siyaset, hayatın müşahhas şartlarına adapte edilen bir davranış sanatıdır (Gazali, 1964). Gazali’nin siyasete verdiği önem dikkat çekicidir. Devlet işlerini esaslı bir şekilde nizama koyan siyaset bilimi, Gazali’ye göre beşeri ilimler arasında en soylu ve en şerefli ilimlerden birisidir (Osmanoğlu, tsz). Siyaset ve ahlak’ı, ilimler tasnifinde felsefi ilimler alanına dâhil eden (Gazali, 2014) Gazali için siyaset, din ile dünya arasında uyumlu bir ilişkinin tesis edilmesi bakımından önem taşır. Bu ilişki somut anlamda devlet sayesinde gerçekleştirilmektedir. Gazali’ye göre devlet, toplumsal düzenin doğal bir uzantısıdır. İnsan tek başına birey olarak yaşayamayan toplumsal bir varlık olması hasebiyle hemcinsleriyle temasa geçtiği andan itibaren siyasi yapının nüveleri



oluşmaya başlar. Gazali’de devletin temeli kendi sınırlı anlamıyla ekonomik ve mesleki dayanışmaya dayanır. İnsanoğlu ihtiyaçlarını karşılama için başkalarına muhtaçtır, bu ihtiyaç insanların birbirleriyle sürekli ilişki içerisinde olmasını gerektirir (Gazali, 1983). İnsanların bu ilişkisi toplumsal yapıyı meydana getirmektedir. Gazali’ye göre, insanın ihtiyaçlarını gidermeye yarayan maddelerin çoğunluğunun işlenmemiş halde bulunduğu bu dünyada, bunları ihtiyaçlarını gidermeye elverişli duruma getirmek üzere çalışmaya başlaması iktisadi hayatı oluşturur. Fakat insan kendi kendine yeterli olamayacağı ve tek başına yaşayamayacağı için de diğer insanlarla bir arada yaşayacak ve onlarla karşılıklı ihtiyaçların giderilmesi yolunda işbirliği ve iş bölümüne gitmesi gerekecektir (Yılmaz, 2011). Böylece hem iktisadi yapı hem de buna bağlı olarak toplumsal yapı oluşup gelişecektir. Bu yapının gelişiminde Gazali’ye göre insanda insan da bulunan şehvet ve öfkenin dünyaya değil ahirete yöneltilmesi gerekir aksi durumda insan dünyaya meyleder ve bunun sonucunda da dünyadaki elde etmek istedikleri için kötü davranışlara da yönelebilir.

Gazali’ye göre siyasetin ya da devletin toplumun huzurunu sağlama için hem dünyevi hem de uhrevi konularda dini ilimlerden yararlanmalıdır. Din olmaksızın, siyaset yapmak ve başarılı olmak mümkün değildir. Çünkü siyasetin temelinde hukuk ve ahlak olmalıdır. Hukuk ve özellikle ahlakın temelinde ise din vardır. Bu nedenle toplumun huzuru için dini ilimler öğrenilmeli ve tatbik edilmelidir. Bu nedenle de Gazali, devlet mevzuatı olarak Kitap, Sünnet ve icma ile halife ve hâkimlerin icthad ve kanaatlerini kabul etmektedir. Yapılacak her türlü adli ve idari tasarruflarda bu temel hukuk kaidelerine riayet etmek gerekmektedir (Korkmaz, 1995).

Gazali, devleti akıl ve din temeli olarak kurmanın asıl amacının insanların nihai mutluluğu olan ahiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Aksi takdirde sadece bu dünya mutluluğu için kurulacak bir devletin putperest anlayışa sahip bir devlet anlayışı olacağını ifade etmektedir (Korkmaz, 1995).

Gazali, toplumsal yapıyı insan organizmasına benzetir. Vücudun azaları olan kol ve bacakları idare sanatı temsil eder; devletin reisi olarak beden işini yürütmek için bütün bu organların yardımını ister. Fakat yüksek memur ve hâkimleri temsil eden arzu, bazen yanlış yapar ve vezir olan aklın zıddına hareket eder. Yöneticiler söz konusu organizmanın arzularıdır; öfkeyi, zabıta memuru; hükümdarı kalp; veziri de sağduyu temsil eder (Gazali, 1964). Arzu devlete ait her şeyi, gelir olarak kendine almaya çalışır, devlet başkanı veziri ile istişare etmek ve dik kafalı memurlarını kontrol altında tutmalıdır. Padişah (yani kalp), vezir olan akıl ile istişarede bulunarak arzu ve hiddeti kontrol eder. Her ikisini de sağduyuya hizmet edecek şekilde yönlendirebilirse o zaman devlet makul bir şekilde idare edilmiş olur. Arzu ve hiddetin sağduyuya üstün gelmesi durumunda halk perişan ve sefil bir hayata mahkûm olur. Bu durum, hükümdar olan kalp için hiç de iyi bir uygulama değildir (Korkmaz, 1995). Eğer birey kendi içerisinde kalp ve aklı hâkim kılsa bu durumda silsile halinde aile, toplum ve devlette huzurlu bir şekilde idare edilebilir; ancak birey kendi içerisinde bunu sağlayamazsa bu durumda silsile halinde devlette de huzur kalmayacaktır (Korkmaz, 1995).

Burada Gazali'nin kalb'i akıldan üstün tutması onun siyaset anlayışında da halifeyi desteklemesiyle de tutarlılık arz etmektedir. Zira akıl bu dünyayı temsil ederken, kalb ahireti temsil etmekte ve bu nedenle de insanın yöneticisi konumuna geçmektedir. Gazali, siyaseti ahiret mutluluğunu kazanmada bir aracı olarak gördüğü için siyasette ahireti temsil eden halifeyi diğer devlet yöneticilerinden üstün tutmuş ve siyasi birliğin halifelik çatısı altında toplanması yönünde fikir beyanında bulunmuştur.

Gazali hem devlet, hem toplum, hem de birey açısından gerçek mutluluğa ulaşmanın temelinde Allah'a itaat, emir ve yasaklara riayet ve İslam'ın gerekli kıldığı ahlaki faziletleri tatbik etmek olduğunu dile getirmektedir. Gazali, toplumsal açıdan bu emir ve yasakları uygulanmasını sağlamanın devlet başkanın görevi olarak ele almıştır. Bu nedenle Gazali açısından devlet başkanının yerine de değinmekte fayda görüyoruz.

Devlet Başkanının Yeri

Gazali, devlet başkanına siyaset anlayışında önemli bir yer vermektedir. Ona göre kötü bir devlet başkanı bile devlet başkanının olmamasından daha iyidir. Hatta bu devlet başkanı yukarıda bahsettiğimiz özelliklerinden yoksun olsa bile hiç olmamasından iyidir (Korkmaz, 1995). Gazali aynı zamanda birden fazla devlet başkanına da karşıdır. Nasıl ki devlet başkanın olmaması toplumda olumsuzluklara neden oluyorsa aynı şekilde birden fazla devlet başkanın olması da ifade eder. Birden çok devlet başkanın olması halkı ayrılığı ve çatışmaya iteceğini belirtmektedir (Korkmaz, 1995). Bu çok başlılığın kendi döneminde zararlarına şahit olan Gazali, otoritesi tartışılan Abbasi Halifesinin de meşruluğunu pekiştirici yönde beyanlarda bulunmuştur. Zira ona göre İslam dünyasının içinde bulunduğu parçalanmışlıktan ancak Halifenin bünyesinde bir birliktelikle çıkılabildi.

Gazali, devletin dini/ahlaki esaslar üzerine yönetilmesi ve halkın da asıl mutluluk olan ahiret mutluluğuna ulaşması konusunda sorumluluk sahibi olarak devlet yöneticisini görmektedir. Devlet yöneticisi bu görevi hakkıyla yerine getirebilmek için âlimlere yakın olmalıdır (Gazali, 2014). Çünkü Gazali, halkın yozlaşmasının aslında hükümdarın ahlaki olarak bozulmasından kaynaklandığını, hükümdarın ahlaken bozulmasının nedeninin de âlimlerin ahlaken bozulmasından kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle de devlet başkanı ile âlimlerin her zaman etkileşim halinde olmaları gerektiğini vurgulamaktadır (Korkmaz, 1995). Toplum da bir vücudun azaları gibidir ve bir azada meydana gelen bozukluk diğerlerini de etkilediği gibi âlim ile devlet başkanı arasındaki kopukluk ve buna bağlı oluşacak olumsuzluklar tüm toplumu etkileyecek ve toplumdaki her fert asıl amaç olan ahiret mutluluğuna ulaşamayacaktır.

Gazali, devlet yöneticilerine yönelik yazdığı eserinde öncelikle Allah'ın sıfatlarından bahseder. Bu sıfatlardan bahsederken Allah'ın asıl kudret sahibi olduğu ve mülk'ün asıl sahibinin de Allah olduğundan bahseder. Kendi dönemi siyaset anlayışı içerisinde Gazali tüm devlet mülk'ünün sahibi olan yöneticiyi Allah'ın sıfatlarıyla uyarak aslında yöneticinin gerçek mülk sahibi olmadığını mesajını vermektedir. Yine aynı şekilde O'nun ilmi dışında hiçbir şeyin kalmayacağı, Allah'ın her şeyi işittiğini ve gördüğünü

(Gazali, 2014) belirterek yöneticiye yapacağı işlerde ve vereceği kararlarda Allah'ı hatırlatma yoluna gitmiştir. Böylece haksızlık yapmaması ve adil davranması gerektiğini yöneticiye Allah'ın sıfatlarıyla açıklamış ve hatırlatmıştır. Ardından da ahiret hayatından, insanın ruh yapısından ve insanın asıl amacının ahiret olduğundan bahsederek siyasetin de asıl amacının ahiret olduğunu vurgulamaktadır (Gazali, 2014).

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Gazali için önemli olan dünya değil ahiret mutluluğuna ulaşmaktır. Dünya sadece bu amaca ulaşmak konusunda bir öneme sahiptir. Bu nedenle de devlet başkanı öncelikle dinin esaslarını öğrenmeli ve buna göre devleti yönetmelidir. Gazali bu nedenle yazdığı eserde devlet yöneticisine önce Allah'ı tanıtmakta, O'nun sıfatlarından bahsetmekte, ardından da din ile özdeşleştirdiği ahlak konusuna geçiş yapmaktadır. Çünkü ahlak dinin pratikte tatbikidir ve adaletli olan bir yönetim de devletin ömrünü uzattığını belirtir (Korkmaz, 1995). Zaten din ile devleti ikiz kardeş olarak gören Gazali, bu kardeşliği devletin dini koruması olarak görmektedir. Bu anlamda devlet başkanı dini öğrenmeli, tatbik etmeli ve korumalıdır. Böylece ona tabi olanlarda dini yaşayacak ve böylece de asıl mutluluk olan ahiret mutluluğuna ulaşmış olacaktır (Korkmaz, 1995). Gazali, devlet başkanının din öğrenmesi, tatbik etmesi ve koruması konusunda da tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre devlet başkanı yanlışa düşmemek için âlimlerle yakınlık kurması ve işlerinde âlimlere danışması gerekmektedir. Ancak ilimi ile amel etmeyenlere de itibar etmemelidir (Gazali, 2014).

Ayrıca İdarecilerin kibir, lüksten ve nefsinin arzularından da uzak durması gerektiğini belirten Gazali, idarecinin kanaatli olması gerektiğini eğer kanaat etmezse bu durumda da adaletli olamayacağını dile getirmektedir (Gazali, 2014). Aslında bu tavsiyeler onun genel anlayışını yansıtmaktadır. Zira ona göre dünyadan ne kadar az faydalanılırsa ahiretten o kadar çok faydalanılacağını doğu-batı örneğiyle bahsetmiştik. Bu nedenle de lükse kaçmadan yaşayan idareci de bu şekilde hem kendisi ahiretteki nasibini azaltmayacak hem de idarecisi olduğu insanlara örnek olacaktır. Çünkü Gazali, ilmiyle amel etmeyen âlime itibar edilmemesi gerektiğini belirtmişti. İdareci açısından âlimin ilmiyle amel etmesi gerektiği gibi halk için de idarecinin ilmiyle yani ahlakla amel etmesi, dünyaya çok dalmaması ve ahirete yönelik yaşaması gerekmektedir. Aksi takdirde halk idareciye bu konuda itibar etmeyecektir. Lüksten ve dünya nimetlerinden az yararlanmayı aklını kullanmanın diğer bir şekli olarak gören Gazali, dünyayı ahiret için yararlı işler için bir uğraş alanı görmekte ve dünyadan kendisine yetecek kadar ile yetinen kimseyi övmektedir (Gazali, 2014). Çünkü dünyada insan ne kadar rahat olursa olsun dünya hayatı bir gün bitecek ve insan sonsuz olan ahiret hayatını yaşayacaktır. Sonsuz karşısında sayılı olan kıyaslanamayacağı için bu dünyayı ahiret mutluluğu için kullananlar Gazali'ye göre daha akılcı davranmaktadırlar. Bu nedenle de halkından sorumlu olan idarecilerin de bunu dikkate alarak hem onlara örnek olmaları hem de kendilerini düşünmeleri açısından dünya nimetlerinden az yararlanmaları ve ahirete yönelik çalışmaları gerekmektedir (Gazali, 2014).

Gazali, dünyaya meyletmeyen ve adaletli davranan bir idarecinin bu davranışının dünyada da olumlu karşılıkları olacağına da dikkat çekmektedir. Zira adaletle hükmeden bir idareci sayesinde dünyanın imar olacağını ve daha güzel bir yer olacağını savunan Gazali'ye göre adil olmayan bir idarecinin ise dünyayı harabe ve daha kötü bir yer yapacağını dile getirir (Gazali, 2014). Böylece hem dünya hem de ahiret açısından kayba uğramış olacaktır.

Sonuç

Gazali, Abbasi Halifesi bünyesinde İslam siyasi birliğinin sağlanması gerektiğini dile getirmektedir. Bu dönemdeki Fatimi, Endülüs Emevi ve Selçuklu devletlerinin siyasi olarak Abbasilere bağlanması değil, bu devlet başkanlarının Halifeye tabi olması şeklindedir. Aksi bir durumda ortaya çok başlılık çıkacak ve İslam dünyasında kargaşaya neden olacaktır. Yaşadığı dönem itibarıyla bu iç karışıklıklar Kudüs'ün Hristiyanlara karşı kaybedilmesi de bunun en somut örneğidir. Kendi Döneminde Abbasi halifesi al-Mustazhır'ın halifeliği tartışma konusudur. Çünkü dönemi itibarıyla Selçuklu sultanının korumasına girmiş ve etkisini kaybetmiştir. Ancak Gazali, İslam dünyasındaki birliğin ancak Halife sayesinde sağlanacağını düşünmekte ve bu nedenle de beğenilmese de yöneticinin olmamasındansa daha iyi olduğu düşüncesine sahiptir. Ve yöneticinin olamaması ona göre daha kötüdür. Bu nedenle de al-Mustazhır'ı halifeliğinin meşruluğunu savunarak ortaya attığı düşünceleri pratikte de uygulamıştır.

Ancak onun asıl amacı bu dünyada insanların mutluluğu değil asıl olan ahirette insanların mutlu olmasıdır. Zira dünya hayatının bir sonu varken ahiret hayatı sonsuzdur. Bu durumda dünyada elde edilecek bir menfaatle ahiretteki menfaatlerin karşılaştırılması da düşünülemez. Gazali devletin varlığının asıl amacının da ahiret mutluluğu olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle de devlet başkanında bu amaca uygun davranması ve dini ilimleri iyi bilerek tatbik etmesi gerekmektedir.

Genel felsefesindeki düşünceler kapsamında oluşturduğu siyaset felsefesinin de din ve ahiret eksenli olduğunu, bu dünyanın ise sadece ahireti kazanma açısından önemi olduğunu görüyoruz.

Kaynakça

- Bedevi, A. (2013). El-Gazzali ve Yunan Kaynakları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Çağrı, M. (1996). Gazzali. M. Çağrı içinde, *DİA* (s. 489-505). DİA.
- Çubukçu, İ. A. (1961). Gazali ve Siyaset. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 121-130.
- Gazali. (1964). *Mizanü'l-Amel*. Mısır.
- Gazali. (1983). *İhyâu Ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gazali. (2011). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Bedir.
- Gazali. (2014). *Dalâletten Kurtuluş*. İstanbul: Onur Kitap.
- Gazali. (2014). *Yönetimin Sırları*. Çelik Kitapevi.
- Korkmaz, F. (1995). *Gazali'de Devlet*. Ankara: TDV.



- Ormsby, E. L. (2011). *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*. Ankara: Kitabiyat.
- Osmanoğlu, Ö. (tsz). Metafizik ve Ahlakla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi. *Dem Dergi*, 106-111.
- Şahin, N. (2005). *Gazali'ye Göre Allah'ın Varlığının Delilleri ve Estetik Delili (Basılmamış doçentlik tezi)*.
- Toprak, S. (1989). *Ölümden Sonraki Hayat*. Konya: Sebat Ofset.
- Türker, M. (1956). *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*. Ankara: Türk tarih Kurumu Basımevi.
- Yılmaz, E. (2011). Gazali'nin İslam İktisat Felsefesinde Endüstriyel Kapitalizme Bakışı. *TYB Akademi*.
- Yücedoğru, H. K., & Bilgin, V. (2008). Onbirinci Yızyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Vahiy, Özgürlük ve Felsefenin Lisaniyla Politika: “Tehafüt”ten “Destrüksiyon” a Gazâli ve Heidegger’in Grek Düşüncesini Eleştirmesi

-Batı'nın Hermeneutik Teolojisinin İslâm'ın Tefsir Ve Kelâm Disiplinlerine

Hikmet Ve Belâgat Dili İtibarıyla Yakınlaşmasına Genel Bir Bakış-

Selim Çörekçi

Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Doktora Öğrencisi; slm_corekci@yahoo.com.tr

Özet

Heidegger, “Dini Hayatın Fenomenolojisi” (“The Phenomenology of Religious Life”, Indiana University Press, 2004, s.17) isimli eserinde gelecekte ilmi ve siyasi açılardan dünyada tek başına üstünlük veya tesir sahası kazanması muhtemel dinler arasında, “İslâm” a, Hristiyanlık ve Hinduizm’den daha öncelikli bir potansiyel taşıması ihtimali ve itibarıyla referansta bulunur: “... the future one of the positive religions (Christianity, Buddhism, Islam) will reign alone.”

Felsefede 20. asrın tartışmasız en büyük ismi kabul edilen bir Batılı mütefekkirin böyle bir görüşü olduğu, maalesef şimdiye kadar yeterince üzerinde durulmuş bir mevzu olmamıştır. Heidegger, her ne kadar bir filozof olarak tanınsa da, aslında lisede Katolik din görevlisi olmak üzere eğitime başlamış ve üniversite eğitiminin ilk iki yılında da ilahiyat eğitimi almıştır. Felsefede üniversite hocalığına başladığı dönemlerde de, Heidegger’in anlaşılmasını istediği husus, kendisinin, bir filozof değil, “Hristiyan bir teolog” olduğuydu ve bunu 1922’de talebesi Karl Löwith’e bilhassa beyan etmişti. Zaten, kariyeri boyunca, Din ve Teoloji üzerine sayısız kitap ve makale kaleme almıştır.

Ayrıca, 20. Yüzyılın en büyük teologu olarak kabul edilen Bultmann, “İsevi Siyer (Synoptic Geleneğinin Tarihi (Die Geschichte der Synoptischen Tradition -The History of the Synoptic Tradition)-1921, Yuhanna İncili (Das Evangelium des Johannes -The Gospel of John)-1941, Yeni Ahid Teolojisi (Theologie des Neuen Testaments -The Theology of the New Testament)-1953, isimlerini taşıyan temel eserlerindeki birçok önemli fikirlerini Heidegger’in tesiri altında geliştirmiştir. Bu çerçevede Bultmann’ın şu tarihi şahitliği son derece kayda değerdir: “19 Ekim 1924 tarihinde Friedrich Gogarten’e gönderilmiş ve henüz hiçbir yerde yayınlanmamış olan bir mektubunda Bultmann şunları yazar: “Bundan başka, her hafta bir gün öğleden sonra Heidegger’le bir araya gelerek Aziz Yuhanna İncili’ni okuyoruz. Bu buluşmalarımız sayesinde her şeyi öğreneceğimi ümit ediyorum”. (Jones, 1991: 110)

Bu çerçevede, Heidegger’i, destrüksiyon kavramı ile felsefe ve Hristiyanlık’ta ve bilhassa Platon sonrasında Greklerle başlayan ve Descartes’le iyice su yüzüne çıkan katı mantıkçı, rasyonalist ve muharref anlayışlara, tıpkı Gazali’de olduğu tarzda bir “tekfir” ve “tehafüt” manasında Batı’da büyük bir karşı çıkış hareketi başlatmış isim olarak görmek mümkündür.

Alternatif olarak ise, “Lisana Varan Yol Üzerinde” tarzı birçok çalışmasında Heidegger, 2500 yıllık tüm bir Batı felsefesi adına, tabiri caizse veya bir manada Kur’ani bir “beyan” veya tebliğ anlayışının dil felsefesi, retorik (belâgat, i’caz) ve risalet anlayışını öne çıkarmaktadır. Böylelikle, Hristiyan teolojisinde, “orijinal İsevi vahyin lisanına” dönüşe doğru, Kur’an’i denilebilecek bir lisan ve beyan felsefesini temel almaktadır. Tüm bu hususlar, makalemizde ana hatlarıyla analiz edilerek, bu meseleler hakkında bazı açıklamalar yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler : Gazali, Heidegger, Hermeneutik, Grek Felsefesi, Lisan, Teoloji

1. Heidegger ve Gazali'nin Felsefe Yorumları Arasındaki Farklılıklar ve Benzerliklere Genel Bir Bakış: Greklerden Postmodernizme “Dehriyyun”=“Nihilistler”in Yanlış Felsefelerinin ve Tutarsızlıklarının Yıkılmasında (Destruksiyon) Batıya Göre Doğu Doğuya Göre Batı

“Düşünmeyi üç tehlike tehdit eder:

İyi olan ve bu yüzden sağlıklı ve huzura kavuşturucu olan tehlike, şiir terennüm eden bir şairin komşuluğudur.

Şerli ve bu yüzden en sinsi tehlike, düşünmenin bizzat kendisidir.

Düşünme, kendisine karşı düşünmelidir, ki, bu çok nadiren yapabildiği bir şeydir. Kötü ve bu yüzden de en zihin

karıştırıcı tehlike ise felsefe yapmaktır.”¹

1927 tarihli meşhur **Varlık Ve Zaman** kitabının yazarı büyük Alman mütefekkir **Martin Heidegger**, günümüz dünya felsefesinde hakikaten zirvede yer alan en önemli isimdir. Bugün, **Grek Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Modern Felsefe ve Postmodern Felsefe** dendiğinde, hemen akla gelen ve Avrupa'dan Amerika'ya ve Asya'ya kadar en çok tartışılan tek zirve isim Heidegger'dir.²

Örneğin, Nietzsche ve Marx'ın her ikisinin de bir Grek felsefesi yorumu vardır ve onlar buradan hareketle bir şekilde kendi nihilizm ve materyalizmin yorumlarını geliştirmişlerdir. Buna karşılık Heidegger ise, 19. ve 20. asra damga vuran bu cereyanlara karşı; yine Grek felsefesinin farklı bir yorumuyla tek başına çok muazzam bir argümantasyon geliştirmiş ve onlara karşı çok büyük bir düşünce mücadelesinin kapısını inanılmaz bir başarıyla açmıştır. Sonuçta ise, “Avrupa Nihilizmi”ne ve Batı *Medeniyetinin* cahiliye-kültürüne” (the “sham-culture” (“*Scheinkultur*”) of Western *Zivilisation*”) karşı, hem Almanya adına ve hem de “planeter” ölçekte tüm dünya adına,

¹ “M. Heidegger, **Aus der Ershrung des Denkens**, Pfulligen: Günther Neske, 1954, s. 15. “Three dangers threaten thinking. The good and hence healing (salutary) danger is the neighborhood of the singing poet. The evil and hence keenest danger is thinking itself. It must think against itself, which it is only seldom capable of doing. The bad and hence muddled danger is philosophizing.” (Ferit Güven, “The Place of Evil/The Place of Negativity: Schelling/Heidegger”, <http://www.earlham.edu/%7Eguvenfe/thesis1995.pdf>, p. 1) (Tercüme: Selim Çörekçi)

² Heidegger'in, hermeneutik teoloji ve felsefe bağlamında lisan ve retorik (belagat) yanında, politika üzerine görüşlerinin de tahlil edildiği ve bizim bu makaledeki analiz çerçevemizin de bir ölçüde nasıl biçimlendiğini takdim edebilecek misaller olarak Amerika ve Avrupa'da son dönemde yayınlanan en mühim veya can alıcı bazı kitap ve makale isimleri kısaca şöyle zikredilebilir: Allen Scult, “Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading” (1999); Allen Scult, “Heidegger's Hermeneutics and the Rhetoric of Biblical Theology” (1994) (“Heidegger'in Hermeneutigi ve İncil Teolojisinin Retoriği”); Dale Patrick & Allen Scult, **Rhetoric and Biblical Interpretation** (1990) (**Retorik ve İncil'in Yorumlanması**); Eliane Escoubas, “Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger” (1993); Frank H. W. Edler, “Philosophy, Language, and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34” (2002); Walter Brogan, “Plato's Dialectical Soul: Heidegger on Plato's Ambiguous Relationship to Rhetoric” (1997); Brent Dean Robbins, “On the History of Rhetoric and Psychology” (2000); Otto Pöggeler, “Heidegger, Nietzsche ve Politika: 'Felsefenin Sonu' Batı'nın Sonu mu veya Politik Felsefe Bir Daha Olanaklı mıdır?” (2005); Daniel M. Gross & Ansgar Kemmann (Eds.), **Heidegger and Rhetoric** (2005); Karsten Harries, **The Descent of the Logos -Seminar Notes**, Fall Semester 2011, Yale University; Jeffrey Powell (Ed.), **Heidegger and Language** (2013); Krzysztof Ziarek & John Sallis, **Language after Heidegger** (2013); Günter Figal, “Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: *Dynamis meta logou*,” (2006); Pol Vanderveelde, **Heidegger and the Romantics: The Literary Invention of Meaning** (2012); Gareth Jones, **Bultmann: Towards a Critical Theology** (1991) (**Bultmann: Kritik Bir Teolojiye Doğru**); Ernesto Grassi, **Rhetoric as Philosophy: The Humanistic Tradition** (1980); Ernesto Grassi, “Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy” (1980) (“İtalyan Hümanizmi ve Heidegger'in Felsefenin Sonu Tezi”); Thomas. A. Fay, **Heidegger: The Critique of Logic**, (1977); Vincent, Vycinas, **Greatness and Philosophy: An Inquiry into Western Thought** (1966) (**Büyüklik ve Felsefe: Batı Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme**).

Heidegger, Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları [Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1924] ismiyle yayınlanan 1924 Marburg Yaz Sömester Dersi'nde, bence düşünsel yolculuğu boyunca sonraki dönemlerde tüm hayatı boyunca geliştireceği temel dilsel/hermeneutik/retorik yaklaşımının niteliğini, son derece dikkat çekici bir yetkinlikle şöyle ifade eder:

“Tradition has long ago lost an understanding of rhetoric—such was the case already in the Hellenistic and Early Middle Ages inasmuch as rhetoric became merely a school discipline. The original meaning of rhetoric had long since vanished. Insofar as we forget to ask about the concrete function of Aristotelian rhetoric, we lose the fundamental possibility of interpreting it and making it transparent. Rhetoric is nothing less than the discipline in which the self-elaboration of *Dasein* is expressly executed. *Rhetoric is no less than the elaboration of Dasein in its concreteness, the hermeneutic of Dasein itself.*” (Gross, 2005: 1)

modernliğin ötesinde tabii ki yine çok farklı bir “ruhsal dünya”nın (spirituel world”) (Wolin, 1993: 11) sosyo-politik, bilimsel ve tarihsel çerçevesinin (Polt, 2014) “yeniden başlangıcı” (anfang) ve oluşumuna işaret etme anlamında, öncelikle, en azından materyalist ve nihilist akımları, neredeyse dünya felsefesinin teorik gündeminin tamamen dışına düşüren radikal ve evrensel bir başarı kazanmıştır.

Heidegger hiç şüphesizdir ki, asrımızda dünya felsefesinin akış yönünü farklı bir yöne çevirmeyi başarabilmiş ve bu menzilde Almanya başta olmak üzere, bilhassa Fransa, Amerika, İtalya ve Japonya gibi ülkelerin felsefe dünyalarını yeniden biçimlendiren bir düşünce dünyasının kurulmasına ve bu yolda kendisinden sonra da çok dev isimler olarak başka birçok felsefecinin yetişmesine ve bunların, bugün en yüksek ve en derin muhkem ve sahih dünya felsefesine büyük ölçüde öncülük edebilecek bir ufka yükselmelerine ilk işaret eden ve asıl hedefi gösteren isim olmuştur:

“1927’de yayınlanan anıtsal *Sein und Zeit*’ıyla (*Varlık ve Zaman*) gerçekliğin anlamı hakkında eski soruyu dönüştürerek felsefenin akışını değiştirmeye çalışan ... Heidegger, ondokuzuncu yüzyılda teizmin çöküşüyle ... Batı’nın nihilizm çağına girdiğini düşünür. Amacı, bu çöküşün ortaya çıkmasına yardım ettiğine inandığı [pozitivist tabiat felsefesinde] metafizik spekülasyonların üstesinden gelmek ve modern dünyayı, “Varlığın Gizemi” adını verdiği şeyin yeni bir anlamıyla canlandırmaktır. Ölümünden sonra yayınlanan *Gesamtausgabe*’de (Frankfurt: Klostermann) yetmiş cildi dolduran felsefesi, Jean-Paul Sartre’dan Jacques Derrida’ya kadar Fransız felsefesi, Rudolf Bultmann ve Karl Rahner gibi Protestan ve Katolik teologlar ve Avrupa ve Amerika’da edebi eleştirinin son yirmi yılı üzerinde derin etkilere sahiptir. Eserleri, Çince ve Japonca da dahil bütün önemli dillere çevrilmiştir.” (Sheehan, 2002:10)

Rusya’nın 1990’lardaki ekonomik-politik çöküşünün de, dünya felsefe gündeminde Marx’ın pratikte daha az okunur hale gelmesinde ve neredeyse tamamen saf dışı kalmasında çok fazla etkisi olmuştur. Heidegger’e göre, Marxist maddeci tarih görüşü temelde hatalı olsa da, tarihsel ve toplumsal süreçte “bütünsel” bir bakış önerdiği için, bu teorinin, diğer yaklaşımlardan biraz daha “üstün” “tarih felsefesi” bakımından anlamlı ve yeniden değerlendirilebilecek yönleri vardır. (Heidegger, 2002:38)

David F. Krell, felsefenin politika ve pratikle ilişkisi bağlamında Heidegger’in “Hümanizm Üzerine Mektup” çalışmasına yazdığı kısa önsöze Karl Marks’tan söz açarak başlar: “Marks, Paris’ten uzaklaştırılmasından kısa bir süre sonra, 1845 ilkbaharı boyunca Brüksel’de Alman filozof Ludwig Fierbach üzerine birçok notlar kaleme aldı. Bunlardan ikincisi şöyledir: “İnsan düşüncesinin objektif hakikate ulaşım ulaşamayacağı sorunu, teorik bir sorun değil, ancak pratiğe ilişkin bir sorundur.... Kendini *praxis*’ten soyutlamış bir düşüncenin geçerli olup olmadığı üzerine geliştirilen tartışma biçimi saf anlamda *skolastik* bir sorun edinmek anlamına gelir.” (Krell, 1978: 190) Towarnicki’nin de dikkat çektiği üzere, bir anlamda böyle bir bakışla, Heidegger, kendi ifadesiyle “ gelecekteki düşünce’nin görevleri arasında Marksizm’le yapılacak verimli bir söyleşimin de (*produktives Gespräch*)” (Towarnicki, 2002: 116) üzerinde durduğu “Hümanizm Üzerine Mektup”(1947) isimli makalesinde “öznellik ve idealizmden kaçınamayan” bir “felsefi antropolojiye ilişkin unsurlar bulunduğu gerekçesiyle Varlık ve Zaman gibi önceki eserlerinde kendisinin yöneldiği konumu eleştirmek zorunda kalır.” (Hoy, 1991: 48)

Heidegger Nietzsche nihilizmi üzerinde çok daha yoğun olarak durmuştur.³ Ona göre bu nihilizmin gerçek temeli esaslı bir şekilde ele alınmaz ve kritik edilmezse, dünyanın gelecekte izleyeceği en azından yüz veya iki yüz yıllık düşünce yolu üzerinde yanlış anlamalardan kurtulmak ve insanlığa sahih bir ufuk göstermek oldukça zordur. ("... if we do not go on to comprehend ...we will never grasp Nietzsche's philosophy. ... we will comprehend nothing of the twentieth century and of centuries to come,..")⁴

Bugün dünyanın en güçlü üniversitelerinin olduğu Amerika'da, Heidegger ve Nietzsche üzerine yapılan doktora tezlerinin, felsefenin, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel ve Marx gibi klasik figürleri hakkındaki çalışmalardan daha fazla olduğu istatistiksel olarak gösterilmiş haldedir.

Felsefe alanında bilhassa 2000'li yıllardan itibaren artan bir ilgi ile Amerika'da, bir yılda, Heidegger üzerine 30 ve Nietzsche üzerine de ona çok yakın bir sayıda 28 civarında felsefe doktora tezi yapılmaktadır. Diğer felsefi isimler hakkında yapılan çalışmalar da sırasıyla 20, 17 vb. şeklinde azalarak listede yer almaktadır. Türkiye'de ise, 1980 ve 2015 arasındaki YÖK verileri esas alındığında, toplam 35 yıllık sürede, Heidegger üzerine sadece 15 ve Nietzsche üzerine de sadece 15 doktora tezi olduğu görülmektedir. Yani, 300 milyonluk ABD ile 75 milyonluk Türkiye mukayese edildiğinde, bizde Amerika düzeyine ulaşabilmemiz için yılda 7-8 doktora tezi olması gerekirken, son otuz yıl ortalaması, yılda sadece yüzde yarım (0, 5) tez seviyesinde olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Yani, en insafli ve müspet bir öz eleştiri nazarıyla da olsa şunu itiraf etmek gerekmektedir ki, nitelik meselesi bir yana, rakamsal verilerle dahi basit bir karşılaştırma yapıldığında, açıkça görülmektedir ki, en azından bu sahada, dünyadaki çalışmalara göre Türkiye'de felsefe atmosferi on-onbeş kat daha verimsiz ve çorak haldedir demek hiç de abartılı olmayacaktır. Gelecekte yapılması gerekenlerin objektif teşhisi adına bunu zikretmek elzem bir meseledir ve yine de, hiç olmazsa bir manada, yeni bir evrensel ve verimli menzile başka bir yoldan gitmenin imkansız olduğunu söylemek ümit verici olabilecektir inancındayım. Zaten nihilizmin radikal kritiği ve aşılması yolunda, dünya felsefesinde Nietzsche üzerine yapılan çalışmalar, günümüzde tamamen Heidegger'in öngörülleri ve muhteşem tespit ve tahlilleri temelinde daha çok lisan felsefesi odaklı olarak gelişmektedir. Ve dünyanın düşünsel geleceği adına iyimser olmak,bizce bu sebeple çok daha kolay ve anlaşılır bir mahiyet kazanmaktadır.⁵

³ "1936'dan başlayarak, 1945'e kadar süren ve çok daha açık bir tarzda bir manevi direniş bildirgesi olan Nietzsche Üzerine derslere başladım. Hakikatte, Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalizm'e özümsemek adil bir şey değildir, ... Ancak daha yüksek bir düzeyde, Nietzsche'nin felsefesiyle tartışma, faşizmin siyasal biçimi altında kendisini artan bir açıklıkla tezahür ettirdiği şekliyle nihilizmle bir tartışmadır." (Martin Heidegger, "Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup 4 Kasım 1945", Heidegger ve Nazizm, Derleyen ve Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları 2002, Ankara içinde, s. 70.)

⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, *The Will to Power as Art*, trans. David Farrell Krell (San Francisco: Harper and Row, 1979), p. 17.] Bakınız: Tom. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992. p. 151.

⁵ "Lyotard, Habermas'ın akılcı ve eleştirel bir tartışma yoluyla uzlaşmaya varma çabasını olanaksız bulmaktadır. Birbiriyle rekabet halinde olan hakikatler dışında başka bir hakikat tanımayan bir dünyada, düşünce ve eylemlerimizi meşru kılacak genel ve birleştirici değerler bulmak imkânsızdır. ..." (s. 270)

"En radikal biçimiyle bu görüş, "bireyin öldüğü" bir gelecek tasarımına yol açmıştır. Aydınlanma'nın idealize ettiği özerk düşünen ve eylem yapan bireyin öldüğüne ilişkin düşünceler Nietzsche, Freud ve Heidegger'a kadar uzanmaktadır. Nietzsche, Batı düşüncesinin iki temel varsayımı hakkında şüphe uyandırmıştır. İlk olarak gerçekliği dil yoluyla bilebileceğimize ilişkin düşüncüyü tartışmaya açmıştır. O, her dil kullanımının metaforik olduğunu göstermiştir. ... Demek ki, kelime ile şey arasında doğrudan bir "bağ" yok. ... Bu gözlem, Nietzsche'yi dil dünyasında mahkum olduğumuz sonucuna ulaştırmıştır. Dil "içinde" her şey birbiriyle

Hakikat şudur ki, Heidegger, genel anlamda daha çok rasyonalist ve sübjektif insani akıl temelli pozitivist bir yapı olarak kabul edilen Batı felsefesi ve bilimleri adına, antik Greklerden Postmodernizme uzanan bir çizgide, tüm sofist ve agnostik bilinmezci ve şüpheli materyalist-nihilist felsefi düşünce biçimlerinin çok radikal ve amansız bir öz eleştirisini, tüm insanlığın önüne açan bir düşünce yolunun temellerini atmış bir isimdir. Böylelikle, Heidegger, daha farklı ve bütünsel deruni bir idrakte bütün bir Batı tefekkür tarihinin şimdiye kadar ulaşabildiği menzil üzerinde, hakikate varmada daha köklü ve yakini bir kavrayış ve yaşayış tarzına giden yeni bir yol açmak isteyen bir düşünür olarak kavranırsa, kendisini daha doğru anlama imkanı olacaktır demek isterim.

20. yüzyılda 1889-1976 yılları arasında 87 sene yaşayan ve en az elli yıllık bir velud ve verimli akademik hayatı ve yaklaşık yüz ciltlik bir külliyatı olan Heidegger'den 900 yıl önce, onun yaşadığı düşünce macerasına benzeyen evrensel bir tecrübeyi insanlığa, oldukça farklı bir sosyal ve tarihi çerçevede de olsa, neredeyse tamamen aynı felsefi parametrelere dayalı olarak çok evvelden armağan eden ilk isim, büyük İslam mütefekkirî İmam Gazali'dir. (1058-1111)

Bu çalışmada işte yukarıda Heidegger adına ana hatları ifade edilmeye çalışılan böyle bir çerçevede, mukabil olarak İslâm düşüncesi ve felsefesi tarihi adına da, yüzlerce yıl önce, tıpkı Heidegger gibi antik Grek felsefesinin sofist nihilist ve anarşistlerine karşı o zamana kadarki en benzersiz, köklü ve öldürücü eleştiriye formüle eden İmam Gazali'nin felsefi tahlil tarzını bazı ana mevzuları itibariyle ele almaya çalışacağız.

Gazali'nin, kendi zamanının materyalist ve nihilistleri olan sübjektivist ve sofist Grek felsefesi mensuplarını üç başlık altında sınıflandırması, Heidegger'in radikal "onto-teolojik" felsefe tarihi eleştirisini az çok tanıyanlar için dahi, inanılmaz ve son derece şaşırtıcı derecede benzer bir kritik çerçevesi içermektedir.

Heidegger'in kısaca "onto-teolojik" felsefe kavramıyla adlandırdığı düşünme biçimi, tüm bir Batı tarihi boyunca geçerli olmuş haliyle varlık (ontoloji) felsefesi-din felsefesi (teoloji) iç içeliğini ifade eder. Bu kavram altında, teoloji ve felsefeyle, düşünmenin tarihi süreç içinde orijininin uzaklaşması ifade edilmiş olur. Ontoloji ve teolojinin hakikatten uzaklaşarak kuru bir mantıksal ve rasyonel çerçeveye dönüşmüş halidir. Heidegger'in bütün düşünce hayatını vakfettiği mesele, bu mevzuda sahil bir netleştirme yolunda ilerleme teşebbüsü olmuştur demek rahatlıkla mümkündür. Yeniden yorumlanması ve tarihi aşınma ve yanlışlardan arındırılarak yeniden inşa edilmesi yoluyla destrükte edilmesi gereken temel anlayış işte budur:

"Batı'nın (felsefi) metafizik geleneği, varabileceği nihai noktaya Nietzsche'nin felsefesiyle ulaşmıştır. Friedrich Nietzsche, kendisinden önce hiç kimsenin başaramadığı ölçüde Batı felsefesinin teolojik mahiyetini teşhis etmeye muvaffak olmuştur; ama, felsefenin teolojiden arındırılması konusunda kendisinden önceki isimlerden daha başarılı olduğu söylenemez. Heidegger'e göre, ... Nietzsche de bir teolog olarak kalmaktan kurtulamamıştır:

ilişkili ve anlaşılır, fakat dilin "gerçeklikle" ilişkisi bizim kontrolümüz dışında kalmaktadır. İkinci olarak Nietzsche bir yandan dil ile düşünce, öte taraftan da dil ile dürtüsel özellikler arasında bir ilişki sezmektedir. Tıpkı Freud gibi Nietzsche de bedensel dürtülerin ve ihtiyaçların davranışlarımızı belirlediğine inanmaktadır. ..." (s. 272) (Hans van der Loo – Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.)

“Skolastik metafizikten son derece uzak ve hatta onun tam tersi olarak görünse de, Nietzsche'nin metafiziği de, hem bir teoloji ve hem de bir ontolojidir. ... Bu metafizik teoloji gerçekte bir tür özel negatif teolojidir.”[Heidegger]”

Heidegger'in , ... Hristiyanlığın Grek metafizik felsefesine başvurmasını eleştirmesi; onun, felsefe olması itibarıyla bizzat Grek metafiziği eleştirisine bir giriş yapmasından başka bir şey değildir. Bu her iki eleştirinin de temeli aynıdır: metafizik içinde kalındıkça (varlıkların bilimi anlamında *ontoloji* olarak anlaşılan) felsefe ile teoloji arasında hiçbir fark yoktur. Bu açıdan metafizik, bir “onto-teo-loji”dir ve bu şekliyle metafizik, hem felsefe ve hem de teoloji tarafından aşılma zorundadır. ...

... Heidegger ilk zamanlar kendi felsefesini de bir (felsefi) metafizik veya bir ontoloji olarak tanımlamış olsa da, daha sonraları bu tür nitelendirmeleri kullanmaktan uzak durmuştur.” (Williams, 1977: 96) (Çev. S. Çörekçi)

Heidegger, Batı adına hem felsefe ve hem de dinde bir tehafüt eleştirisi ve yeni bir ihya ufku yolunu açmak istemektedir. Düşüncelerinin ilk olgunluk ifadesi olacak tarzda otuzlu yaşlarının başlangıcında, 1920 yılında, sonraları Marksist yanıyla öne çıkacak olan talebesi Karl Löwith'e yazdığı bir mektubunda şunları ifade etmiştir: “...felsefeden söküp atmaya çalıştığım şey, dinsel olan hakkında ikinci el kaynaklar üzerinden giden boş konuşmalardır. ...Sonra Plotinos hakkında düşünmeye başladım, ama bir kez daha kısmen de olsa aynı sorun karşıma çıktı. Bunun üzerine Aristoteles'in metafiziğinde karar kıldım.” (Ökten, 2004: 43) Felsefe ve teolojinin eleştirilmesi ve aşılması gereken onto-teo-lojik yapısından Heidegger'in ne anladığı⁶ ve onun felsefe

⁶ “... Öncelikle geleneksel felsefenin doğruluk kavramını nasıl anladığını açıklayalım. Aristoteles, doğruluğun özünü, üç temel karakterle açıklar: Yargı, nesnenin yargıyla uygunluğu ve uygunluk olarak doğruluk.

Aristoteles'in bu tanımlaması Aquinalı Thomas'ta *adaequatio intellectus et rei* olarak, intellekt ve nesne arasındaki uygunluk olaak formüle edildi. Kant da, bu tanımlamayı kabul ederek, doğruluğu, bilginin nesnesine uygunluğu olarak tanımladı. Fakat Kant, doğruluğun nesnede olmadığını belirterek, özneyi ön plana çıkartarak yargının ve fenomenin aşkınlığındaki sezgide doğruluğu aradı. Böylece Kant, Kopernikçi bir devrim yaparak doğruluğu öznenin bir işlevi yaptı.” (s. 56)

“Öncelikle, Heidegger uygunluk sorununda özne ve nesne ilişkisi üzerinde durmaktadır. Sağduyuya göre, ne doğru ise o aynı zamanda bilgi ya da doğru bilgidir. Fakat bilgi bir tür yargıdır. Yargıda bulunan iki şeyi ayırmalıyız: 1. Gerçek fiziksel doğru ve 2. yargılanan ideal içerik. Burada bir problem vardır. Nasıl olur da ontolojik bir ilişkiyi ideal varlıkta ve gerçekten varolan arasında kurabiliriz. Bu sorun iki bin yıldan beri bir çözüme kavuşturulamamıştır. İki ayrı bölge, tek bir parça halinde olan özne tarafından bilinen nesne olarak birleştirilemez. İdeal varlık ve nesnel fiziksel olgu arasındaki ilişki, bir önerme ile ifade edilmektedir. ...” (s. 92)

“Geleneksel Batı felsefesinin Varlık kuramlarının, kategori ve kavramlara dayandığını öne süren Heidegger, bu kuramların Dasein'in tarihselliğini ve zamansallığını veremediğini öne sürer. ... O halde, geleneksel ontoloji sorgulanmalı ve yanlışları ortaya çıkarılmalıdır.” (s. 32)

“... Sokrates öncesi düşünürler doğruluğun özünü, **Aletheia** ve **logos** kavramlarında görmüşlerdir. Platon ve sonrası düşünürler doğruluğu varlığın açıklığından alıp, iki ayrı şeyin [özne-nesne] uygunluğunda aramışlardır. Heidegger'e göre, Platon'un mağara benzetmesiyle doğruluk Aletheia ve logos'tan uzaklaşmıştır. Varlıktan alınan doğruluk, kendini yargıda ve düşüncede bulmuştur. Kısaca, doğru, nesne ve düşüncenin transendental ideasındaki doğruluğudur. Varlığın açıklığından uygunluk –doğruluk kuramına olan değişiklik, doğruluğun nesne ve özne arasındaki uygunluğundaki sağdüzenliliğinde (correctness) kendini gösterdi.” (s. 93)

“İleri sürmek [söylem veya konuşma], ayırma ve birleştirme sonucu ortaya çıktığı için Antikçağ'da bu işlevi logos üstlenmişti. Logos, kelimeleri birleştirip veya ayırarak önermeleri meydana getirmektedir. Platon'a göre, logos, şeyler hakkındaki terimlerin birlikteliğini sözel olarak vermektedir. Aristoteles, bunu destekleyerek logos'u doğrulayıcı ya da evetleyici yargılar olarak kabul etti. Böylece Antik ontoloji, logos'u bir şey'i, bir şeyle ilişkili olarak ya da bir şey gibi anladı. Heidegger, gibi anlamanın Aristoteles tarafından existential algılanmadığını öne sürer. Bu nedenle, Antik görüşün hermeneutik veya yorumlayıcı olmadığını düşünür. O halde gibi olmak yorumlayıcı olmalıdır. “Existential-hermeneutik gibi olmak” varlığın anlamını verebilir.” (s. 45)

“... Yöntem, kendinde-şeyleri direkt olarak bilince veren fenomenolojiden başkası olamaz. ... Fenomen, bir şeyin kendini kendinde göstermesidir. Logos ise geleneksel anlamlarında olduğu gibi akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da ilişki değil, buna karşın **Söz**'dür. Söz ise, bir şeyi açık ya da görünen yapandır. Buna ilaveten, söz doğruluktur. O halde logos bir şeyi görünen yapan hakikattir. **Fenomen ve logostan oluşan fenomenoloji ise bir şeyin kendisini kendine direkt ve dolaysız veren varlığı kavrama bilimidir.**

Bu tanımla fenomenoloji, gizli olanın gizemini kaldırarak o şeyi kendi olarak direkt gösteren bir yöntemdir. Böylece fenomenoloji, ontolojiye geçiş yolumuzdur. **Yalnızca fenomenoloji ile ontoloji olanaklıdır. Fenomenoloji varlıkların Varlığının bilimidir... Fenomenolojik betimleme bir tür yorumlama metodudur... Felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir ve Dasein'in hermeneutiğinden kalkış ilkelerini alır.**” (s. 32) (Abdülkadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Bursa, 1997, Asa Kitabevi.)

eleştirisi ile Gazali'nin eleştirisi arasındaki çok köklü ve derin yakınlığa işaret hususunda, yine John R. Williams'ın kaleme aldığı **Heidegger'in Din Felsefesi** isimli kitabından bir iktibasta bulunmak yerinde olacaktır:

“Heidegger, Nietzsche'nin yaptığı gibi, Hıristiyan inancına (Christlichkeit) dayalı bir hayat tarzı olarak Hıristiyanlık ile kurumsal Hıristiyanlık (Christentum) arasını ayırt etme konusunda çok dikkatlidir. Onun eleştirileri yalnız ikinciye yöneliktir, çünkü Hıristiyanî inanç bir inanç olarak, (felsefi) metafizikten tümüyle farklıdır. Böylece “kurumsal Hıristiyanlığın suçlanması hiçbir tarzda, Hıristiyanların ehliyesizce eleştirilmesi demek değildir; bu, tıpkı teolojinin eleştirilmesinin zorunlu olarak, inancın eleştirilmesi anlamına gelmemesi gibidir. Dolayısıyla teoloji bir yorum olarak düşünölmelidir”. Oysa bu nitelemeye rağmen Heidegger, Hıristiyanlıkla ilgili eleştirilerinin iki misli haklı olduğunu düşünür: Hıristiyanlığın bu konudaki sorumluluğu iki kattır. İlki, geçmiş 2000 yıl zarfında Grek metafiziğinin hakimiyetine göz yumulmuş olması, ikincisi ise, Yeni Ahit inancıyla köklü bir uygunsuzluk göstermesine rağmen bu metafizik yapının Hıristiyanlık tarafından benimsenmiş olmasıdır.

Grek metafiziğinin mal edilişi, en azından muhtevasıyla ilgili daha sonraki yorumlara göre, Yeni Ahit'de bile bulunulabilir. Heidegger, “*fiiller* (acts) 2, 3, 4”te dillerden söz edilirken yapılan betimlemenin Aristoteles'in dil kavramını yansıttığını düşünür: “Burada işaret edilen İncil'in dil kavramı, Aristoteles'in, otoriter bir tanımını verdiği dilin özüyle ilgili Grek nitelemesinden kaynaklanır”. Tanrı'yla insanlar arasında bir aracı olarak, İsa'nın, rolünü betimlemek için Evangelist Aziz John tarafından, ‘LOGOS’ teriminin kullanılması, aynı şekilde geleneksel Hıristiyan teolojisi tarafından Grek metafiziğinin bakış açısıyla yorumlanmıştır. Oysa Heidegger, Yeni Ahit'in bu felsefi-metafizik yorumunun tamamen haksızlık olduğu görüşündedir:

LOGOS, Yeni Ahit'te, Heraklitos'ta olduğu gibi, çatışmaları bir araya toplayan esas özün varlığı (das sein des seinden) anlamına gelmez; o belli tek-özel *bir* varlık (essent), yani Tanrı'nın oğlu anlamına gelir. Ve spesifik olarak Tanrı ve insanlar arasındaki aracı rolüyle bu da varlığa işaret eder. Yeni Ahit'in LOGOS'la ilgili bu fikri, yaratma öğretisiyle LOGOS'a, ‘MESİTES’in, aracının işlevini yükleyen, Philon tarafından geliştirilen Yahudi din felsefesinin fikridir... Bütün bunlar tüm dünyayı Heraklitos'tan ayırmaktadır.

Hıristiyanlığın LOGOS gibi terimlere verdiği teolojik anlam, bu terimlerinin özgün (felsefi) anlamını bütünüyle ortadan kaldırmıştır, Heidegger, teolojik olmayan felsefeyi özgün saflığıyla bulmak için, onto-teo-lojinin gelişmeden önceki döneme, yani Sokrates öncesi düşünönlere kadar geri gitmemiz gerektiğini düşünür.” ...” (Williams, 1977: 99-101)

Şimdiye kadar dile getirilen çerçevede, denilebilir ki, Gazali de felsefe eleştirisinde, esas olarak, tıpkı Heidegger gibi, John R. Williams'ın yorumlarında da zikredildiği üzere, oldukça can alıcı bulduğumuzdan bilhassa nazara verilmesini muvafık gördüğümüz mezkur meseleler itibarıyla, felsefe ve teoloji dünyasında, “onto-teo-lojik” bir kuru ve sınırlı düşünme ve mantık anlayışının iç çelişkisini aşamayan filozofları hedef alır.

İslam düşüncesinin evrensel dinamikleri içinde, yıkılması ve Vahyi nazarla sahih olarak yeniden inşası gereken teolojik ve felsefi yanlış anlayışlar temelde üç mesele etrafında toplanmaktadır: 1. Tanrı ve tikeller sorunu, 2. Kainatın (zamanın) ezeli kabul edilmesi ve 3. Ahireti tasdik ve cismani haşr. Gazali, bu tür radikal iç çelişkileri ve

ölümcül düşünce hatalarına rağmen, felsefeci ve teologları tümüyle dışlamaz⁷ ve onların çıkış yollarına işaret edecek tarzda, dünya düşünce tarihinde emsalsiz bir vukufiyetle yapılan bir sınıflandırma ve analiz çerçevesi ile kendi felsefe eleştirisinde her şeye rağmen “**hakikati arayanları**” dört gruba ayırır:

1) Kelamcılar (Din savunusunda Rey (İçtihat, Yorum) ve İstidlal (Akla dayalı delil/kanıt getirme veya öne sürme) esaslı Mantık (Doğru düşünme) veya Diyalektik (Cedel, Fikir çatışması) esaslı düşünme yoluna başvuran ilahiyatçılar, din bilginleri), **2) Batıniler** (Ezoterik, Gizli Bilgi Taraftarları, Şiiler), **3) Filozoflar** (Kainattaki İlk ilke ve sebebin ispatı için ve Varlığın mahiyeti üzerine Mantık ve Burhan (Delil-Kanıt) temelli argümantasyonu esas alan felsefeciler) ve **4) Mutasavvıflar** (İslam Mistikleri, ilim, hakikat araştırmalarında amel ve ahlak birliğinin tecrübi ve ameli yolunda ilerleyen hakiki sufiler).

Gazali, tüm bir düşünsel dünyasında, filozoflar ve Batınilerin yanlışlıkları ve iç turtarsızlıklarını temel hedef alır; daha sonra engellerden temizlenen bir yol üzerinde hakikate Kelam ve Tasavvuf yolundan ilerlemeyi, muhkem ve sağlam olarak başarmanın çerçevesini takdim eder: Gazali, Kelam ilmini “kendi maksadını ifadeye yeter” bulur, çünkü bu ilmin “maksadı, sünnet ehlinin akîdesini muhafaza ve bunu bid’at ehlinin tehlikelerinden korumaktır. Allah Teâlâ, kullarına, Resûl’ünün diliyle bir akîde göndermiştir ki bu, onların din ve dünya hayatlarının kurtuluşunu içine alan bir hakikattir....”

“İşte kelâm ilmi ve mütekellimler bundan doğdu. İçlerinde bir zümre, Allah Teâlâ’nın kendilerine verdiği vazifeyi ifa etmiş, sünneti müdaafayı, nübüvvetin kabûlü ile benimsenen akîdeyi korumağı ve bid’at ehlinin ortaya attıklarını değiştirmeyi pek güzel becermiştir. ...” (El-Gazzâlî, 1978: 45)

Gazali, felsefe eleştirisinde öncelikle yukarıdaki dört gruptan “Filozoflar” üzerinde yoğunlaşır, felsefeciler de kendi içinde üç temel gruba ayırır: **1) Dehriyyun (Nihilistler-Materyalistler)**: Tanrı inancını kabul etmeyen inkarcılar, **2) Tabiiyyun (Deistler-Naturalistler)**: Doğal akıl ile insan tarafından ulaşılan bir Tanrı’ya inanırlar, ama Vahyi bilgi ve risalet (peygamberlik) ile ahireti kabul etmezler, **3) İlahiyyun (Metafizikçiler, İlahiyatçı Filozoflar-Teologlar)**: Vahyi risaleti tasdik edip Allah’a iman ederler; fakat hatalı, yanlış veya tutarsız felsefi ve teolojik görüşleri vardır.

Bu üçlü sınıflandırma altında Gazali, kendi devrinin Nietzsche ve Marxlarına karşı, insanlığın hakikati anlama tarihinde görülen en muhteşem ve evrensel düşünce mücadelesi bayrağını açar.⁸ Hakikate varan yolda, insanlığın önünde bazen, hiç

⁷ “Gazzalî gibi, Aristo’da Tanrı’nın tam ve mükemmel olduğunu söylemekle birlikte, Tanrı’nın âlemi ve tümelleri bilmesini O’nun mükemmelliğine aykırı buluyor.” (s. 306)

“Halbuki, Gazzalî Allah’ın mutlak bir irade ile mutlak bir kudrete, kontrole ve müdahale hürriyetine sahip olduğunu savunmuştur.” (s. 307) (Bolay, 2005)

⁸ “... Gazali, söz konusu; ateist inancına bağlı *maddî sebebiyet* görüşünden hareket ederek, bu probleme güçlü bir felsefi metodu kullanarak karşı koymuştur. Bu metodun amaçları, *maddî sebebiyeti* ele almak ile –bazı araştırmacıların sandığı gibi- yetinmemiş, onu aşan boyutlarıyla ilk ve eşsiz bir çaba olmuştur. Gazali’nin kullandığı metod “İslâm aklını, Yunan aklından ve otoritesinin konumundan kurtarma”yı amaçlanmıştır. ...”(s. 101)

Gazali’nin, *maddî sebebiyet* karşı yaptığı itiraz; kendiliğinden doğruyu bulmaya çalışan Yunan aklına karşı derin bir felsefi eleştiri, Müslüman filozofların boş boş uğraş verdikleri kısır, sahte ve yapay kuruntuları yok etmek, peygamberlik kandilini referans alan

şüphesiz en zorlu engelleri teşkil edebilecekleri için felsefecilerin, düşünsel iç tutarsızlıkları açıkça ortaya konmalı ve yanlış felsefeler hiçbir şek ve şüphe kalmayacak şekilde, tabiri caizse, kökten ve sonsuza kadar yıkılmalı ve yerle bir edilmelidir. Bu sebeple, “**Felsefecilerin Tutarsızlıkları**” isimli kitapta Grek felsefesini yıkmamanın, belki de en evrensel ve en büyük girişimini yapan ilk isim İmam Gazali’dir. Ondan önce insanlık düşüncesi böyle bir ulvi ve muhkem teşebbüse şahit olmamıştır. Heidegger’de, yanlışların ayıklanması ve hakikatin yeniden ihyası manasında bir yenilenme (tecdid) anlamını taşıyan “**Destruksiyon**” (**Yeniden İnşa, İhya Etme, Yenileme**), [“sökme” (Abbau) ve “yıkma” (Zerstörung) değil de⁹; daha çok ebatılın ref ve iptali ve yanlışların düzeltilmesiyle düşünce ve felsefede hakikate yeniden ulaşma yolunda bir “saflaştırma” (Reinigung)] metoduyla¹⁰, Grek felsefesini tıpkı Gazali gibi yıkmak istemekte ve ama aynı zamanda neticede, yine onun gibi, hakiki felsefe, düşünce veya tefekkürün beyanı (Ereignis, Denken) için insanlığa en tutarlı ve sağlam yeni bir düşünsel ümit ufku göstermenin Herkülvari teşebbüsüne girişmektedir.¹¹

Günümüzün felsefe eğitimi kitaplarında İslam, daha çok Orta Çağ’da serpilerek Aristotelesçi Grek felsefesinin Batı Avrupa düşüncesine tercüme yoluyla

İslâm aklına da, kendi kimliğini yeniden kazandırmak için mükemmel ve güçlü bir çaba şeklinde olmuştur. Dolayısıyla İslâm aklının kendi kimliğini, Yunanlıların varlık, bilgi, mutlak ve küllî aklın “otoritesi ve hakimiyetiden” kurtarmayı hedeflemiştir.” (s. 101-102) “Bir çok araştırmacı, Gazali’nin, zorunluluk ve sebebiyet ilkesini inkâr etmesi, -İbni RÜŞD’ün dediği gibi- dünyada düzeni inkâr etmesi şekline de yorumlamışlar. Halbuki Gazali asla dünyada sistemi inkâr etmemiştir. Gazali, ancak bu sisteme zorunluluk atıf edilmesini inkâr etmiştir. O söz konusu düzen, İlahî irâdenin fiillerinde üç fiilin sonucudur; Hüküm, Kaza ve Kader. Yani: başlangıcı ve şekli akıl olan bir âlemden, başlangıcı ve şekli her kayıttan üstün olan İlahî irâdenin âlemine geçmek. K. Kerim âyetlerini tedebbur eden ve bir birine mâtuf olan iki problemi eşit olarak bağlayan İmamı Gazali’de nizâmi inkâr etmesi nasıl düşünülebilir? ...” (s. 102) [Yukarıdaki paragraf orijinalindeki gibidir.] (Prof Dr. İrfan ‘Abd al-Hamid Fattah, “Hüccet-ül İslam İmam Gazali ile Kur’ân Hadimi Üstad Nursi Arasında Bir Fikri İletişim”, **Bediüzzaman ve Tecdit**, Derleyen Yok, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 93-105.)

⁹ Heidegger’in, “Destruksiyon” kavramını bir manada “tecdid” ve “yenilenme” ile eş anlamlı olarak kullanmasında, bizim de esas aldığımız bu yaklaşımı temsil eden mühim bir kitap olarak bakınız: Benjamin D. Crowe, **Heidegger’s Religious Origins: Destruction and Authenticity**, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2006. Filozof Crowe, kitabın en başında din ve felsefe üzerine Heidegger’in şu iki can alıcı cümlesini epigraf olarak verir: 1) “*Without this theological origin I would have never arrived at the path of thinking.* (US 96)” 2) “*Whoever wants to philosophize with Aristotle without danger must first of all become a fool in Christ.* (WA1 355)” (s.15) Heidegger’in “Destruksiyon”, kavramı, daha sonra literatürde Derrida ve benzeri postyapısalcı isimler tarafından aslından uzaklaştırılarak, “Dekonstrüksiyon” (yapısöküm-yıkma) anlamında nihilizm ve materyalizm adına yeniden kavramsallaştırılmıştır. Kavramın bu anlamda kullanılmasının yol açtığı felsefi yetersizlikler ve tutarsızlıklar için bakınız, Hoy, 1991 ve Frank, 1989: “As Frank points out, Derrida was aware of this problem ‘when he admitted in his reply to Searle’s criticism: ‘Iterability requires a minimal remaining (*restance*) (like an albeit limited, minimal idealisation) for identity to be repeatable and identifiable *in, through, and even with a view to alteration.* For the structure of iteration – another decisive trait – implies at the same time identity *and* difference’. But Derrida cannot account for this minimal ‘remaining’ of the meaning of the sign (and of the self-consciousness which is mediated by it) by means of his theory – it remains ‘just an assumption whose necessity can be admitted only if one relinquishes his position’. (Frank 1992a pp. 231–2).” (Bowie, 1993: 196).

¹⁰ Heidegger der ki: “... ‘What unfolds as “destruction” in Being and Time does not mean dismantling (Abbau) as demolishing (Zerstörung) but rather purifying (Reinigung) in the direction of freeing metaphysical [philosophical] positions.” (GA 65 et. p. 154).” (Zikreden: Daniel Fidel Ferrer, “Martin Heidegger contra Nietzsche on the Greeks”) [GA 65: Contributions to Philosophy (On the Event) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936-1938)]

¹¹ “20. yüzyıl filozofları arasında ... en bütünsel girişimi yapan kişi Heidegger’dir. O, şimdi göreceğimiz gibi, bombalanmış bir şehirde hayatta kalan birisi gibi, Nietzsche’nin enkazları arasında Herkülvari bir sabırla ve zorlukla kendi yolunu bulmaya çalışmaktadır.” (William Barrett, **İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 208.)

taşınmasında aracı bir fonksiyon icra etmiş bir düşünce ve inanç biçimi¹² olarak çok sınırlı bir anlayışla bilinmekte veya bu açıdan belirli bir kabul görmektedir.¹³

Heidegger ve Gazali'nin Grek felsefesi eleştirisi arasındaki inanılmaz benzerlikler veya aynılıklar üzerine hakiki bir okuma geliştirme girişiminin, bizlere hakiki Batı ve İslam arasında çok daha köklü ve derin evrensel bir yakınlığın¹⁴ olduğunu gösterebilme potansiyelini taşıdığına inanıyorum.¹⁵

¹² "... What kind of shock, what sort of trace should World War I have left? Scheler spoke of the bankruptcy of Europe: nationalism and imperialism, which had enlisted God for their cause, had destroyed Europe and European reason. But at least for a period of a few years, Scheler had hoped for a religious renewal. Against such hopes, Heidegger took up Nietzsche's critique of Christianity. The lecture course on Heraclitus in the summer of 1943 once again mentions the "historical bankruptcy" of Christianity in modern history, and asks: "Is a Third World War necessary to demonstrate this bankruptcy?" **"Christianity" here means the interpretation of the Christian faith by an Aristotle, whose philosophy has been transformed by Jewish and Arabic thought translated into Latin; it also refers to Hegel's speculative philosophy.** Now, Heidegger claims, the two world wars would have warned us of our obliviousness to the truth of being." (p. 129) [Vurgu benim: S.Ç.] (Otto Pöggeler, "Heidegger, Nietzsche and Politics", in **The Heidegger Case in Philosophy and Politics**, ed. by, T. Rockmore and J. Margolis, Temple University Press, Philadelphia, 1992, USA, pp. 114-139.)

¹³ "It is essential, from Heidegger's point of view, not to get caught up by and become consumed by the dominant metaphysics of an age. To paraphrase Caputo, Dasein has to think the giving of being and not get lost in the gift. All past metaphysical systems have made use of the notion of an ontological difference between being and beings but have failed to thematize the *dif-fering* in this difference. It is precisely this dif-fering which opens up the ontological difference. Plato, Aristotle, St Thomas Aquinas and as many other of the great metaphysical thinkers of the past that can be brought to mind bathe in the light of being but fail to think the giving of that light.

Take for example Ibn Sina's system (980–1037 CE). Known in middle ages to Latin philosophers as Avicenna, he held that there was a hierarchy of being with the One (God) at its head. This One is the source of all activity and every created being ultimately depends upon 'it' for their existence. ..."

... With this metaphysical philosophy the basic premises of the revealed *Qur'an*, that all that is derives from a single creator God, is grounded." (Tonner, 2010: 121)

¹⁴ Çağdaş meşhur Fransız filozof Nancy'nin, din ve felsefede yenilenme konusunda Batı'da Kutsal metinlerin yorumlanmasında, Greklerden, Luther ve Heidegger'e kadar söyleyebileceğimiz tüm sözleri söyledik; ama teccid konusunda Doğu'nun gücü ve potansiyeli nedir bunu tam olarak bilmiyoruz tespitinde bulunması ve ve bu mevzuda da, tüm bir Heidegger düşüncesinin yeniden ele alınmasından ("revisiting") önce, Gazali ismini öne çıkarması, hiç şüphesiz onun ve tüm bir Batı'nın düşünce ufğunun nerelere ulaştığının en önemli bir işaretidir:

"It is true that Luther spoke of the destructio of a certain ecclesiastical tradition (as Derrida recalled apropos my own expression "deconstruction of Christianity"). But before closer examination of the uses of this term in Luther (and during his era, because within it we find, e.g., a Destructio cabbalae, as well as a Destructio destructionis, which translates the title of Averroes against Al-Ghazali; in these cases the force of "destructuring" is unclear) and also before an eventual revisiting of Destruktion/Zerstörung/Abbau in Heidegger and of Abbau in Husserl, I will restrict myself to what is, after all, the essential: a gesture of opening or reopening in the direction of what must have preceded all construction. ..." (Nancy, 2008: 189)

"...Heidegger'de biraz Hristiyanlık varsa, biraz da Yahudilik, yani başka bir tek Tanrıci din vardır. ...Şimdi ilginç bir noktaya gelelim, ortaçağda Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabı Latinceye *Felsefenin Destrüksiyonu* olarak tercüme edilmiştir. Çünkü Arapça'dan tercüme ediliyordu. Heidegger'in ilk kitabı, *Duns Scotus'un Kategorilerinin Anlamı*'dir. Duns Scotus ortaçağ filozofudur ve İslam dünyasında Gazâlî, Batı dünyasında da Duns Scotus akılcılığa karşıdır. Felsefecilerin *tehâfüt* kelimesi Arapça'da bazen olumlu, bazen olumsuz olabilir ve bu kelime Yunan felsefesinin gelen logosçuluğun aldatıcı olduğunu söyler. Çünkü İbni Sinâ ve Fârâbi bunu kabul ediyorlar, ayrıca Duns Scotus da benzeri bir şey söylemektedir. Onlar ek olarak, ... [Taktir] [ve] irade kavramlarını da getirmişlerdir. [Taktir] [ve] irade kavramları eski Yunan'da, yaratıcılık olmadığı için yoktur. Heidegger der ki, ortaçağda da Aristoteles'te de tek Tanrıcilik aranmıştır. ..." (Başer, 2012: 410-411)

¹⁵ Aslında şimdiki makalemizin de, daha geniş bir şekilde üzerinde çalıştığımız bir nihai planın bir alt bölümünü teşkil ettiğini ifade etmek isteriz. Bizim üzerinde çalıştığımız kontextte Gazali ve Heidegger mukayesesi için muvafık gördüğümüz, ancak zaman ve imkan sınırlılıkları sebepleriyle henüz hitama erdiremediğimiz büyük taslak planın içindekilerini burada aktarmak meseleye yaklaşım tarzımız hakkında belirli ipuçları verebilecektir kanaatindeyiz:

VAHİY, ÖZGÜRLÜK VE LİSAN FELSEFESİNİN POLİTİKASIYLA EBEDİ BARIŞ: GAZÂLİ VE HEIDEGGER'İN GREK DÜŞÜNCESİNDEN ÇAĞDAŞ AMERİKA VE AVRUPA HERMENEUTİK TEFEKKÜRÜNE UZANAN SİRİTÜEL LİDERLİĞİ

İÇİNDEKİLER

PROLOGUE (SÖZDEN ÖNCE)-A:

Hakikat, Özgürlük ve Taalluk (Letting-be): Geleceğin Alman Dünyasında İslam Felsefesinin Yükselişi

GİRİŞ: Heidegger ve Gazali'nin Felsefe Yorumları Arasındaki Farklılıklar ve Benzerliklere Genel Bir Bakış: Greklerden Postmodernizme "Dehriyyun"= "Nihilistler"in Yanlış Felsefelerinin ve Tutarsızlıklarının Yıkılmasında (Destrüksiyon) Batıya Göre Doğu, Doğuya Göre Batı

PROLOGUE (SÖZDEN ÖNCE)-B:

Türk Tefekküründe Grek Felsefesinin Aşılmasıyla Rönesans ve Modern Bilim Dünyasına Bakışta Heidegger ve Gazâlî'yi Yeniden Anlama Yolunda İktibaslar

Marksizm, Nihilizm ve Postmodernizmde Bataille ve Blanchotçu Anarşist "Anti-Felsefe" ya da "Antik ve Modern Hermeneutik" İsimli Kitabında Amerikalı Filozof Gerard L. Bruns'un Gazali'nin Felsefeyi Reddediş Düşüncesi Temelindeki Tefsir Anlayışını "Sufiler: Mistik (Tasavvufi) Hermeneutik" ("Şafîyya: "The Mystical Hermeneutics of al-Ghazâlî") Başlığı Altında Ele Alması

1. Geleceğe Bakış İçin Prologue (Sözden Önce)

1) "...Reformasyon aklı, pür rasyonalist değildir. Tanrısal ruhun, insanların kalplerinde yurt edinmesini ve buradan etkin olabilmesini sağlayan bir insancılığa sahip olmuştur. ... Hakikat ve özgürlük işte bu noktadadır. Hakikati ve özgürlüğü engellemek ya da hakikat ve özgürlük peşinde koşmamak, inanca ve Hıristiyanlığa aykırıdır..." (G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi Dersleri, zikreden, Besim F. Dellaloğlu, Romantik Muamma, Ayrıntı Yayınları, 2010, İstanbul, s. 60) [Tercüme biraz değiştirildi.]

2) "...Aristoteles'i geçmek, aşmak gerekiyor... Burada bu müthiş ödevi yerine getirip getiremeyeceğimiz daha sonraki bir derstir. Bu çaba içinde sade şunu öğrensek yeter: Bu ödevin üstesinden gelmek için fazlasıyla zayıf, fazlasıyla hazırlıksızız. Bu en azından ... bir şeyi uyandırabilir: Gerçek ruh eseri üzerine derin saygı." [Tercüme çok az değiştirildi. S.Ç.] (Martin Heidegger, Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği, [1931] Çeviren: Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 82.)

3) "Felsefeyi ne için yıkmak istemiştir? Çünkü Gazzalî kelâmcı idi. Her zaman ona nasıl galebe çalacağını, filozofları nasıl iskât [düşürme, aşağı alma, hükümsüz bırakma, iptal] edeceğini düşünmüştür. "Felsefeyi yıkmak" [Makasid-el Felâsife, Önsöz, (Ülken, s. 118)] onun için kelâmı kurtarmak yolunda en mühim merhale olacak idi." (s. 119.) (Hilmi Ziya Ülken, "Gazzalî ve Felsefe", Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1955, Vol. 4, No 3, s. 98-121.)

4) "Postmodern filozoflar için hermeneutik, transendental ve diyalektik yöntemlerin, hakikatin açıklanmasının bir aracı olarak yeniden kurulması artık pek olanaklı görünmemektedir; (her ne kadar, bu durum onlar için: mutlak olarak olanaksızdır anlamına gelmiyorsa da). Postmodern filozoflar, bizzat dil içinde gerçekleştiği için, hiçbir söylemsel ve linguistik çıkarım ve konsensus oluşumunu kabul etmezler." (Willem van Reijen, "Alegori Olarak Okunduğunda Aydınlanmanın Diyalektiği", Theory, Culture & Society, Vol. 5, 1988, p. 413, Çev. Selim Çörekçi)

İngiliz Mütefekkir Ian Almond'un "Alman Düşüncesinde İslâm'ın Tarihi" İsimli Kitabındaki Analizleri ve "Hegel, Heidegger ve Tarihin Temeli" (Hegel, Heidegger, and the Ground of History) ve "Nietzsche'den Önce Nihilizm" (Nihilism Before Nietzsche-1995) İsimli Kitapların Yazarı Amerikalı Felsefe ve Politika Bilimi Profesörü Michel Allen Gillespie'nin, 2008 Yılında Yayınladığı "Modernleşmenin Teolojik Kökenleri" (The Theological Origins of Modernity) İsimli Son Kitabının "Epilogue" (Hatime) İsimli Son Bölümünü İmam Gazâlî ve İslâm'da Özgürlük Düşüncesine Ayırması

Fransız Filozof Jean-Luc Nancy'nin "Beyan Açılışı: Hıristiyanlığın Yeniden İnşası" ("La Déclosion: Déconstruction du Christianisme" (2005), [déclousion or unclosing]) İsimli Kitabında Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da "Monoteizm"i Analiz Etmesi Veya İmam Gazâlî'nin "Makâsıd" ve "Tehâfüt"teki Grek Felsefesi Eleştirisi ve "El-Me'ârifu'l-Akkiye" Kitabındaki "Düşünme, Konuşma, Söz Ve Yazı" Üzerine Hermeneutik ve Lisan Felsefesi Odaklı Görüşlerinin Tefsir ve Kelâma Tesirlerinin Genel Bir Analizi

New York Hunter Koleji Felsefe Profesörü Vishwa Adluri'ya Göre Heidegger'de Antik Grek Ontolojisinin (Parmenides, Platon, Aristoteles) Sadece Rasyonalist (Noetik) Nitelikli Soteriolojisinin (Kurtuluş) ve Skolastik-Katolik Teolojideki Kavramcılığın Eleştirisi: "Son Gün"le Ahirette Gelecek Eskatolojik Selamete İmanla Luther ve Paul'un *Parousia* ("παρουσία") (Kurtarıcı-Mesih) Beklentisine Dayalı Zaman (Kairos) Anlayışıyla Erken Hıristiyan Mebdei Tecrübesinin (*urchristliche Erfahrung*) Yeniden Yorumlanması

"Batı'nın Çöküşü"nden "Dünyanın Spiritüel Ve Entelektüel Liderliği [*Geistige Führung*] Uğruna Mücadele"ye (I. D. Thomson, 2012: 157): Heidegger'in "Avrupa Nihilizmi'nin Açılması Yolunda Komünizm ve Amerikanizm Kıskaçına Karşı Nazi Milliyetçilik Politikasına Destek Vermesini Gerard Raulet'in "Kritiksel Kozmoloji-Milletler ve Küreselleşme Üzerine" (2005) İsimli Kitabında Kant'ın "Ebedi Barış" Üzerine Görüşleri Kontextinde Okumak Ve Bu Batılı Menzilde Gökalp'in "Muhiddin Arabi" (Genç Kalemler, Sayı: 4, 1911) ve "Garba Doğru" (1924) Makalelerindeki Grek Felsefesi ve Kant Yorumu ile "Hilafetin İstiklali" (Küçük Mecmua, 1922) Makalesinin Yeniden Yorumlanması Açısından Türk Düşüncesinde Kozmopolit Bir Demokrasi ["The word "*Kosmopolitismus*" is composed of *kosmos* (the universe) and *polites* (citizen).", Benhabib, 2009: 32]) Adına Çıkarılabilecek Dersler Olabilir mi?

SONUÇ: Batı'nın Hermeneutik Teolojisinin İslâm'ın Tefsir ve Kelâm Disiplinlerine Yakınlaşması Yolunda Lisan Felsefesinin Gelecekteki Evrensel Risalet Ufukları

5) "Materyalizmin özü tekniğin (teknoloji) özünde örtük kalır, ki bu mesele hakkında çok şey yazılmış, fakat çok az düşünülmüştür. ... " (s. 38)

"Marx ve Nietzsche ile tersine çevrilen halleriyle, mutlak metafizik Varlığın hakikatının tarihine aittir." (s. 63)

... her şeyin ... kendimiz için icat ettiğimiz bir nihilizmle sona ermesine göz yumuyoruz." (s. 76)

"... Varlığın hakikatiyle bağı açısından, insanın özünün yorumunun ateizm olduğunu ileri sürmek yöntem bakımından sadece aceleci değil, fakat aynı zamanda hatalıdır. Ve daha önemlisi bu keyfi sınıflandırma dikkatli bir okuma eksikliğini ele verir" (s. 79)

"Varlık hakkında konuşmanın hakikatin kaderine uygun olabilmesi, düşünmenin ilk yasasıdır, mantığın kuralları değil; ki [mantık ilkeleri] ancak Varlığın yasası temelinde kural olabilirler." (s. 94) (Martin Heidegger, " "Hümanizm" Üzerine Mektup", Hümanizmin Özü, Der. ve Çev. A. Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2002.)

6) "Klasik Yunanca'da *parousia* "varış" (var'lık) demektir, Eski Ahit'te (ya da Septuaginta'da): "Rab'bin Hüküm Günü varışı"; geç dönem Yahudilikte "Tanrı'nın vekili olarak Mesih'in varışı" demektir ..." (Martin Heidegger, "*Selanikliler'e Birinci Mektup*'un Fenomenolojik İrdelenişi", Çev. K. Ökten, Heidegger Kitabı, Agora Kitaplığı, İst., 2004, s. 126.)

7) "Heidegger benim için yüzyılın en büyük filozofudur, belki de binyılın en büyüklerinden biridir..." (Emmanuel Levinas, Sonsuz'a Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar, Çeviren: H. Yücefer ve diğerleri, Haz.: E. Gökyaran, Z. Direk, Metis Yay. , 2003, İstanbul)

8) "Kula kul olanlar üserâdır. Mü'minler ise "El-mü'minûn ahrârûn" hadîs-i nebevîsi mücebince – hürdürler." (Ziya Gökalp, Makaleler-I, Haz. Ş. Beysanoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, s. 58.)

9) "... dünya hayatında insan için en mühim bir mes'ele 'hürriyet' meselesidir. Tevhid'in birinci derecede lâzımı olarak Zat-ı Uluhiyet'in sahip olduğu mutlak istiklâliyet, isim ve sıfatlarıyla insanda tecelli etmektedir." (Ubeydullah Akyüz, Yönelişler ve İnhiraf Çizgileri, Işık Yayınları, İzmir, 1993, s. 67.)

3. Epilogue (Sözden Sonra): Türk Tefekküründe Grek Felsefesinin Aşılmasıyla Rönesans ve Modern Bilim Dünyasına Bakışta Heidegger ve Gazali'yi Yeniden Anlama Yolunda İktibaslar

1) Hadis-i Şerif: "Kur'ân hakkında şahsî görüşüne göre konuşan isabet etse de hata etmiştir." (Tirmizi, Cami'ü's-Sağir, Cilt 3, s. 378)

"... Kur' ân'ı [kendi yorumuna veya görüşüne göre] keyfî bir şekilde tevil, küfür olarak kabul edilmiştir. "Men fessera'l-Kur'ane bir re'yihi fe-kad keferu"...[Hadis-i Şerif] (Tahsin Görgün, Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 165)

2) “(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma” (16-“Lâ tuharrik bihî lisâneke li ta’cele bihî.”)-Kur’ân-ı Kerim, Kiyâme Suresi, 16. Ayet Meali, (Diyanet İşleri)

75/Kiyâme-17: “İnne aleynâ cem’ahu ve kur’ânehu.” “Muhakkak ki O’nun toplanması ve okunması Bize aittir.”

75/Kiyâme-18: “Fe izâ kara’nâhu fettebi’kur’ânehu.” “Öyleyse O’nu okuduğumuz zaman, artık O’nun (Kur’ân’ın) okunuşuna tâbî ol.”

75/Kiyâme-19: “Sonra şüphen olmasın ki, onun beyan bulması (açıklık kazanması) da bize aittir.”

“Biz Kur’ân’ı senin dilinle indirip kolaylaştırdık. Umulur ki onlar öğüt alırlar.” -Kur’ân-ı Kerim: Duhân Suresi, 58. Ayet Meali, (Elmalılı)

“İşte biz, Kur’an’ı senin lisanın (dilini) üzere kolaylaştırdık ki, onunla Allah’dan korkup sakınanları müjdeliyesin, inad edenleri de onunla uyarasın.” -Kur’ân-ı Kerim: Meryem Suresi, 97. Ayet Meali, (Ali Fikri Yavuz) [<http://www.kuranmeali.org>]

54/ Kamer-17: “Andolsun biz Kur’an’ı Vahyi bilgide hikemi belagatın açıklanmasını anlamak için kolaylaştırdık. Düşünen yok mudur?” [“Allah katında ilim”, “tebliğ”, “risalet”: Ahkaf 23; “Zikr”: Enbiya 24; “hikmetün belagatün”: Kamer 5]

2/ Bakara-176: “Allah, Kitabı hak olarak indirmiştir. Kitap hakkında (yanlış yorumlar yaparak) ihtilafa (anlaşmazlığa) düşenler, derin bir ayrılık ve karşıtlık (düşmanlık) içine düşmüşlerdir.”

3) “Peygamberler anneleri ayrı olan kardeşlerdir. Dinleri (inancıları) birdir. Ben Meryem oğlu İsa’ya (A.S.) (hepinizden) daha yakıным. Şüphe yok ki O ... tüm insanlığı İslama davet edecek, ...” (Hadis-i Şerif, Kaynak: Ahmed Z. Gümüşhanevî, Râmuz-ul Ehadis, s. 240)

“... Klasik Yunanca’da parousia “varış” (var’lık) demektir, Eski Ahit’te (ya da Septuaginta’da): “Rab’bin Hüküm Günü varışı”; geç dönem Yahudilikte “Tanrı’nın vekili olarak Mesih’in varışı” demektir ...” (s. 126)

“Parousia’nın [“zamanın sonunda gerçekleşecek olan yeniden geliş”in, s. 122; “Mesih’in içinde yaşadığı zaman”ın, s. 127]) ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin soruya Pavlus’un verdiği yanıt, demek ki bir çağrıdır, ayık ve uyanık durma çağrısıdır.” (Heidegger, 2004: 126)

4) “Heidegger, Heraklitus’un 16. Fragmanda mahfuz kalma-mahfuziyetin beyan bulması sürecinde aydınlığa kavuşanın asıl mahiyetinin, bir varlığın *physis’i* veya özü olduğunu göz önüne sermeyi hedeflediğine dikkatimizi çekmektedir. Yani, Heidegger’e göre Heraklitus, (zuhuru şiddetinden gizli) *Sein*, yani Mutlak Varlık ile olan münasebeti açısından bir varlığın *physis’i* (özü) üzerinde dururken yanlış bir metafizik sorgulamayla bu varlığın nasıl mevcudiyet bulduğunu açıklamaya çalışmaz; bunun tam tersine, bir varlığın özünün, geride her zaman gaybi bir mahfuziyet kalsa da, daima vahyi bir beyan ile mevcudiyet bulduğunu göstermek gayesini güder: Heidegger’in şu esrarlı cümlesini

başka türlü netleştiremeyiz: ‘*Physis* şeylerin özü değildir, fakat (bir inzal edilme sürecinde) şeylerin özü *physis* olarak sözü vaz’eder (meselâ, 16. Fragman)’. (Heidegger, 1954b, s. 271). Diğer bir deyişle, varoluşun manâsı zuhuru şiddetinden gizli olan tarafından bize vahyedilir – teolojik çerçevede vahyin kaynağının Kâinatın Nuru olduğu kabul edilir.

İşte böyle bir çerçevede Heidegger, Pre-Sokratik tefekkürde varlıklar ve Varlık (zuhuru şiddetinden gizli) arasında derin bir ontolojik farklılık şuurunun mevcut bulunmasını öne çıkarır; böyle bir ontolojik farklılık şuuruyla mahfuz kalan vahiy ile idrâk edilen bir varlık bir ‘şey’ olarak nesneleştirilmez; bunun tam tersine, her bir varlık zuhuru şiddetinden gizli Varlık tarafından vahyedilen vahiy sayesinde anlaşılmaya açık kalır. Bu sebeple, *Aletheia*’nın hakikat olabilmesi için, varlığın ‘özünün’ vahiy ile inzal edilmesi zorunludur. Bunun için hakikatin özü Vahiydir. Hakikat, zuhuru şiddetinden gizli olan tarafından her şeyin özünün vahyedilmesi demektir. Sadece bu beyanın kabul edilmesiyle, hakkında gerçeği aradığımız varlığın manasını gerektiği gibi idrak edebilmemiz veya sahit ve muhkem bir itikada sahip olmamız imkân dahiline girebilir.” (Jones, 1991: 111-112.)

5) “Heidegger, Batı düşüncesinin onyedinci yüzyıl ve Descartes’ten beri -bununla birlikte, gerçekte çok daha büyük bir hedef olarak Eski Yunan’da Batı düşüncesinin doğmasından bu yana- içinde geliştiği çerçevenin bizatihi kendisini değiştirmeyi hedeflemektedir.” (William Barrett, "The Puzzle of Heidegger: The "Late" Heidegger," in What is Existentialism?, 2nd. Ed., Grove Pres Inc., 1964, pp. 113-125. [Çev. S. Çörekçi])

6) “Bilgi genişliği, orijinallik veya etki; hangisini ölçü alırsak alalım, Gazâlî İslâm dinî ve felsefî düşünce tarihinde emsalsiz bir yer işgal eder, kendisi “İslâm’ın Delili” (Huccetü’l – İslâm), “Dinin Sözü” (Zeynu’d-Dîn) ve “Dinin Yenileyicisi” (Müceddid) olarak anılmaktadır. Es-Subkî, onu değerlendirirken, Hz. Muhammed’den (s. a. v.) sonra bir peygamber gelseydi, o Gazâlî olurdu iddiasında bulunacak kadar ileri gider.” [M. S.Şeyh, “Gazzâlî-1”] (Cevizci, 1999: 135)

7) “Almanya’nın en tanınmış müsteşriklerinden Profesör Sachau, yazılarının birinde şu mütalâayı ileri sürmüştü:

“Dördüncü asır, İslâmlığın fikir tarihinde bir dönüm noktasıdır; 500 târihlerinde Ortodoks imanın yerleşmiş olması, müstakil araştırmaların yolunu (ictihad kapsını) ebediyen kapamıştır. Eş’arî’ler ve Gazalî’ler olmasaydı, Araplar da bir Galileé’ler, Kepler’ler, Newton’lar milleti olurdu.”

Profesör Sachau’un tesiri altında kaldığı anlaşılın muharrir arkadaşımız muhterem Peyami Safa, *Çınaraltı* mecmuasına [Sayı: 56, 1942] yazdığı bir makalede bu sözü naklederek diyor ki:

“*Farabi ve İbni Sina, iki büyük, Türk mütefekkeri. Aristo’nun peşinden, insan aklını tabiatla kucaklaştıran ve garpta bugünkü ilim görüşünün temellerini hazırlayan peripatetizmi [Aritoteles’i izleme, Meşşailik] şarka getirdikleri halde sonraları İbn Rüşd*

gibi dehalı talebelerinin karşısına çıkan Gazali ve Muhyiddin-i Arabi gibi azılı düşmanlar, İslâm şarktan ilim görüşünü koğdular ve iman görüşünü oturtular.”

Peyami Safa, Profesör Sachau’ın ilham ve tesiriyle yazdığı bu satırları tarihî bir misal ile tavrız etmek isteyerek diyor ki:

“Bu felâketin (ya’ni ilim görüşünü koğmak bve onun yerine iman görüşünü oturtmak felâketinin) Türkiye’de resmî bir hüviyet alışı Fatih devrine rastlar. İstanbul’u fetheden büyük Türk, yazıklar olsun ki, Bursalı Hoca oğlunu Gazali’nin müdafaasına memur etmiştir, Gazali ki Farabi’lerin, İbn Sina’ların bugünkü ilim görüşüne temel olan tabiatçı felsefelerine karşı kör imanın, tecrübeden ve kontrolden önce gelen mistik sezişin, peşin hükümlerin kahramanı idi. Fatih onun yanında, objektif ve hakiki ilme karşı cephe aldı. İkinci Mehmed’den sonra Muhyiddin-i Arabi’yi tenkide cevaz vermiyen fetvalar çıkarılmağa kadar ileri varıldı.”

“İstanbul’un fethi, Yunan düşüncesinin yeniden diriliş demek olan rönesansın doğumuna; ve inkişafına bir başlangıç teşkil ettiği halde, İstanbul’un fatihi, Yunan mu’cizesini ilk keşfeden Farbi ve İbn Sina gibi Türk mütefekkirlerinin şarkta attıkları Rönesans tohumlarını Hoca oğlu’nun ayağıyla ezdirmişti.”

Peyami Safa’nın vardığı netice şudur:

“... Arap tesiri, Gazalî ve Muhyiddin Arabî tesiri, Türk düşüncesini Avrupa rönesansından yüzlerce sene geri attı. ...”

“Muhterem arkadaşımız Peyami Safa’nın düşünceleri bu merkezdedir. Ve bu düşünceler müzakere ve münakaşaya muhtaçtır. Onun bilhassa Gazalî hakkındaki mütalâaları ve Gazalî’ye karşı düşmanlığı ehemmiyeti haizdir. ...

Bu mütalâalar doğru mudur? Bunu ilmî ve felsefî bir suretle; tetkik etmek icapedir.

Hepimiz biliyoruz ki, Yunan felsefesi İslâm tarihinde büyük bir kültürel rol oynadı. Onun tesiri mühimdi. Yunan felsefesi İslâm mütefekkirlerinin görüşünü bir hayli genişletti. Fakat onları halis bir İslâm felsefesi yaratmaktan da alıkoydu. İslâm hareketinin baş kaynağı olan Kur’an’ın ilhamına dayanan bir felsefe yerine, İslâm ruhuna aykırı ve yabancı bir felsefenin inkişaf etmesine sebep oldu.” (s. 637) (İzmirli İsmail Hakkı, “İlim Hareketlerinde İslâm Uleması: Peyami Safa’nın Bu Husutaki Hükümleri İlme Müstenit midir?” [İslâm –Türk Ansiklopedisi, Muhitül Maarif Mecmuası, 1, 43, 1942], Recep Alpyağıl, Türkiye’de Bir Felsefe Geleneki Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler – II, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 636-638.)

8) “Aristoteles’in de τὸ οὐ, ‘varolan’ı, niçin üzerine soru sorduğu, εἶναι, Varolmak yerine koyduğu açık, çünkü o onu, τὸ οὐ ἢ οὐ (Varolan olarak varolan’ı) – Varolmak yerine koymakta (adlandırmakta). Ve Varolmak Bir, εἶναι. Ne ki Aristoteles Varolmak’ın çok olduğunu ve çok biçimde olduğunu, πολλά (pek çok şey) ve dolayısıyla da, πολλάχως (pek çok anlamda) olduğunu söylemiyor mu? Ve bu cümle tüm felsefesinin kılavuz cümlesi değil mi? Sonunda o da, Parmenides’in bilgisini anlamayanlar arasına katılmıyor mu? Bu öyle görünüyor. Elbette sadece böyle görünmüyor, Aristoteles’in

açıkça ve bütün gücüyle Parmenides'e karşı savaştığını düşünürsek bu açıkça böyle olmalı." (s. 26)

"Demek ki, söylediklerimize göre, Aristoteles Parmenides'in dile getirdiği biçimiyle, ilk önemli felsefe hakikatini yanlış yorumluyor ve karşı mı çıkıyor? Hayır -: o, o hakikati bırakmıyor, tersine aslında onu ilk kez yakalıyor. Nitekim o, bu hakikatin sahici bir felsefi hakikat olmasına, yani gerçek bir soru olmasına katkıda bulunuyor. Πολλάχως, εὔ'ı bir yana öylece atıyor değil, tersine soruya değer olarak Bir'i çok anlamda geçerli olmaya zorluyor." (s. 27)

"Parmenides felsefede ilk kesin hakikati dile getirmiştir, ondan beri de Batı'da felsefe yapılmakta. İlk hakikat – sadece zaman açısından ilk bulunmuş hakikat değil, tersine bütün hakikatlerden önce gelen ve öteki hakikatler arasından parlayan ilk hakikat. [Nietzsche'nin dediği gibi] "Kansız bir soyutlama" ve yaşlılık belirtisi değil, tersine gerçeklikle donatılmış düşünce bütünlüğü. Düşüncenin ve yargının arkasındaki temellerin izlerini bulma konusunda öylesine emin olan Nietzsche, tüm düşüncesinin Parmenides'le ilgili yanlış anlam ile nasıl sınırlandırıldığının hiçbir zaman farkına varmadı.

Parmenides'den beri varolan konusunda savaş patlak vermiştir. Ama herhangi bir görüş konusundaki herhangi bir çatışma olarak değil. Platon'un dediği gibi bir γυαυτομαχία [Devler savaşı]. İnsanın varolmasındaki 'ilk' ve 'son' konusundaki bir devler savaşı." (s. 23-24) ...

"Felsefede ve insanın varolmasının bütün asıl olanaklarında, başlangıç, geleceğin hiçbir zaman yeniden ulaşamayacağı büyüklüktedir." ...

"Batı felsefesi, Hegel'e değin, tüm değişmelere karşın, aslında Parmenides'in cümlesi: τὸ οὐ τὸ εὔ'ın ["Varolmak Bir'dir"]'in içinden çıkamadıysa, bu, eksiklik anlamına gelmez; tersine bu bir gelişme anlamına gelir ve şuna işaret eder: Felsefe, her şeye karşın, ilk hakikatini korumak için yeterince güçlü kalmıştır.. (s. 24) (Martin Heidegger, 2010.)

9) "Aristoteles betimlediği –varlıkları varlık olarak değerlendiren- bilime İlk Felsefe adını verir. Ancak ilk felsefe, yalnızca, varlıkları varlık olmaları (beingness; Seiendheit) açısından tefekkür etmez; bütün saflığıyla varlık olmağa tekabül eden Varlığı da tefekkür eder: Yüce Varlığı. ..." (Martin Heidegger, The Basic Problems of Phenomenology, çev. A. Hofstadher, Indianapolis: Indiana University Press, 1988, s. 29, zikreden, Ahmet Demirhan, Heidegger ve Din, Gelenek Yay., 2004, s. 17.)

10) "Düşünmek, hiçbir şey yapmamak değildir; fakat düşünmek, bizzat kendisi olarak dünyanın kader misyonu ile ["the world mission" [Weltgeschick]] irsal lisanı içinde diyalogta bulunarak harekete geçmek suretiyle etkin olan bir aksiyondur." (Martin Heidegger, Der Spiegel Söyleşisi'nden, Wolin, 1993:106) (Çev. S. Çörekçi)

"Dil, tüm dünyayı-dönüştüren-Söyleyiş olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir." ("Language is, as world-moving Saying, the relation of all relations." (Martin Heidegger, (1971). "The nature of language" in M. Heidegger, On the way to language. (P.D. Hertz, trans.) New York: Harper & Row, p. 107, Çev. S. Çörekçi)

11) "...Heidegger 1974'te Beyrut'taki Heidegger Sempozyumu'na gönderdiği kutlama mesajında, kendisini, son büyük konusu olan "Çağdaş Doğa Bilimleri ve Modern Teknoloji"yle sınırlandırdı ve bir Amerikan kollokyumuna, neredeyse aynı ifadelerle hitap edebildi. Ancak Beyrut, Kara Orman değildi; orada, örneğin, 120 milyon Arabın yeni peygamberler [gibi rehberler- müceddidler] beklediğine dair inançları gözardı etmek mümkün değildi. İkinci raporunda Roma Klübü, petrol şeyhlerine, sermayelerini, kendilerinin ana bilimsel-teknik projelerine, yani çölden güneş enerjisi toplanması girişimlerine yatırmalarını ve bu enerjiyi taşınabilir kılmayı tavsiye etmişti. Ancak, doğa bilimselini, mühendisliği ve biyolojik bilimleri, aynı zamanda beşeri bilimleri geliştirmeksizin uyarlamak mümkün mü? Avrupa (özellikle Yahudi ve Hristiyan geleneğinde), Budistik bir biçimde etkilenmiş dinseliliğin çok uzun zaman önce yaptığı şeyin benzeriyle, dinsel kökenini bir özgür araştırma meselesi yaparken, İslam dünyasında kutsal kitabı eleştiri sorunları büyük oranda yasaklanmıştı. Ama kendi bağlamımızda bile, beşeri bilimler, Nietzsche'nin, eğer bütünüyle "teşrih edilmiş"se tarihsel bir olgunun ölü olduğu teziyle göz ardı edilebilir mi? Hölderlin'in bizzat kendi el yazısıyla kaleme aldığı Arapça metinler görmek kesinlikle şaşırtıcıdır. (Avrupa'da bütüncül reddi temsil ederken) Hölderlin'in temsil ettiği varsayılan yeniden doğum, nereye yönelir? Kemal Atatürk, Medreseler kurmak yerine Türkiye'yi sekülerleştirdi; ama yeni bilimsel-teknik dünya, anlamdan yoksun kaldı ve böylece halk kendi kökenini, en azından uzlaşmalarla, yeniden keşfetmek istedi. Başka İslam topraklarında, otantik olarak kendilerinin olan şeye bir hamle yapan fanatikler kesimini oluşturanlar, Avrupa'da eğitim gören ve Avrupa'nın yabancılaşmasından soğuğa yakalanan entelektüellerdi. Ama bu fanatiklerde Avrupa kendisiyle yüzleşti: kendisini bilim ve teknolojinin gelişmesi vasıtasıyla köklerinden kopararak, böylece, kendini tahrip eden bir uyanışta işini yapmasını beklediği kerpetenleri zorladı." (s. 194-195) (Otto Pöggeler, 2002)

Kaynaklar

ADLURI, Vishwa. (2013) "Heidegger, Luther, and Aristotle: A Theological Deconstruction of Metaphysics," **Epoché: A**

Journal for the History of Philosophy, Volume 18, Issue 1, Fall 2013, pp. 129-160.

AKGÜN, Tuncay. (2011) **Gazali Ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma**, Doktora Tezi, T.C. Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara-2011.

ALMOND, Ian. (2009) **History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche**, Routledge.

ALTUNER, İlyas. (2012) "Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", **Iğdır Üniversitesi**

Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 1, Nisan 2012, ss. 45-58.

ALWISHAH, Ahmed. & HAYES, Josh. (Eds.) (2015) **Aristotle and Arabic Tradition**, Cambridge University Press,

manuscript submitted. Expected: 2015.



- AMERIKS, Karl.** (1995) "From Kant to Frank: The Ineliminable Subject," in Ameriks and Sturma, eds., **The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy**, (SUNY), pp. 217-230.
- ARSLAN, Ahmet.** (1999), **İslâm Felsefesi Üzerine**, Vadi Yayınları, Ankara.
- AYIK, Hasan,** (2009) "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", **Dinbilimleri Akademik A. Dergisi**, 9 (2).
- BACKMAN, Jussi.** (2010) "The Singularity of Being: Heidegger's "Last Word"", Location: University of Helsinki, Finland, Event Date: Jan 22, 2010, Organization: Research seminar in phenomenology.
- BAŞER, Nami.** (2012) "Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklılık", **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Yayına Hazırlayan: Erdal Yıldız, Küre Yayınları, İstanbul.
- BEISER, Frederick C.** (1987) **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**, Harvard University Press.
- BİRGÜL, Mehmet Fatih.** (2014) "İlm-İ Kelâm'ın Doğuşu Ve Doğası Hakkında Felsefi Bir Tahlil", **Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Eylül/2014, Yıl: 1, Sayı: 2, s. 1-33.
- BOLAY, Süleyman Hayri.** (2005) **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması** [1975], MEB Yay., Ank.
- BOWIE, Andrew.** (1993) **Schelling and Modern European Philosophy**, London: Routledge.
- BROGAN, Walter A.** (2005) **Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being**, SUNY, Albany.
- CEVİZCİ, Ahmet.** (1999) **Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa.
- CROWE, Benjamin D.** (2006) **Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity**, Indiana University Press. **ÇÜÇEN, A. Kadir.** (1997) **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, Bursa.
- ÇÜÇEN, A. Kadir.** (1999b) "Mantığın Kaynağı Problemi", **Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Necati Öner Özel Sayısı, Cilt XL, 1999, ss. 83-94.
- ÇÜÇEN, A. Kadir.** (1994) "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine", **Felsefe Dünyası**, Sayı 13, 24-34.
- DEMİRHAN, Ahmet.** (2004) **Heidegger ve Din**, Gelenek Yayınları, İstanbul.
- DURALI, Ş. Teoman.** (2011) "Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebûhâmit Gazâlî", **Kutadgubilig**, Sayı: 20.
- FIGAL, Günter.** (2006) "Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: *Dynamis meta logou*," in Drew A. Hyland / John Panteleimon Manoussakis (eds.) **Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays**. Bloomington.
- FRANK, Manfred.** (1989) **What Is Neostructuralism?**, Translation by Sabine Wilke and Richard Gray, Foreword by Martin Schwab, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- GAZÂLİ, İmam-ı.** (2003) **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine** [El-Me'ârifül-Aklye], Haz. ve Çev. Dr. A.



Kamil Cihan, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

GAZÂLÎ, (1978), **el-Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)**, Çev. A. Suphi Furat, Şamil Yay., İst.

GAZÂLÎ, (2009) **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)**, Çev. M. Kaya-H.Sarioğlu, Klasik Yay., İst.

GAZALÎ, (2010) **Yol, Bilgi ve Varlık**, Çev. A. Cüneyd Köksal, Sufi Kitap Yayıncılık, İstanbul.

GEMUHLUOĞLU, Zeynep. (2010), **Teolojik Olarak Yorum: Gazali ve İbn Rüşd'de Te'vil**, İz Yay., İst.

GÜNDOĞDU, Hakan. (2000), "Gazali'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış", **İslâmî Araştırmalar**, 13/3-4.

GÖKALP, Ziya. (2005) **Felsefe Dersleri [1919-1921]**, ["Şüphelik", "Bilginin Değeri ve Sınırları", "Lisan ve

Sanat", "Metafizik", "Mantık"], Haz.: A. Utku-E. Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.

GÖRGÜN, Tahsin. (2003) **Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması**, GelenekYay., İst.

GROSS, Daniel M. (2005) "Introduction: Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology" in

Heidegger and Rhetoric, Edited by D. M. Gross and A. Kemmann, SUNY, Albany.

HEIDEGGER, Martin. (2001) "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi", (1964), **Zaman ve Varlık Üzerine**

içinde, Çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara.

HEIDEGGER, Martin. & FINK, Eugen. (2006) **Heraklitus Üzerine Dersler**, Çev. İ. Görener, Kesit Yayınları, İst.

HEIDEGGER, Martin. (2002) ""Hümanizm" Üzerine Mektup", **Hümanizmin Özü**, Der. ve Çev. A.Aydoğan, İz Yay.İst.

HEIDEGGER, Martin. (1995) "Kant's Doctrine of the Beautiful: Its Misinterpretation by Schopenhauer and Nietzsche",

in **Nietzsche: A Critical Reader**, ed. Peter R. Sedgwick. Cambridge: Blackwell, 1995.

HEIDEGGER, Martin. (1990) **Nedir Bu Felsefe? (Was ist das-die Philosophie?)**, Çev. Dürrin Tunç, Logos, İstanbul.

HEIDEGGER, Martin. (2010) **Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği**, Çev. S. Babür, Bilgesu, Ank.

HOY, D. Couzens. (1991) "Derrida", **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Q. Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yay., Ank.

JONES, Gareth. (1991) **Bultmann: Towards a Critical Theology**, Polity Press, Cambridge, UK, 1991.

MARMURA, Michael E. (2005) "Al-Ghazâlî", **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, ed. Peter

Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MCGINN, Bernard. (2001) **The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid**

- Nothing**, A Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York.
- LOTZ, Christian.** (2004) "Certainty of Oneself. On Fichte's Conception of Faith as Nonepistemic Self-Consciousness",
Southwest Philosophy Review, 20/1, 2004, 25-36,
<http://christianlotz.wordpress.com>
- MATTHEWS, Bruce.** (2007) "Translator's Introduction", F. W. J. Schelling, **The Grounding of Positive Philosophy**,
Translated and with an Introduction and Notes by Bruce Matthews, State University of New York Press, Albany,
pp. 1-84. ["The full title of these lectures as it appears in the collected works is *The Introduction to the Philosophy of Revelation, or the Grounding of Positive Philosophy.*", p. 85]
- McGRATH, Sean. J.** (2006) **The Early Heidegger & Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken**, The Catholic University of America Press, Washington.
- NANCY, Jean-Luc.** (2008) **Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity**, Trans. by B. Bergo, G. Malenfant,
and M. B. Smith, Fordham University Press, New York.
- OKTAY, Ayşe Sıdıka.** (2012) "Gazzâlî'ye Göre Dinî Tecrübe Delili Olarak Keşfin Niteliği ve Değeri", **Kutadgubilig**, 21.
- ÖZDEMİR, Muhammet.** (2012) **Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı Ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi, Doktora Tezi**, T.C. Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı.
- PALAZZO, Alessandro.** (2013) "Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes", **A Companion to Meister Eckhart**, Edited by Jeremiah M. Hackett, Brill, Leiden.
- POLT, Richard.** (2014) "Hitler the Anti-Nihilist? Statehood, Leadership, and Political Space in Heidegger's Seminar of 1933-34," **European Review**, Vol. 22, No. 2, 231-243, 2014.
- PÖGGELER, Otto.** (2002) "Heidegger'in Siyasal Kendini Anlaması", **Heidegger ve Nazizm** içinde, Tercüme ve Derleme: Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, ss. 158-204.
- TONNER, Philip.** (2010) **Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being**, Continuum, London, New York.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya.** (1955) "Gazzâlî ve Felsefe", **A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1955, Vol. 4, No 3, s. 98-121.
- VICK, George R.** (1971) "Heidegger's Linguistic Rehabilitation of Parmenides' "Being"," **American Philosophical Quarterly**, Vol. 8, No. 2 (Apr., 1971), pp. 139-150.
- VURAL, Mehmet.** (2004), **Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara Okulu Yay., Ankara.



WILLIAMS, John Reynolds. (2005) **Heidegger'in Din Felsefesi**, Çev.:M. Türkeri, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, İzmir.

ZABALA, Santiago. (2009) (Derleyen) **Dinin Geleceği -(R. Rorty&G. Vattimo)**, Çev. Rahmi Ögdül, Ayrıntı Yay., İst.

ZIMMERMAN, Michael E. (2001) "The Ontological Decline of the West," in **A Companion to Heidegger's**

"Introduction to Metaphysics," ed. Richard Polt and Gregory Fried, New Haven: Yale University Press.

Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi

İsmail Akbal

Doç. Dr; Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
ismailakbal@gmail.com;

Zehra Küçükaslan

Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
zhrakucukarlan@gmail.com

Özet

Devlet ve devlet yönetimi hem kavram hem de yönetim anlamında sürekli tartışılan ve çözüm aranan konulardan biri olmuştur. Türk-İslam düşüncesinde bu konular ele alınmış ve çoğu düşünür eserlerinde çözüm önerileri sunmuştur. Bunlardan biri de hiç kuşkusuz Gazâlî'dir.

Türk İslam Dünyası'nda önemli yeri olan Gazâlî, oldukça zengin bir düşünceye ve her konuda bir fikre sahiptir. Bu yönüyle birçok eser vermiş ve öğrenci yetiştirmiştir. Onun yaşadığı dönemde İslam toplumunda siyasal karmaşaların ve mezhepsel çatışmaların olduğu görülür. Bu süreçte Gazali, ehli-sünnetten yana tavır alarak çözüm önerileri sunmuş ve bunları eserlerinde işlemiştir. İslam dünyasında yaşanan karmaşıklığı ve toplumsal durağanlığı aşmak için Platon'dan etkilendiği toplumsal reformcu yönünü sergilemiştir. Bu konuda ihya kavramını kullanmıştır. Toplumu ortaya çıkaran şeyin de yardımlaşma ve iş bölümü olduğunu onunla birlikte de ticarete vurgu yapmıştır. Gazâlî organizmacı yaklaşımla toplumu ele alarak canlı bir varlığa benzetmiştir. Organizma olarak ele aldığı insan bedeni ve organları toplum iken kalbi kral, yönetici olarak sınıflandırmıştır. Bu durumda eşitsizlikçi yönünü ortaya koyarak, herkesin yönetici olamayacağını ispatlamaya çalışmıştır. Aristoteles'in "Doğru Orta"cı yönünü benimseyen Gazâlî, ahlak konusunda da geri durmayarak bu alanda yeni fikirler öne sürmüş, psikolojik çözümlmeye giderek insanların mutluluk ve mutsuzluk sebeplerini araştırmıştır.

Toplum halinde yaşamanın bazı kuralları olduğu için düzeni sağlamak üzere devlet ortaya çıkmıştır. Belirli devlet modelleri karşısında İslam'da yani Kuran'da belli bir devlet modeli yoktur. Bu sebeptir ki her yeni düşünür farklı bir model öne sürmüştür. 11.yy da Nizâmü'l-Mülk ile başlayan saltanat taraflı devlet modeline karşı Gazâlî halife taraflı bir model çizmiştir. Ona göre toplumda peygamberler ve devlet adamları olarak iki seçkin grup vardır. Peygamberler Allah'a nasıl kulluk edilmesi gerektiğini öğretecekken devlet adamları da halkı ayakta tutma görevini yerine getirmelidir. Halifenin üstünlüğünü dolaylı olarak savunan Gazâlî, halifenin isteği üzere bir de kitap yazmıştır. Ayrıca devlet başkanının neden atanması gerektiğini ve hangi özellikleri taşıması gerektiğini belirtmiştir. Adaletin çok fazla üzerinde duran Gazâlî burada da kendini belli etmiş ve adaletle ilgili ayrıca açıklamalar yapmıştır. Adaletli olabilmek için yöneticinin yapması gerekenler konusunda tavsiyeler öne sürmüştür. Ayrıca yönetilenler için de önerileri vardır.

Sonuç itibarıyla Gazâlî'nin amacı İslam dünyasında siyasal birliğin sağlanmasıdır. Tüm bilgisini ve düşüncesini dini temellerle şekillendirmiş, dolaylı olarak da gerçekleştirmiştir. Onun ortaya koyduğu devlet modeli ise ne sadece halife ne de sultandır. Tam olarak İslam devlet anlayışı içinde güçlü ve otoriter bir monarkın yanında İslam devletlerini bir arada tutan hepsi üzerinde etkin bir dini otoritedir. Yani Ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki Vatikan tarzı bir yönetim anlayışı öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Siyaset, Halife, Sultan, Toplum.

Giriş

Devlet ve devlet yönetimi, ilk çağlardan bu yana toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Siyasal iktidar, devletin şekli, siyasal kurumlar ve devleti kuran toplumun özellikleri, siyasal iktidarın meşruiyeti konuları hep tartışılmıştır. İslâm tarihinin belirli dönemlerinde birçok düşünür, toplumsal düzenin bozulmasını önlemek, siyasal birliği devam ettirmek ve adaletin yerine getirilmesini sağlamak için mevcut siyasî otoriteyi meşruiyet konusunda destekleme ihtiyacı hissetmişler ve yazdıkları eserlerde siyaset teorilerini ortaya koymuşlardır. Bunlardan bir tanesi de Gazâli'dir.

Gazâli Türk-İslam düşüncesinin ünlü düşünürü ve önemli bilim insanlarından birisidir. Gazâli düşüncesi son derece zengindir. Watt'a göre "Onun düşüncesi adeta bir okyanus"tur (Watt, 2014: 129). Her konuda bir fikri vardır. Birçok bilim dalında onlarca eser verirken aynı zamanda öğrenciler de yetiştirmiştir. O eserlerinde devrinin yalnızca kültürel ve sosyal yönlerini eserlerine aksettirmekle kalmamış aynı zamanda siyasi sorunlarla da ilgilenmiş ve eserlerinde sorunlara yönelik çözüm önerileri sunmuştur.

Gazâli'nin yaşadığı 11. yüzyıl İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasal ortamın özelliği, karmaşaların yaşandığı ve halkın inancının zayıfladığı bir dönem olmasıdır. Ayrıca Haçlı seferlerinin başlamasının yanında mezhepsel çatışmalar da hat safhaya çıkmış, ehli-sünnet ile Bâtıniler ve diğer sapkın düşünce gruplarının çatışmasına şahit olunmuştur (Orman, 1986: 17-23). Bu süreçte ehli-sünnetten yana tavır koyan Gazâli, devrinin sadece siyasi sorunlarını eserlerinde dile getirmekle de kalmamış devlet yönetimiyle ilgilenmiş, İslam devletinde siyasi birliği sağlamaya yönelik çözüm önerileri getirmiş, devlet adamlarına danışmanlık yapmış, üst düzey bürokratlarla yakın ilişkiler kurmuştur. Başka bir ifadeyle Gazâli, gerek siyasi faaliyetlerinde gerekse eserlerinde siyasal birlik, siyasal rejimin işleyişi, adalet, otorite, devlet yönetimi ve devlet adamı sorunlarına eğilmiş ve çözüm önerileri sunmuştur. Ancak unutmamak gerekir ki Gazâli siyasi görüşlerini dinden arındırmamış ve şeriat üzerinde temellendirmiştir. Bu dönemde elbette ki din siyasete, siyasi hayata nüfuz etmektedir. Din siyaseti de ehli-sünnet siyasetidir. Başka bir ifadeyle o zamanlarda ehli-sünnete bağlı kalınmıştır (Watt, 2014:138-139).

Çalışmamızda Gazâli ve siyasi düşünceleri hakkında ilk bilgilerimiz genel bir literatür taraması sonucu ortaya çıkmıştır. Birincil kaynaklar üzerinden hazırlanacak olan çalışmamız Gazâli'nin "Kitab et-Tibr el- Masbuk fi Nesaih el-Maluk; Kimya-yı Saadet, El İktisat Fil İtikat, İhya-yı Ulum Ed-din" eserleri üzerinden hazırlanmıştır. Bu eserler Gazâli'nin siyasal düşüncelerinin en belirgin şekilde ortaya koyulduğu kaynaklardır. Nihayetinde bu çalışmada Gazâli örneğinde, on birinci yüzyıl siyasal ve toplumsal şartlarının etkisinde bir siyaset teorisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Gazâli ve Toplum Felsefesi

Gazâli toplumsal reformcu bir düşünürdür. İslam dünyasında yaşanan toplumsal karmaşayı ve toplumsal durağanlığı aşmak için reformist bir yaklaşım sergilemiştir. İslam toplumunun yenilenmesi, çağa ayak uydurması, İslami toplumun değişen

koşullar altında yeniden ele alınması düşüncesini savunan bir düşünürdür. Gazâlî'nin toplum felsefesine yönelik yazdığı eserler İhya-yı Ulumuddin ve Kimya-yı Saadet'tir. Bilhassa İhya-yı Ulumuddin'in İsmailî (Bâtınlık) düşüncesinin yarattığı kafa karışıklığını netleştirmek açısından halka yönelik olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Kimya-yı Saadet'te toplumsal sorunlara yönelik çözüm önerileri dile getirilmekte ve dinamik bir tutum sergilenmektedir. Her iki eserin de son kertede tezi aynıdır: Toplumsal reform. Başka bir ifadeyle toplumu reforme etmek için bireylere ve yöneticilere tavsiyeler vardır (Gazâlî, 1981: 11).

Toplumun reforme edilmesi anlamında Gazâlî'nin kullandığı kavram "İhya"dır (Gazâlî, 2004). İhya, dinsel düşünce sistemi içerisinde dinamik ve sürekli gelişmeye açık bir kavramdır. Gazâlî'nin İhya'sından hareketle, dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisinin yeniden canlandırılması, toplumun reforme edilmesi ve yeniden düzenlenmesi işlenmektedir. Gazâlî'nin İhyâ'sı, yaşadığı dönemde yaşanan kültürel, düşünsel ve sosyal karmaşadan kurtulmak için halkın takip edeceği bir yol haritası çizmeye çalışmaktadır.

Gazâlî'ye göre insanları bir arada yaşamaya iten, yani toplum halinde yaşamalarını zorunlu hale getiren neden kendi kendilerine yeterli olmayıp yaşamlarını idame ettirmek ve gereksinimlerini karşılamak için başkalarına gereksinim duymalarıdır. Kısacası toplumu ortaya çıkaran şeyin "yardımlaşma ve iş bölümü" olduğunu söylemektedir. Gazâlî, yardımlaşma ve iş bölümünü daha çok güvenlik ihtiyacı üzerinden vurgulamıştır:

"Evler bizi, gerçi sıcak, soğuk, yağmur, komşuların hırsızlık ve benzeri rahatsız edici davranışlarından koruyabilir; fakat hırsızlık ve soygunculuk teşebbüsleri, bazen dıştan ve toplu hâlde yapılır ki, bu durum ev sahiplerinin yardımlaşmaya, birbirlerini desteklemeye ve bütün evleri kuşatan surlarla korunma yoluna gitmeye iter. İşte köyler ve şehirler bu zaruretin sonucu olarak ortaya çıkmışlardır" (Gazâlî, 2004: 226).

Gazâlî'ye göre kentlerin oluşmasında elbette ki güvenliğin yanında ticari hayatın da varlığı önemlidir. Gazâlî toplumda en önemli gelir kaynaklarından birisi olarak ticareti görmektedir. Ona göre toplumun olmazsa olmazı ticarettir. Ticaret sayesinde toplum refah seviyesini üst düzeylere çıkarabilir. Örneğin marangoz ağaç işlerini yaparken, fırıncı, sanatçı, demirci vd. kendi uzmanlık alanlarında ürünler üretebilecek ki toplumun ihtiyaç duyduğu ürünler oluşacak ve bu sayede ticaret gelişecektir. Gazâlî burada ticaretin gelişimi ile birlikte iki önemli unsurdan daha bahsediyor: Güvenliğin sağlanması ve sosyal birliktelik. Bunun için de *"Ev sahiplerinin yardımlaşmaya, birbirlerini desteklemeye ve bütün evleri kuşatan surlarla korunma yoluna gitmeye iter"* diyerek güvenlikle birlikte sosyal birlikteliğin altını çizmektedir (Gazâlî, 1981: 204-230).

İslam toplumunda bireylere ticareti öven Gazâli, yönetici kadrolara gelince tam ziddi bir görüşü savunmuştur. Ona göre devlet adamı her işi yapamaz; özellikle de ticaret ona yakışmaz. O yalnızca yönetim işleriyle meşgul olmalıdır. Bu tam anlamıyla Platon'un aristokratik yönetim anlayışına uygun bir düşüncedir. Platon da "İdeal Devlet" kuramında yöneticinin ruhu alçaltıcı işlerle uğraşmasına karşı çıkmış; yöneticinin barış zamanı yönetim işleriyle, savaş zamanında da savaş işleriyle uğraşmasını istemiştir (Şenel, 1999: 150-153).

Gazâli, toplumu bir organizma olarak ele almaktadır. Başka bir ifadeyle organizmacı toplum yaklaşımı sergilemektedir. Bu anlayış yani organizmacı toplum kuramı sadece İslam dünyasındaki düşünürler tarafından değil çağdaşları Hıristiyan düşünürler (örneğin Salisburyli John) tarafından da savunulan popüler bir kuramdır (Şenel, 1999: 255-257).

Gazâli organizmacı toplum kuramı ile toplumu canlı bir varlığa, bir organizmaya benzetmektedir. Toplum bir organizma, bir birey bedeni olarak görmesi sonucunda, Aristotelesci bir yaklaşımla, hiyerarşik bir toplum yapısı çizmektedir. Hiyerarşik dünya görüşünde bir alttaki varlığı bir üsttekinin aracı sayan Gazâli, toplumu iki sınıfa ayırmıştır: Yönetenler ve yönetilenler. O halde toplumda herkes yönetici olamaz. Bazıları yönetici olarak yaratılmışken bazıları da yönetilmek için yaratılmıştır. Böyle hiyerarşik bir yaklaşımda, toplumu bir organizma, canlı varlık olarak ele alırsak (insan bedenini ele alır) bedenin yöneticisi olarak Gazâli kalbi kabul eder. Yani toplumun kalbi yerine yöneticiler sınıfını koyar. Kalp yerine bazen akıl kavramını da kullanır. Kalp bu anlamda kraldır, devlet başkanıdır; bunun yanında toplumda onun ordu ve askerleri, hizmetçi ve yardımcıları vardır (Gazâli, 2010: 63).

Gazâli toplum felsefesini daha çok siyasal görüşlerini desteklemek amaçlı geliştirmiştir. Gazâli, toplumu belirli özelliklere sahip elit bir sınıfın, dinsel aristokrasinin yönetmesini temin etmek için eşitsizlikçi görüşlerini ortaya koymuştur. Eşitsizlikçi görüşlerini desteklemek için de toplumda yönetenler sınıfını seçme işleminin demokratik bir süreçte gerçekleşmeyeceğini söyleyerek bir takım seçkin niteliklere sahip olanların yönetenler sınıfını oluşturması gerektiğini iddia etmektedir. Yönetenler sınıfını işgal edeceklerin seçilmesi işleminin rastgele yapılamayacağını, çünkü toplumu yönetme eyleminin herkesin yapabileceği bir iş olmadığını, uzmanlık ve yetenek gerektirdiğini söyleyecektir. Ona göre, kendi isteklerimize ve rastgele birisini seçemeyiz. Nasıl ki kendi isteklerimize göre imam tayin edilemez ise yönetici de tayin edilemez. Onun diğer insanlardan ayırt edici bir takım özellikleri olmalıdır. Bunun için belirli özellikler gerekir. Bunların neler olduğu devlet yönetimi konusunda açıklanacaktır.

Gazâli'nin topluma ve toplumun yönetilmesine yönelik düşüncelerinin şekillenmesinde, zamanındaki İsmailî düşünce ve hareketlerin belirgin etkilerini görmek mümkündür. Bu bağlamda Gazâli'nin İsmailî düşünceye karşı argümanlar geliştirdiğini görmekteyiz. İsmailî argümanların siyasi sonuçları, öncelikli bir hedef olarak görünmektedir. Bu bağlamda İsmailî düşüncenin çürütülmesi ve toplum



yönetiminin peygamber soyuna bağlanması bağlamında bu düşünceleri ileri sürmüştür.

Ticaretin bu kadar hayati bir öneme sahip olduğu böyle bir toplumda doğal olarak özel mülkiyete karşı çıkmayan Gazâli, kapitalist mülkiyet anlayışının o doymak bilmez, aşırı sömürücü halini eleştirmektedir. Aristotelesci bir tutumla “Doğru Orta”cı olan Gazâli, Aristoteles’i taklit edencesine mülkiyetin özel bir türünden yanadır. Bu din işleri, ortak yarar için kullanılacak bir özel mülkiyet türüdür.

“Mülkiyet hastalıktır. Bir kimse mal ve itibarı dinin selametine vesile olacak kadar kazandığı dinin selametine lazım olan dereceden fazlasını istemezse o kimse hasta değildir” (Gazâli, 1981: 453).

Mülkiyet konusunda farklı ve sınırlı bir mülkiyet anlayışı da olsa Gazâli, mülkiyeti doğal bir olgu olarak kabul etmiş ve devlet başkanının önemli görevlerinden birisi olarak da mülkiyeti korumayı saymıştır. Başka bir ifadeyle devlet başkanının temel görevi mülkiyete saygılı olmak ve korumaktır:

“Temeli olmayan bina nasıl yıkılıyorsa bekçisi olmayan mal da kaybolur. Din temeldir; Sultan da bekçi... O halde sultanın temel görevlerinden birisi de mülkiyeti korumaktır”(Gazâli, 2012: 193).

Böyle bir toplum modeli çizdikten sonra Gazâli, toplumda bireylerin mutluluğa ulaşma yollarını açıklamaya girişir.

Gazâli'nin Ahlak Felsefesi

Gazâli, ahlak konusunda ortaya koyduğu fikirlerle yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre ahlak, sadece bireysel disiplinlerin tarif edebilecekleri bir kavram değildir. Gazâli, kavramın içeriğini İslam’a göre tanımlar. Bu iman eksenli bir ahlak anlayışıdır. Ona göre ahlak, kalbin Allah sevgisinden başka her şeyden arındırılması ve Allah’ın marifeti ile doldurulmasıdır. Bu ise insanın kendini tanımasıyla olabilir. Kendisinin ve gerçekliğinin böylece farkına varacak ve bunun bilgisiyle donanacaktır. Bu bilgi sayesinde ki ruh ve beden olmak üzere iki gerçeklikten oluştuğunu, önemli olanın ruhun arındırılması olduğunu fark etmesidir. Gazâli, bu tanımlamasıyla gelenekçi ahlâk ile felsefi ahlâkı bir de tasavvufî ahlâkı birbirine yaklaştırır. Yani o, bu konuda da orta yolu savunur. Böylesi bir yolun ise o dönemin aşırılıklarla dolu anlayışları dikkate alındığında ne kadar tutarlı bir yol olduğu görülür.

Gazâli ahlak felsefesine faziletli insan nasıl olmalı? sorusuyla başlar. Ona göre insan mutluluğu daha sade bir yaşamla, ibadetle, dünya nimetlerinden uzaklaşmakla ve Allah’a yaklaşmakla gerçekleştirir:

“İnsanın fazileti yüzünü hakka yöneltip hislerinden yüz çevirmesine ve Allah’ın mukaddes yolunda daim olmasına bağlıdır. Onu bu yoldan men eden her şey onu bulunduğu dereceden düşürür. Şehavete ne kadar uyarsa Allah huzurundan o derece uzaklaşır; Mevlaya ne kadar koşarsa saadete o derece yaklaşır” (Gazâli, 2007: 62-63).

Açıkkası Gazâli’de Aristoteles’in orta yolcu, erdemli birey kavramının yerini burada faziletli birey almaktadır. İnsanların mutluluğu ve mutsuzluğunun kaynaklarını araştıran Gazâli, psikolojik bir çözümlenmeye de gider. İlk olarak insanı mutsuz eden kötülüklerin nedenlerini tespit eder. Ona göre insanın mutsuzluğu üç kaynaktan doğar:

1. **Tahayyül kuvveti:** Tahayyül kuvveti her bireyde eşit derecede değildir. Aynı kişi ve derece derecedir. “Ruhani melekler en güzel tahayyül kuvvetine sahip kimselere, iblis taifesinden olan şeytanlar ise çirkin tahayyül kuvvetine sahip kimselere inerler” (Gazâli, 2007: 63-64). Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere tahayyül kuvveti iki yönlüdür. Birisi his tarafına yönelmiştir; “Olmayanı varmış gibi görür, serap görür, yersiz korkular duyar; duranı hareketli, hareketliyi durur gibi görür”. Tahayyülün ikinci yönü ise akli tarafa yönelmiştir. Bu da hak ve batıl fikirlerin doğmasına neden olur. Hak olanlar bizzat nefsinde olduğu gibi olan suretleridir. Şüpheler, delâletler gibi. Zira zihinler çoğu kez doğru yoldan çıkarak doğruyu yanlış, yanlış doğru görürler. O halde bundan kurtulmanın yolu nedir? Çözüm hisle değil akılla hareket etmektir; yani aklın galip gelmesidir.
2. **Şehvet kuvveti:** İnsanda bulunan kuvvetlerin en güçlüsüdür. İslah edilmesi diğer kuvvetlere göre daha zordur. Özgür olabilmenin yolu şehvet kuvvetini öldürmekten geçmektedir. O halde insanlar şehvetin elinde özgür değil birer köledirler. Şehveti kuvvetler insanla birlikte doğar. İnsan mutluluğa ancak şehveti öldürerek ulaşabilir; yoksa mutsuz olur (Gazali, 2002; 296). İnsan eğer şehveti öldürmezse sapıtır, hayırlı işlerden geri kalır, ahiret yolundan çıkar. İnsan şehveti öldürdüğü zaman özgürlüğe ulaşır. İnsan ilahi ve rabbani bir kimlik kazanır. İhtiyaçlar azalır, başkalarının elindekiyle zengin olur, kendi elindekiyle de cömert olur (Gazâli, 2007: 62-66). O halde şehveti nasıl ortadan kaldırırız? İsteklerimizi azaltarak, engelleyerek ve az yemek yiyerek.
3. **Gazab kuvveti:** Bu kuvvet insanların kalplerinde saklıdır. İnatçı ve zalim olanların kalplerinde daha çok bulunur. Kibirle birlikte ortaya çıkar. Gazâli gazab kuvvetini şeytana ve ateşe benzetir. “İnsanın gazabı alevlenince şeytan yakınında olur” demektedir. Gazab ortaya çıkınca sonuçta, kin, hased ve birçok kötü huy ortaya çıkar; kısaca bu kötü huyların ortaya çıkma nedeni gazab kuvvetidir. Böylece gazab bedene hükmeder ve kalpte yer aldığı için kişiyi helaka götürür. Gazabın ortaya çıktığını bir insanda kibir, rehavet, acıplık, ciddiyetsizlik, nankörlük, makam ve mala düşkünlük, herşeye

muhalefet şeklinde görürüz. Gazabı ortadan kaldırmanın yolu ise kötü huyları terk etmek ve iyi huylar edinmektir” (Gazâli, 2007: 68).

Bundan sonra Gazâli bireylerin toplum içerisinde mutlu olabilmesinin koşullarını sıralar. Mutluluğun kaynakları nelerdir?

1. **Hikmet:** Akli kuvvetin faziletidir; yani akli kuvvete mensuptur. Güzel huy, güzel tedbir, parlak zekâ, vizyon ve doğru zandır”(Gazâli, 2007: 71).
2. **Şecaat:** Gazabi kuvvetin faziletidir. Aristo'nun doğru ortasıdır. İfrat ve tefritten uzak durmaktır. O tevehhür (aşırı hiddet) ve cebin (korkaklık) ortasıdır. Şiddet ve merhametin ortasıdır.
3. **İffet:** Şehveti kuvvetin faziletidir. Akılla hareket etmektir. İnsanda ifrad derecesinde bulunan mal hırsı, riyaset, övünme gibi kötü huyların itidalde tutulmasıdır. İtidalin ölçüsü de akıl ve şeriattır. Yani bunların ihtiyaç ölçüsünde olması kastedilmektedir. Haya, müsamaha, sabır, cömertlik, güler yüzlülük, intizam, kanaat, hüsnü takdir gibi güzel huylar vardır.
4. **Toplumsal Adalet:** Her üç kuvvetin de faziletidir. Adalet tam bir Platoncu yöntemle “herkesin haddini ve yerini bilmesidir”; intizam, düzen ve tertiptir. Hikmet, şecaat ve iffet kuvvetlerinin itidal üzerine olmaları demektir. Yani bu kuvvetlerin düzenli halidir. Kısacası intizam da herkesin görevini ve yerini bilmesidir:

“Bir hükümdar ile onun askerlerini ve raiyesini ele alalım. Eğer hükümdar basiretli ve kudretli, askerler kuvvetli ve itaatkâr, raiye de hükümdara bağlı ise o ülkede dirlik ve düzen yani adalet vardır.” (Gazâli, 2007: 74).

Sonuç itibarıyla toplumsal adalet, herkesin yerini bilmesi ve intizamdır; yani tertip ve düzendir. Toplumda adalet intizama bağlıdır. Öyle bir toplumsal düzen olmalı ki o düzen toplumda dayanışmayı, yardımlaşmayı, kaynaşmayı ve bireyler arasında uyumu sağlamalıdır; böylece toplum ayakta durabilir ve sürekliliğini sağlar” (Gazâli, 2007: 75).

Devlet ve Devlet Yönetimi

Sosyal bir varlık olan insan yaşamını devam ettirebilmek, varlığını sürdürebilmek için bir arada yaşama, yani toplum halinde yaşama zorunluluğu duymuştur. Toplum halinde yaşamanın da bazı norm ve kuralları olduğu için zamanla insanlık tarihinin en örgütlü siyasi organizasyonu olan devlet ortaya çıkmıştır.

Devletin şekillenmesinde maddi unsurların yanı sıra manevi unsurlar da etkili olmaktadır. Manevi unsurlar arasında en önemlisi de “din”dir. İslamiyet, her ne kadar toplumsal hayatın her alanına yönelik düzenlemeler yapan bir din olsa da devlet örgütüne ve modeline yönelik net bir hüküm ortaya koymamıştır. Başka bir ifadeyle, Kuran’da belirli bir devlet modeli yoktur. Bunun yerine Allah’ın iradesinin hâkim



kılınması, iman ve inancın korunması, adaletin sağlanması; zulüm, fitne ve fesadın önlenmesi gibi insanları toplumsal hayatta mutluluğa eriştirecek temel ilkeler vurgulanmıştır. Bu durum insanların devlet modeli anlayışında esneklik sağlamış ve her dönemde devlet modellerinin şekillenmesine yol açmıştır. Dolayısı ile İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde birçok düşünür hem Kuran'da zikredilen temel ilkeleri hâkim kılmak hem de siyasal iktidarın meşruiyetini sağlamlaştırmak için siyasi düşüncelerini ortaya koymuşlar ve kendi devlet modellerini savunmuşlardır.

Selçukluların Anadolu'ya geçmesi ve İslam dünyasında hegemonya sahibi olmaya başlamalarından sonra Halife ile Selçuklu sultanı arasında iktidarın kullanılması hususunda bir yetki çatışması yaşanmış ve Selçuklu sultanı, sahip olduğu hâkimiyet anlayışının bir gereği olarak halifenin dünyevî yetkilerini almak suretiyle onu sadece dinî alanda yetkili bir konuma indirgemek istemiştir. Abbasî halifesi ile Selçuklu sultanı arasında ortaya çıkan bu yetki çatışması, aynı zamanda yeni bir siyaset kuramının ortaya çıkması ihtiyacını doğurmuş, bu ihtiyaca cevap vermeye çalışan düşünürlerden birisi de Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk olmuştur. Sultan Melikşah'ın talebi üzerine 1087 yılında, Siyasetnâme adlı eserini kaleme almıştır. Nizâmü'l-Mülk, bu eserinde asıl ilgisini sultanlık üzerine yoğunlaştırarak yeni bir siyaset teorisi geliştirmiştir (Nizâmü'l-Mülk, 1976). O, halifenin otoritesini savunanlara karşı, sultanın otoritesini savunmuş ve sultanın otoritesini meşrulaştırmak için de bu otoritenin kaynağının halife değil, Allah olduğunu ifade etmiştir. Yani saltanat, sultana halifenin değil Allah'ın bir ikramıdır. Sultan, hareketlerinden dolayı Allah'a hesap vermek durumunda olduğundan halkın işlerinden habersiz olmamalı, zulmü ve zalimleri ortadan kaldırmalıdır. Nizâmü'l-Mülk'e göre "Din ve saltanat ikiz kardeş gibidir", yani din ile devlet bir birinden ayrı düşünülemez iki kavramdır. Çünkü ülkede bir karışıklık olduğu zaman din de bozulur ve kötü inanç sahipleri ile müfsitler ortaya çıkar. Bunun tersi olduğu zaman, yani din bozulduğunda, memleket de karışır, müfsitler kuvvetlenir, sultanın gücü azalır. Böylece din ile devletin, aralarında çatışma çıkabilecek farklı iki otorite (sultan ve halife) yerine tek elden (sultan tarafından) idare edilmesi gerekmektedir.

Bu dönemde Nizamü'l-Mülk'e karşı siyaset teorisi geliştiren düşünür ise Gazâlî'dir. Görüşlerini "Kitab et-Tibr el- Masbuk fi Nesaih el-Müluk, Kimya-yı Saadet, İhyâu Ulûmi'd-Din ve El-İktisâd Fi'l-İtikâd" adlı eserlerinde ortaya koyan Gazâlî'nin teorisi halife ile sultan arasındaki yetki çatışmasında Halifenin durumunu güçlendirmeye yöneliktir. O, hilafetin meşruiyeti görüşünü temsil etmesinin yanında, Selçukluların İslâmiyet için yaptıkları hizmetin ve sahip oldukları önemin farkındadır. Bu yüzden halifenin daha etkin olması konusundaki fikrini doğrudan değil dolaylı yollardan göstermeye çalışmıştır.

Gazâlî'nin Bağdat Nizamiyesi'ndeki günlerinde hem Bağdat hem bütün Selçuklular çalkantılı bir dönem yaşamaktadır. 1092'de Nizâmü'l-Mülk Deylem İsmaililerinden bir genç tarafından öldürülmüştür. Bir ay sonra da humma hastalığından Melikşah ölmüştür (Griffel, 2012: 70-71). Böylece hepsi farklı annelerden olan Melikşah'ın üç oğlu arasında taht kavgası başladı. Kısacası Bağdat ve Selçuklular siyasi bir belirsizliğin içine düşmüştü. Ayrıca Nizâmü'l-Mülk'ün ölümünden sonraki bir buçuk yıl

siyasi suikastlarla geçmiş ve 18 aylık süreçte bütün elit kadrolar bir şekilde öldürülmüş, ölmüş ya da temizlenmiştir (Griffel, 2012: 72).

Gazâli bu belirsizlik döneminde Sultan ile Halife arasında bir uzlaşmacı görevi görmektedir. Selçuklulardaki iktidar mücadelesinde Terkan Hatun Halife Muktedi'den oğlu Mahmut'un Sultan atanmasını talep etti ise de Halife bu tür emrivakilere taraftar değildir. Bu ihtilafatta Halifenin tarafını tutan Gazâli'nin arabuluculuğu sonucunda Mahmut sultan atandıysa da kısıtlı bir yetkiyle oldu. Birçok atamayı yapmada yetkisi yoktu ve bu yetkiler halifedeydi. Çünkü Gazâli küçük bir çocuğun devlet idaresine gelmesine ve yetkilerin Halife'nin elinden çıkmasına karşıydı. Aslında Gazâli'nin Halife'den yana tavır koymasında Batıniler, Ta'limiye ve Haşhaşin'lerin siyasi eylemleri ve Halife karşıtı faaliyetleri de etkili olmuştur. Bunların bölücü siyasi düşüncelerine karşı çıkmak için Gazâli'nin "nübüvvet" anlayışı şekillenmiş ve Halifenin liderliğini ispata yönelik çalışmıştır.

Yönetici/Liderlik Meselesi

Gazâli'ye göre asıl yönetici olanlar peygamberlerdir. Peygamberin yönetici olması onun üstünlüğündendir. Peygamberin üstünlüğü bilgeliğindedir:

"Peygamberlik bir bilgi aşamasıdır. Ve bu aşamaya yükselen birisi gayba dair olan ve aklın alanı dışında kalan bazı bilgileri kavrayarak keskin bir görüşe sahip olur" (Gazâli, 2009: 63).

O halde, toplum felsefesi kısmında da açıkladığımız gibi, toplumdaki bireylere düşen yöneticiye itaat etmek ve onun gösterdiği yoldan ilerlemektir. Başka bir ifadeyle Peygamberin gösterdiği yoldan ilerlemektir. Çünkü insanın özü kötüdür ve bir takım hastalıkları bünyesinde taşır. Bedendeki, ruhumuzdaki hastalıkların çaresi peygamberdedir. Açık bir ifadeyle bu hastalıkların doğduğu yer kalptir ve Peygamberler de kalp hastalıklarının doktorlarıdır. Çözüm peygamber ve onun fiillerini taklit etmektir. Doktorun verdiği reçeteyi uygulamaktır. Yani peygamberlik kurumundan gelen açıklamaları uygulamaktır. Ama Gazâli bu konuda zamanın toplumunda bir gevşekliğin ve inanç zayıflığının olduğunu görmektedir. Bu zayıflıkların sebepleri nelerdir?

1. Felsefecilerden kaynaklanan sebepler: Felsefecileri toplumdaki çözülmenin ve sosyal kargaşanın baş müsebbipleri olarak görmektedir. Felsefecilerin hepsi büyük bir delalet içine düşmüşlerdir. En güvenilir felsefecilerden İbni Sina bile hataya düşmüştür. Şöyle ki İbni Sina, Kuran'da açıkça yasaklandığı halde, şarabı tedavi için içmeye cesaret vermiştir. Böyle bir durumda daha önce inzivaya çekilmiş olan Gazâli onlara karşılık verme zorunluluğu duymaktadır:

“Kendi kendime şöyle dedim: hastalık dört bir yanı sarmış, doktorlar bile hastalanmış, insanlar ölmeye yüz tutmuş, inziva etmek senin neyine” (Gazâli, 2009: 75).

Gazâli, toplumu günaha ve kötü işlere yöneltmelerinin yanı sıra filozofların Peygambere itaat ve uymayı reddeden görüşleri olduğunu da söylemektedir:

“Felsefeci der ki, ben felsefe okumuş biriyim. Nübüvvetin ne anlama geldiğini bilirim. Nübüvvet sonuç itibarıyla hikmet ve maslahata dayanır. Peygamberlerin getirdiği ibadetlerden amaç, toplumu kontrol altına almak ve birbirlerini öldürmelerini, anlaşmazlığa düşmelerini ve arzularının ardından takılıp gitmelerini önlemektir. Ben sıradan bir insan değilim ki yükümlülük altına gireyim. Ben hikmet sahiplerindenim, hikmete tabi olurum. Bundan dolayı başkalarını (peygamberleri) takip etmeye ihtiyacım yok” (Gazâli, 2009: 73).

Felsefecinin peygambere tabi olmayı reddeden görüşüne karşılık Gazâli Peygamberlik (Nübüvvet) kurumunun gerçek anlamını ortaya koyar:

“Peygamberler yalnızca hikmet sahibi değillerdir; peygamber akıl ve iman üstü bir konumu vardır. Ona herkese gelmeyen özel bilgiler gelir. Bunlar bizlerin algılayamayacağı bilgilerdir.

Fizikçiler fizik kanunlarına uymayan, deneyi yapılmamış bazı şeyleri kabul edebiliyorlar. Örneğin bir gram afyonun kanı dondurması gibi. Bunlar ona inanıyorlardı. O halde Peygamberlerde “Dini emirlerde akli hikmetle idrak edilemeyen ve ancak peygamberlik gözüyle görülebilen, kalbi tedavi edip kötülüklerden arındırmaya yönelik bazı özellikler niye bulunmasın?

Oysaki peygamberlerin mucizeleri vardır. Onun aklın kavrayamayacağı bir mertebeye yükseldiğini ve ancak özel kişilerin algılayabileceği ve aklın idrak edemediği şeyleri gören gözleri olduğunu zorunlu olarak görebilirsin. Bunun için Kura'n-ı Kerim'e bakarsan delillerini göreceksin” (Gazâli, 2009: 81, 85).

2. Tasavvuf yolunda bulunanlardan kaynaklanan sebepler: Gazâli'nin mutasavvıftan kastı gerçek anlamdaki, hakiki mutasavvıflar değildir; O daha çok taklitçi sufilerle ilgilenmektedir. Bu taklitçiler gerçek tasavvuftan uzak, çeşitli sebeplerle yolunu şaşırılmış insanlardı. Bunların faaliyetleri daha çok ibadetleri hafife almak, şehvete dalmak, yemek, içmek, giyinmede aşırıya kaçmak ve kendi üstünlükleriyle övünmek şeklinde kendini gösteriyor ve topluma nüfuz etmeye çalışıyorlardı.

3. Batıni fırkasına mensup olanlardan kaynaklanan sebepler: Siyasi suikastlar ve Hasan Sabbah ismiyle anılan Batıniler, İslam dünyasındaki bozulmanın ve parçalanmanın asıl sorumlularındandır. İslam dünyasında birliği sağlamanın yolunun İmam Masum'a bağlanmaktan geçtiğini söyleyerek toplumda hegemonya kurmaya çalışmışlar, Abbasilerin hilafetine ve Selçukluların saltanatına son vererek İslam ülkelerini ele geçirmek istiyorlardı. Bunun için kurdukları gizli örgütle halkı tehdit ve tedhiş yöntemleri ile yanlarına çekmeye çalışmışlar, engel olarak gördükleri birçok din ve devlet adamlarını ortadan kaldırmışlardır (Çubukcu, 1992: 85-90).
4. İlim adamlarından kaynaklanan sebepler: İlim adamları arzularına, nefsine yenik düşmüşler. İlim adamlarının dini bilgisi vardır; ama uygulamamakta ısrar etmektedirler. Doktor örneğinde olduğu gibi. Doktorlar soğuk su içmenin vücuda zararlı olduğunu bildikleri halde yapmaktan geri kalmazlar. O halde bilmek hataya engel değildir. Çok bilenler ya da bildiğini iddia edenler de hata yapmaktadırlar(Gazâli, 2009: 71-72). Peki, ilim adamları neden bilerek bu hataları işlemektedirler?
 - a. Zamane âlimleri ilimlerine güvenerek onları ahret sermayesi olarak görmektedirler. Yani ilimlerinin onları ahrette kurtaracağına inandıkları için gevşek durmaktadırlar; dine karşı kayıtsız davranmaktadırlar.
 - b. Gerçek âlim günah işlemez ve işlediği günaha süreklilik kazandırmaz. Çünkü günahın öldürücü zehir olduğunu bilir. Oysa bunların ilmi onları günaha yöneltmektedir. İlmî gösteriş ve kibir için ilim yapmaktadırlar.
 - c. Felsefenin ve Bâtınilığın sakıncalarına karşı yanlış metot kullanmaktadırlar (Gazâli, 2009: 85-87).

Siyasi Otorite/Dini Otorite Ayrımı

Gazâli, dini otorite ile siyasi otoritenin karşılıklı bağımsızlığından yanadır ve her ikisini de ayrı kategoriler içerisinde ele almaktadır. Gazâli'ye göre her iki otoritenin statüsü ve görev alanları farklıdır. Başka bir ifadeyle insan için iki ayrı yönetim söz konusudur. Birincisi ruhların yönetimi ki bu halifeye aittir; diğeri de bedenlerin yönetimi ki bu da devlete ya da sultana aittir. Kısaca nasıl manevi bünyemiz hastalandığında doktoru peygamberler ise toplum hastalandığında da doktoru otoriter bir devlet adamıdır. Burada Gazâli'nin kuramının laiklikten yana olduğu bir kanıya kapılmak hatalı bir yaklaşım olur. Bu iki kurumun yani din işleri ile devlet işlerini birlikteliğinden ve karşılıklı bağımlılığından yana görüşler savunmaktadır:

“Toplum hastalandığında bu hastalığın doktoru, otoriter, itaat edilen bir sultandır. Böylece dünya düzeninin sağlanması için sultanın zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Dünya düzeni de din düzeninin ve işlerinin düzeni için zorunludur” (Gazâli, 2012: 193).

Gazâli'ye göre toplumda iki seçkin grup vardır: Bunlar peygamberler ve devlet adamlarıdır. Peygamberin görevi kullara Allah'a nasıl kulluk edeceklerini öğretmek iken, halkı ayakta tutma görevi verilen devlet adamları da yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.

“Dünyada iki şey insanı bozar: birincisi iktidar diğeri de dünya malıdır” derken Gazâli, iktidarın kullanılmasındaki tehlikelere ve onu kullanacak kadroların önemine vurgu yapmaktadır. Gazâli, Peygamberlik sürecinin Hz. Muhammed ile bittiğini, onun yerine dini otoriteyi kullanacak olanların halifeler olduğunu ve onların tayin edilme sürecinde dikkat edilecek hususlara dikkat çekmektedir. Nihayetinde Gazâli'ye göre dini otorite olabilecek özellikte üç tip insan vardır: ya peygamber ya görev verildiği takdirde insanların biat etmekte itiraz etmeyeceği güçlü biri ya da bu görev bir kişi değil bir kurula verilebilir (Gazâli, 2012: 194).

Dini Otorite/Liderlik Meselesi

Halife tayini işlemi demokratik bir süreçte gerçekleşmez; rastgele yapılamaz ve bu herkesin yapabileceği bir iş değildir. Kendi isteklerimize göre ve rastgele birisini otorite seçemeyiz. Nasıl kendi isteklerimize göre imam tayine edemiyorsak halife de tayin edemeyiz. Peygamberin yerine geçecek, dini otoriteyi kullanacak kişinin diğer insanlardan ayırt edici bir takım özellikleri olmalıdır.

Gazâli'nin burada dini otorite için bir takım özellikler ortaya koymaktan amacı Halife'nin dini otorite olarak liderliğini ispat etmek ve otoritenin meşruiyetini sağlamaktır. Halife Mustazhir Billah'a değerli hizmetler verdiğini bildiğimiz Gazâli'nin bir diğer hedefi de Batınilerin bölücü ve halifeye karşı, halifenin otoritesine karşı yürüttüğü faaliyetleri bilimsel yönden çürütmektir. Aslında bu konuda çalışmasını ve siyasi eser vermesini isteyen bizzat halifenin kendisidir. O güçlü kalemi sayesinde Batınilerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra toplumun biat ve itaat etmesi gereken liderin de Mustazhir Billah olduğunu ispata çalışmıştır. Onun dini otoritenin nasıl olması ya da liderlik meselesi hakkındaki görüşlerinde, vurgu liderin vasıflarındadır. O liderlik için 10 şart ileri sürmüştü; bunların 6 adetinin yaradılıştan geldiğini 4 tanesinin de sonradan oluştuğunu, kazanıldığını söylemiştir: Liderin doğuştan taşınması gereken 6 özellik:

1. Bülûğ çağına erişmek. Çocuklara namazda imamlık yaptırılmaz.
2. Akli yerinde olmak: Deliden imam olmaz.
3. Özgür olmak: Köleye imamlık yaptırılmaz.
4. Erkek olmak: Kadın imamlık yapamaz
5. Kureyş kabilesinden olmak: Bunun delili olarak Peygamberimizin *“İmamlar Kureyştendir”* hadisi şerifini öne sürer (Gazâli, 2012: 193).

6. Görme ve işitme duyularının tam olması. Kör ve sağırın imamlık yapması caiz değildir*.

Liderin sonradan kazandığı 4 özellik:

1. Şevket sahibi olmak: Liderin cesaret ve metanet sahibi olması, ordusu ile isyanları bastırması ve her talep edildiğinde halkın yardımına koşması gerekmektedir.
2. Kifayet Sahibi Olmak: Lider, bir ihtilaf durumunda doğruyu yanlıştan ayırabilmeli, adaleti sağlamalı ve bunu yapabilecek düşünce yapısına sahip olmalıdır. İhtilaf durumunda en doğru metodu seçebilmelidir.
3. Takva sahibi olmak: Bu özellik bir Müslümanın sahip olması gereken en üstün sıfatlardan birisidir. Dini sağlam, akli berrak ve gönlü cömert olmalıdır.
4. İlim sahibi olmak: Lider ilim tahsil etmeli, yetişemediği ve yetişemeyeceği durumlarda bilgelere danışmalı ve böylece doğruyu seçebilmelidir.

Siyasi Liderlik Meselesi

1094'te Nizâmü'l-Mülk'ün öldürülmesi Gazâli'nin siyasi fikirlerini etkilemiş (Watt, 2014: 137) ve devlet başkanına yönelik görüşlerini ortaya koymuştur. Gazâli yetki konusunda hilafetten yana tavır koymuş olsa da onun amacı siyasi birliğin sağlanması ve mutlak otoriter bir devlet başkanı olmasıdır. Hilafeti meşru olarak görmekle birlikte, halifenin siyasî sahadaki otoritesini, gerçek güç ve kudret sahibi birisine devredebileceğini belirtmektedir (Gazâli, 2012: 194). Gazâli'nin, güç ve kudret sahibinden kastı muhtemelen Selçuklu Sultanı'dır.

Devlet Başkanı Atamanın Gerekliliği

Gazâli'nin ilişki halinde olduğu iki büyük Selçuklu Sultanı vardır. Bunlar Sultan Melikşah ile Sultan Sencer'dir. Gazâli Sultan Melikşah ile Halife arasında elçilik görevi yapmıştır ve anlaşmazlıklarda arabuluculuk görevi üstlenmiştir. Kendisi bu tür görevleri sonucu Sultan Melikşah tarafından takdirle karşılanmış ve ödüllendirilmiştir (Çubukcu, 1992: 101). Sultan Sencer ile ilişkisi ise biraz talihsiz başlamıştır. Gazâli'nin Tus kentinde bulunduğu esnada Manhul Min T'alik el-Usul eserinde Ebu Hanife'ye ait sözlerinden dolayı Sultan Sencer'e şikayet edilmiş ve Sultan onu huzuruna çağırıştır (Griffel, 2012: 102). Sultan Sencer'in karargahına kadar gelmiş ama huzuruna çıkmak istememiştir. Bunun nedenini daha önce ettiği 3 yemine dayandırmıştır. Fakat Sultan Sencer'in ısrarı üzerine huzura çıkmış ve hakkındaki şikayetleri cevaplamıştır. Aldığı cevaplardan tatmin olan Sultan Sencer ona hürmet göstermiş ve ödüllendirmek istemiştir. Gazâli kendisine önerilen ihsanı reddetmiş ise de yaşadığı Tus şehrine yardımı kabul etmiştir. Gazâli'nin sultanlar dışında vezirlerle de ilişkisi vardır. Gazâli, Nizam'ül Mülk tarafından takdir edilmiş, bu takdirin sonucu 1091 yılında Nizamiye Medresesi'ne müderris tayin olunmuştur. Gazâli burada bir taraftan ders verirken diğer taraftan siyasi eserler vermiş ve Nizâmü'l-Mülk'e danışmanlık yapmıştır. Ayrıca

* Bazı ilim adamları buna bulaşıcı hastalığı olanlarında ilave edilmesi gerektiğini iddia etmektedirler.

vezirlere tavsiyeleri ve mektupları da vardır. Gönderdiği mektup sayısının 12 olduğunu bilmekteyiz. Bu mektuplardan 5 tanesi Fahr'ül Mülk'e gönderilmiştir.

Siyasi tecrübeleri ona devlet başkanını atamanın gerektiğini göstermiş ve bu tecrübelerden hareketle bu zorunluluğu 3 gerekçeyle açıklamıştır:

Akıl ve şeriat bütünlüğü

Genel felsefesini akıl-şeriat bütünlüğü içinde sunan Gazâli, aklın bize şeriatın kaynaklanarak devlet başkanını atamanın zorunlu olduğunu gösterdiğini söylemektedir (Gazâli, 2012: 191). Dünya hayatında zararlı olan şeyleri uzaklaştırmak ve çeşitli faydalar elde etmek için devlet başkanı tayin etmek aklın ve şeriatın bir zorunluluğudur:

“Ey kardeşim bilmiş ol ki akıl ancak şeriatla hidayete erebilir. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayan göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. Şeriatı bina olarak kabul edersek akıl onun temelidir. İşte akıl ve şeriat yoluyla neye itaat edilmesi gerektiği neyin adet olduğunu anlarız” (Gazâli, 2007: 49-50).

Din İşlerinin İyi Yürütülmesi

Akıldan başka devlet başkanının zorunlu olmasının ya da gerekliliğinin bir başka nedeni de din işlerinin yürütülmesi ve din düzenin korunması gerekliliğidir. Siyaseti, din ve ahlakın zorunlu bir sonucu olarak gören Gazâlî'ye göre “Din ile sultan (dünyevî iktidar) ikiz kardeşirler (Gazâli, 2012: 192). Yani din hem insanın hem de toplum hayatının temeli, devlet (sultan) ise dinin koruyucusudur. Bu nedenle devlet zayıflarsa temel de ortadan kalkar. Ayrıca sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Allah'ın seçtiği kimse olması hasebiyle insanlar sultana itaat etmelidir. O halde Gazâli, mutlak egemenliği olan bir egemen, monark önermektedir.

Devlet başkanlığının ve onun mutlak otoritesinin varlığına inanan Gazâli, din işleri ile devlet işlerinin ayrılmaz bir bütün olduğuna inanmaktadır. Devlet başkanı gereklidir; çünkü din işlerinin düzenli yürütülmesi için itaat edilen bir devlet başkanı zorunludur (Gazâli, 2012: 191). Başka bir ifadeyle dini düzen ancak dünyevi düzen ile dünyevi düzen de ancak itaat edilen bir devlet başkanı ile gerçekleşebilmektedir.

Güvenlik İhtiyacı

Devlet başkanının varlığının bir zorunlu nedeni de güvenlik ihtiyacıdır. Bedenin sağlıklı olması, hayatın devam etmesi, barınma, yeme içme gibi güvenlik isteği de insanlar için elzem bir ihtiyaçtır. Dünya hayatı, insanların mal-can güvenliği itaat edilen bir sultan ve onun kurduğu düzen ile gerçekleşir. Sultanların vefatı ile fitne durumuna dönülmesi bunun kanıtıdır. Eğer hemen itaat edilen bir sultan atanmazsa karışıklık devam eder hatta her gün artar, şiddet yaygınlaşır, ortalığı kıtlık kaplar, canlılar helak olur ve meslekler ortadan kalkar. Herkes mal mülk derdine düşer ve kimse ibadetle ve ilimle iştilig edemez.

Devlet Yönetimi

Yönetimde bulunabilecek kişinin 5 temel özelliği taşıması gerekmektedir. Bunlar;

Liyakat/Kifayet

Siyasi liderin taşıması gereken ilk temel özellik kifayet/liyakattır. Başka bir ifadeyle yönetici olabilmek için o makama layık olduğunu, yeterli özelliklere haiz olduğunu göstermesi gereklidir; ancak kifayet sahibi makamı ve itibarı mubah olan yollarla istemelidir:

“Kifayet miktarı mal istemek mubah olduğu gibi itibar ve saygı istemek de mubahtır. Fakat makamı 4 yoldan istemek mümkün olur. O yollardan ikisi haramdır; ikisi de helaldir. Haram yollardan birisi makamı ibadet ile istemektir. Zira ibadet yalnızca Allah içindir. İbadet ile itibar istemek haramdır. Haram olan yollardan diğeri de kendisini olduğundan farklı göstermektir. Şu bilinmelidir ki bu yalan ve aldatma ile mal istemek gibidir. Mubah olan iki yol...”sultanın yanında itibarı ve hürmeti olması için ayıbını örtmek, eğer fasık ise fasıklığını ve günahını gizlemek. Kişinin bunun gibi şeyler için fasıklığını gizlemesi caizdir. Buna ruhsat verilmiştir” (Gazâli, 1981: 452).

Rıza:

Siyasi liderlik için ikinci önemli husus rıza meselesidir. Gerek dini otorite gerekse devlet adamlığı konusunda imamlıkta olduğu gibi rızaya dayalı olması gerektiğini söylemektedir:

“Cemaatin rızası olmadan imamlık yapılmamalıdır. Cemaat onu sevmiyorsa, istemiyorsa imamlıktan feragat etmelidir” (Gazâli, 1981: 119).

İlim:

Aslına bakılırsa Gazâli devlet adamındaki vasıflarda ilk sıraya ilmi koymaktadır. Lider ilmi yetilere sahip olmalı, ilme saygısı ve ilim adamlarına itibarı olmalıdır. Bilgi sahibi olmalıdır. Uzmanlık derecesinde olmasa da sorun çözme, yasa hazırlama da bilgi sahibi olmalıdır.

“İmamet şartlarına ilim sıfatının da ilave edilmesi bir meziyettir ve tamamlayıcı bir niteliktir” (Gazâli, 2012: 194).

Amel:

Yönetici, amellerini ifa ederken dünya nimetlerine dalıp, ahreti unutmamalıdır. Amellerinde iman ve inancını tam olarak muhafaza etmelidir. Açık bir ifadeyle lider,

yapacağı her faaliyette ahreti göz önünde bulundurmalıdır. Amellerinde adalet çizgisinden şaşmalı, zulme ve zalime bulaşmamalıdır. Gazâli bu konuda Nizâmü'l-Mülk'ün ölümünden 10 yıl sonra /1102) Vezir Mücriddin'e yazdığı mektupta *“Bilmelisin ki dört vezirden (Nizâmü'l-Mülk, Tacülmülk, Mecüdülmülk ve Müeyyidülmülk) hiçbiri senin karşı koyman gereken meselelerle yani şu anki türlü eziyet ve perişanlıkla yüz yüze gelmek zorunda kalmadılar”* diyerek uyarılarda bulunmuş ve zorbalarla işbirliği yapanların ahrette cehennemlik olduğuna işaret etmiştir. Kısacası yönetim tarzını revize etmesini önermiş ve kötü sonu haber vermiştir (Griffel, 2012: 75-76). Horasan Meliki Sencer'in talebi üzerine yazdığı Nasihat'ül Mülk'te de sert sözler sarf etmekten geri durmamış ve hükümdarı sert bir şekilde uyarmıştır:

“Devletin otoritesi ancak o otoriteyi elinde bulunduran kimsenin sağlam bir inanca, imana sahip olmasıyla güçlü olur. Kalp imandan yoksun olunca sözler sadece dilde kalır” (Griffel, 2012: 76).

Nihayetinde birçok idareci sadece para peşindedir ve inanç-iman yoksunluğu taşımaktadır. Kısaca kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarından üstün tutan hükümdarlar Allah nezdinde sorumludurlar ve ahiret günü hesap vereceklerdir.

Adalet:

Yönetimde dikkat edilmesi gereken bir diğer özellikte adalettir. Adalet, Gazâli'nin ısrarla vurgu yaptığı kavramlardan bir tanesidir. Gazâli'ye göre adalet toplumda mutluluğu getirir, reyanın hükümdara bağlılığını artırır ve yönetimin sürekliliğini sağlar (Gazâli, 2009: 111). Ancak asıl önemli olan sultanın adaletli olmasıdır. *“Sultanın bir günlük adaletli yönetimi yetmiş yıllık ibadetten daha üstündür”* diyerek adaletin önemini belirtmiş, ayrıca *“Sultanın ibadet ettikten sonra en önemli görevi reyada adaleti sağlamaktır, Adaleti sağlayamayan hükümdarı ahrette çok elim bir azap beklemektedir”* (Gazâli, 2009: 111) diyerek de adaletin ibadetten sonraki önemini ısrarla vurgulamıştır. Başka bir ifadeyle Gazâli, siyasetçileri ve devlet adamlarını çoğu kez nefsin ahlakına bağlamıştır. Siyaseti, din ve ahlakın zorunlu bir sonucu olarak gören Gazâli'ye göre insanlar nefislerinde ne derece adaletli iseler siyasette ve işlerinde de o derece adaletli olurlar.

Adaleti sağlayabilmenin şartları nelerdir?

1. Kendisini halkın yerine koyabilmek: Böylece empati yaparak kendisi için istemediği bir şeyi halkı için istemeyecektir. Halkın sorunlarıyla ilgilenmeli ve bu sorunların tespiti için halkın içinde olmalıdır (Gazâli, 2009: 117).
2. Adaleti sağlamada sultanın dikkat etmesi gereken diğer husus astlarının içinde bulunduğu durumu hesaba katmasıdır. Gazâli'ye göre, ast-üst ilişkilerinde büyük sorunlara yola açan konulardan birisi de insanların nasıl çalıştığını, ne tür zorluklarla karşılaştığını bilmektir. Üstelik adaleti sağlamak için ast-üst ilişkilerinde iletişim de iyi kurulmalıdır. Bir yönetici ne kadar vizyoner ve çalışkan olursa olsun, kendisini astlarına iyi ifade edemiyorsa

başarılı olamaz. Yöneticinin söz ve davranışı astlarına karşı saygılı ve hoşgörülü olursa iyi sonuç doğurur.

“Sultan bazen mutfağa gitmelidir, yemek pişirmeli, servis etmelidir. Mutfakta çekilen zahmeti bilmelidir. Ocağın yüksek ateşini sadece karşısındaki bilir. Sultan sadece yemek hazırlığı için bile olsun çekilen zahmetten habersiz olursa, halkını zor ve çetin işlere sokmaktan çekinmez”(Gazâli, 1981: 410).

- a. Kalbinde dünya malı, sevgisi olmayan yaşlı kimselere kulak vermeli, onların nasihatlerini dinlemeli, kötü sözlü ve kötü işlerle uğraşan kişilerin sözlerine kulak tıkamalıdır.
- b. Kendinden öncekilerin yollarını takip etmeli, onların güzel işlerini devam ettirmelidir. Çünkü onların tecrübeleri çoktur ve iyi-kötü ayrımı yapmışlardır.
- c. İhtiyaç sahibi bir Müslümanın talebini yerine getirmelidir. Bu nafile ibadetten daha eftalidir.
- d. Kanaat sahibi olmalıdır. Yiyecekte ve giyecekte lüksten kaçınmalıdır.
- e. Halka yumuşak davranmalıdır, mütevazı olmalıdır. Zulüm etmemelidir; zira zulüm eden hükümdar cehennemlidir (Gazâli, 2009: 114; 1981: 410-411). Yalnızca kendisi zulümden kaçınmamalı aynı zamanda diğer devlet adamlarının zulmüne de engel olmalıdır:

“Hükümdar yalnızca kendisini zulümden men etmekle yetinememeli, emri altında bulunan hizmetçileri, vekilleri ve valileri de zulüm yapmaktan men etmelidir. Yapılan zulümden kendisi sorumludur” (Gazâli, 1981: 334).

- a. Yasaların uygulanmasında halkın memnuniyetini göz önünde bulundurmalıdır.
- b. Yasalara aykırı bir şekilde kimseden bir iş yapmamasını istememelidir.
- c. Yönetici olmanın zor bir iş olduğunun ve halkı memnun etmenin zorunlu olduğunu bilmelidir.
- d. Bilgelerden bir danışma kurulu oluşturmalı ama bu danışmanlar şöhret düşkününü olmayan bilgiler olmalıdır
- e. Kibir olmamalıdır. Arıca diğer devlet adamlarının da kibir göstermesine engel olmalıdır. Kibir gazap ve intikam hissi doğurur. Kibir halkı isyana çağırır(Gazâli, 1981: 384). Eğer kibir olduğunu hissederse kendinde halka yumuşak davranmalı ve iyilik yapmalıdır (Gazâli, 1981: 486-489). Hükümdar

kibrin sebeplerini bilmeli ve kendisini bunlardan men etmelidir. O halde kibrin sebepleri nelerdir?

- a. Soy, Nesep övünmesi
- b. Güzellik
- c. Yalakalık ve yadağçılık
- d. Zenginlik
- e. Kuvvet
- f. Çevre
- g. İlim (Gazâli, 1981: 489-490).

Siyasal Lider ve Gündelik Programı

Gazâli, devlet başkanının zamanını düzenli ve planlı kullanmasından yana bir tutum takınmaktadır. Ona göre devlet başkanı, günlük planını aşağıdaki gibi yapmalıdır:

1. İbadet yapmak,
2. Devlet işlerini yürütmek, adaletli olmak için plan yapmak ve danışmanlarla toplantı yapmak,
3. Yemek, uyumak ve mübah olan diğer işler,
4. Eğlence: av, oyun ve benzeri eğlenceli işler (Çubukcu, 1992: 105).
- 5.

Devletin ve iktidarın sürekliliğini sağlamak için sultana tavsiyeler:

Gazâli, sultan ve yönetici kadrosuna devlet yönetiminde istikrar ve iktidarın sürekliliği için önerilerde bulunmuştur. Bunlar,

1. Fazla vergi almamalı,
2. Ölçülü davranmalı,
3. Niyeti bozmamalı,
4. İşleri vaktinde yapmalı,
5. İyi yardımcıları olmalı,
6. İdarecilerin akrabaları ile olan ilişkilerini sınırlandırmalı,
7. Mahkeme önünde eşit davranmalı,
8. Zalim olmamalı (Gazâli, 2009: 70-110),
9. Makam ve itibar düşkünlüğü olmamalı, gerektiğinde hiç tereddüt etmeden görevi bırakabilmelidir;

“Makam ve itibar sevgisi; riaya, nifaktan yalana, gerçeği gizlemeye, düşmanlığa, hasede ve mübalağaya sebep olur. Tıpkı mal sevgisi gibi” (Gazâli, 1981: 453).

1. Hoşgörü ve mütevazılık: Peygamberden hareketle sultana mütevazı olmayı önermektedir:

“Tevazuu, şefkat ve güler yüzlü olmalısınız. Rasululah’tan daha çok mütteki, daha çok şefkatli kimse yok iken ondan daha çok mütevazı kimse de yoktu” (Gazâli, 1981: 489).

2. Yönetici lüksten kaçınmalı, özellikle de giyiminde dikkatli olmalı ve çok şık elbiseler giymemelidir. Gazâli, bu konuda Ömer Bin Abdülaziz üzerinden örnekler vermekte ve kendisine dayanak sağlamaktadır:

“Ömer Bin Abdülaziz makam aldıkça daha kötü giyinirdi. Çünkü elbise kibir yaratır.” (Gazâli, 1981: 493).

3. Yönetici tebaa içerisinde ayırım yapmamalıdır. Herkese selam vermeli ve sohbet etmelidir” (Gazâli, 1981: 494).
4. Sultan sözünü tutmalıdır. Böylece halkın gözünde güvenilirliği artar ve halk desteği artar. Eğer sözünü tutmazsa halkın gözünden düşer ve saygınlığı azalır. Bunun en güzel kanıtı peygamberlerdir. Peygamberlerin hiç sözlerinden döndüğü görülmemiştir. Söz verip de tutmamanın münafıklığa yol açtığını ısrarla söylemektedir” (Gazâli, 1981: 485).
5. Mayalarında kötülük, alçaklık bulunan insanları ülkeden çıkarmak: Her sultan hem reaya düzgün karaktere sahip olmalı. Ülkeye ve topluma yönelik ihanet potansiyeli taşıyan kişiler güven ortamına zarar verdiği için uzaklaştırılmalı.
6. Karalılık ve sonuç odaklı olmalı, başladığı işi sonuna dek götürmelidir.
7. Cesur olmalı, inancı uğruna dik durmalıdır.

Devlet Adamıyla İlişkiler

Gazâli’nin devletle ve devlet adamlarına olumsuz bir bakışı ve tutumu vardır. Hatta devlet adamlarıyla, özellikle de Sultanlarla görüşme konusunda oldukça isteksizdir ve kendisini bu konuda taahhüt altına koyup yemin bile ettiğini söylemektedir. Bu yeminler;

1. Sultanların huzuruna çıkmamak,
2. Münazara yapmamak ve taassup göstermemek: Siyasi liderler genel tartışmalara bel bağlamıştır ve etrafı zayıf âlimlerle doludur. Bu yüzden

hükümdar huzurunda değil de küçük halkalar şeklinde genel tartışmalar yapılmasını önermiştir (Griffel, 2012: 85).

3. Sultanlardan maddi yardım almak. Gazâli, yerel Selçuklu yöneticisinin Şam'da iken kendisine vergiden aldığı bir miktar parayı teklif edince bunu reddetmiştir. Bir daha asla hiçbir yöneticiye gitmeyeceğine, hiçbir yöneticiden para alamayacağına ve genel tartışmalara katılmayacağına dair yemin ettiğini söyleyerek, bu parayı alamayacağını söylemiştir. Gazâli, sadece yazım faaliyetlerinden elde ettiği gelirle yaşamını devam ettirmiştir. (Griffel, 2012: 84).

Sultanlar ve devlet adamlarına olumsuz tavrının diğer nedenlerine gelince, ona göre zamanın sultanları zengindir ama malları genellikle rüşvet ve müsadere yoluyla elde edilmiştir. Bu yüzden Sultan'ın maaş almasına karşı çıkmış, ayrıca valilere de para vermesini doğru bulmamış yalnızca valilerin maaşlarının hazineden ödenmesini istemiştir. Sultanın maaşları dağıtırken çok adil davranmasını ve devletin menfaatini korumasını istemiştir. Çünkü kamu yararı için çalışanlara ancak hazineden para verebileceğini; hükümdarın kendi özel işleri için veremeyeceğini söylemiştir. Asında maaş verilecek kamu görevlisi sayısı da sınırlıdır: müftü, kadı, tabip (Gazâli, 1981: 238).

Yönetici ve bürokratlarla görüşme meselesine gelince, bunun üç derecesi vardır:

1. Hiç görüşülmemesi ki dinin selameti bundadır. Bunun için bir hadisi şerifi delil gösterir:

“Onlardan uzak olan kurtulur. Onlarla beraber dünyaya bağlı olan da onlardandır”.

Bilim adamlarını da sultanlara yaklaşmaması için peygamberin hadis ile uyardıktan geri kalmaz:

“Allah katında en kötü ve çirkin âlim hükümdarların yanına gidenlerdir”
(Gazâli, 1981: 239).

2. Zaruri durum varsa görüşmek caizdir.
3. Hükümdarların en iyisi en güzeli de âlimlerin yanına gelenlerdir” (Gazâli, 1981: 239).

Sultanın yanına gitmenin sakıncaları (ki buradaki hükümdar adil olmayan zalim bir hükümdar için geçerlidir) vardır. Burada sultanın yanına gidenler fiilleri ve sükûtları sebebiyle günaha ortak olurlar.

1. Sultanın yanındakilerin sakıncalı fiilleri nelerdir?

- a. Saraylar genellikle kamudan gasp edilmiş mallarla yapılmıştır. Bu tür yerlere girmek caiz değildir.
 - b. Zalim bir hükümdara hizmet edip baş eğmek, zalime tevazu etmektir. Bu da caiz değildir.
 - c. Zalimin elini öpmek, baş eğmek caiz değildir. Eğer hükümdar âlim ve adil biriyse caizdir.
 - d. Böyle hükümdarlara “Allah uzun ömür versin, çok yaşa” demek günahdır. Bu zalimin dünyada kalmasını istemek demektir. Ne demeli o halde “Allah İslah etsin, hayırlı işlere muvaffak etsin” gibi sözleri sarf etmek ve dua etmek gereklidir. Daha sonra hizmetine hazır olduğunu söylemelisin.
 - e. Zorunlu olarak yalancılığa ve münafıklığa düşülebilir. Onu olmadığı halde adalet, cömertlik ve bir takım vasıflarla vasıflandırmak zorunda kalabilirsin. Zalimi böylece sevindirmiş olursun ki bu yalancılıktan, münafıklıktan başka bir şey değildir (Gazâli, 1981: 240).
2. Hükümdarın yanındakilerin sükutları sebebiyle günahlarına gelince, saraya gidenler saraydaki lüks ve şatafatı göreceklerdir. Bu durumu eleştirmesi ve nehy etmesi gerekirken susmak zorunda kalacaklardır. Bu durumu bile bile giderse doğrudan günahkar olacaktır. Ama onu özürle sayabileceğimiz üç durum söz konusudur:
- a. Emredilmiştir, mecburdur ve gitmezse cezalandırılma tehdidi vardır.
 - b. Kendisine ve Müslüman ahaliye yapılan zulmü duyurmak, açıklamak için gidilebilir.
 - c. Bir Müslümanın hakkını savunmak için gidebilir. Ama bu durumda bile Gazâli'nin üzerinde ısrarla durduğu konu yalan söylemeyeceksin ve hükümdara ve çevresindekilere şiddetli uyarılarda bulunacaksın (Gazâli, 1981: 240-241).

Sultan yanında nasıl davranacaksın?

Gazâli, sultanla görüşme usullerini de ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Öncelikli olarak Sultanın selamını almak caizdir. Ancak dünyevi mevkilerin önemsizliğini göstermek için ayağa kalkmamak gerekir. Ama halk içindeki otoritesini kırmamak ve hayati tehlike varsa ayağa kalkmak caizdir. Sultani künyesiyle değil ismiyle çağırarak dostluk göstergesidir. Tavas'ın Halife Hişam'ı karşılamasını örnek vererek, Tavas Halife Hişam'ı ismiyle çağırınca o tepki göstermiş o da “Allah dostlarını ismiyle çağırır. Ya Ali, Ya İsa gibi” demiştir.

Sultan oturunca, ilim adamları kendisine 3 çeşit nasihatte bulunabilirler:

1. Sultan bir şeyin haram olduğunu bilmiyorsa ona anlatmalıdırlar,
2. Sultan haram olduğunu bildiği halde yapıyorsa, onu cehennem azabıyla korkutmalıdırlar,

3. Müslümanların yararına olan çıkarına olan bazı şeyleri bilmiyorsa, habersizse onu uyarmalıdır. Ancak bunları yaparken bir şartı ileri sürmektedir: Sultan anlayışlı ise bunlar yapılmalıdır; yoksa anlamayacak kadar dar görüşlüyse susulmasına taraftardır. Nasihatten amaç hakkın rızası değil halkın rızasıdır (Gazâli, 1981: 242-243).

Veziirlere tavsiyeler

Sultandan sonra Gazâli, yönetici kadrosunun diğer üyelerine geçer ve tavsiyelere vezirlerle başlar. Ona göre Sultan için yardımcı seçimi önemlidir. Peygamber bile olsa yardımcıya ihtiyaç vardır. Sultan, tek başına hiçbir zaman işlerini halledemez. O halde hükümdarın vezire ihtiyacı vardır ve vezir seçiminde dikkatli olmalı hükümdar. İyi ve adil vezirler seçmelidir. Yardımcı iyi niyetli, güvenilir ve performansı yüksek olmalıdır. Özellikle de vezir savaş sanatını iyi bilmelidir. Hükümdar veziri bir hatasını görünce hemen cezalandırmaya çalışmamalıdır. Yani siyaseten katil uygulayamaz (Gazâli, 2009: 171-175). Veziri, mal-mülk olarak rahatlatması gerekir ki ileride vezir mal düşkünlüğü göstermesin; rüşvete bulaşmasın. Hükümdar görüşme talebinde veziri bekletmemeli ve hemen kabul etmelidir. Çünkü vezirin getireceği işlerin derhal yapılmaya ihtiyacı vardır. Ayrıca vezirin emirleri de hükümdar kadar hızlı bir şekilde yerine getirilmelidir. Çünkü onu bürokrasiyle meşgul etmek işlerin zamanında yapılmamasına neden olur. Aynı zamanda hükümdar vezirden sır saklamamalıdır. Çünkü iyi bir vezir onun hatalarını düzeltir, yardım eder ve sırrını korur.

Katipler hakkında görüşleri:

Bürokrasinin diğer kanadına, alt kadrolara gelince katipler hakkındaki tavsiyeler dikkat çekmektedir. Gazâli katiplerin işlerini ve katiplik mesleğini oldukça önemsemektedir. O bilginlerin "*En faziletli şey kalemdir*" dediğini naklederek kalem erbabının ne kadar değerli olduğunu söylemektedir. Katiplerin bilmesi gereken 11 şart saymaktadır:

1. Yer altındaki suyun yakınlığı ve uzaklığı,
2. Kış ve yaz aylarında gece-gündüz uzunluğu ve kısalığı,
3. Güneş, ayın ve yıldızların seyrini,
4. Karşılama ve içtima bilgisi,
5. Parmaklarla hesap etmeyi, takvim ve hendese ilmini, seçkin ve ziraatçılar için uygun olan günleri,
6. İlaç ve tıbbı,
7. Cenup ve şimal rüzgarlarını,
8. Kafiye ve şiir ilmini,
9. Kalem cinsleri ve güzel yazı yazmayı,
10. Hangi harflerin uzatılacağını ve birleştirileceğini,
11. İnce ruhlu olmalı ve güzel hitap etmeli (Çubukcu, 1992).

Sonuç

Gazâli sadece devrinin kültürünü eserlerinde yansıtan bir bilgin değil aynı zamanda siyasetle ilgilenen ve siyasi eserler veren bir bilim adamıdır, siyasi düşündürdür. Onun siyasi alandaki faaliyetleri ve eserleri Nizâmü'l-Mülk ile tanışmasından sonra başlamıştır. O siyasi faaliyetlerinde sadece elçilik, arabuluculuk, danışmanlık yapmakla kalmamış kalemiyle de mücadele etmiştir. Böylece gerek yazdığı siyasi eserlerde gerekse yazdığı mektuplarla devlet adamı, devlet yönetimi ve bürokrasi hakkında aydınlatıcı bilgiler vermiştir. Bütün amacı İslam dünyasında siyasi birliğin sağlanması, İslam dinine has bir monarşik yönetimin devamı ve mutlu bir toplum projesidir.

Tek amacı İslam dünyasında siyasi birliğin sağlanması olan Gazâli, kuramını dinden arındırmamış, dini temellerle şekillendirmiş ve ehlisünnetin görüşlerini temsil etmiştir. Onun siyasi görüşleri yeni oluşan İslam aristokrasisinin görüşlerini yansıtan seçkin bir yaklaşımdır.

Gazâli'ye göre, zamanın İslam toplumunda Halife tek başına siyasi birliği sağlayacak durumda değildir. Gerek Batınilerin, gerekse Haşhaşinlerin ve diğer ayrılıkçı fırkaların faaliyetleri sonucu zayıflatılmış olan Hilafet makamının güçlendirilmesi gereklidir. O halde onun temel kaygısı güçlü ve otoriter bir lider tiplemesinin oluşturulması ve onun meşruiyetinin sağlanarak dini ve siyasi birliğin sağlanmasıdır. Bunun için uygun devlet modeli de mutlak monarşidir. Mutlak olarak itaat edilmesi gereken, egemenliği mutlak olan, bölünemeyen ve paylaşılmayan bir lider nihayetinde siyasi birliği sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Gazâli gerek siyasi faaliyetlerinde gerekse eserlerinde siyasi birlik, siyasi rejimin işleyişi, adalet, otorite, devlet yönetimi ve devlet adamı sorunlarına eğilmiş ve çözüm önerileri sunmuştur. Daha açık bir ifadeyle kendi siyaset teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak unutmamak gerekir ki Gazâli siyasi görüşlerini dinden arındırmamış ve şeriat üzerinde temellendirmiştir. Bu dönemde elbette ki din siyasete siyasi hayata nüfuz etmektedir. Din siyaseti de ehlisünnet siyasetidir. Başka bir ifadeyle Gazâli siyaset kuramında ve siyasi düşüncelerinde ehlisünnete bağlı kalmıştır. Gazâli siyasi düşünceleriyle İslam aristokrasisine hizmet etmiş, ehlisünnet temelli İslam aristokrasisinin siyasi düşüncelerine ve çıkarlarına hizmet etmiş, Türk İslam düşüncesinin önemli bir düşündürüdür. Ortaya koyduğu İslam devlet anlayışında güçlü ve otoriter bir monarkın olduğu bir devlet modeli ve bütün İslam devletlerini bir arada tutan ve hepsi üzerinde etkin, ağırlığı olan bir dini otorite. Dini otorite olan Halife'nin sözleri yasa hükmündedir. Ortaçağ Hıristiyan dünyasını yani Vatikan tarzı bir yönetim biçimi önerisi vardır. Otoriter devlet başkanının üzerinde Halifenin ve din adamlarının toplumun en yüksek zümresi olduğu, devlet adamları üzerinde etkin olduğu bir yönetim tarzıdır. Devlet başkanlarının statüleri Halife'nin ruhani otoritesine göre hiyerarşik olarak alttadır ve dini otorite olan Halife onların yönetim anlayışlarına ve devlet teşkilatlanmasına müdahale hakkı vardır. Bu siyasi rejim anlayışı Salisburyli John ve St. Thomas'da da gördüğümüz dönemin moda siyaset kuramıdır.



Kaynakça

- Alaaddin, Şenel, (1999), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim Sanat Yay, Ankara.
- Frank, Griffel, (2012), **Gazâli'nin Felsefi Kelamı**, Klasik Yay, İstanbul.
- Gazâli,(2009), **Nesayihü'l Mülk**, Ç:Turgut Tok, Bilge Oğuz Yay, İstanbul.
- Gazâli, (2010), **Ahlak Kitabı**, Ç:Seray Yıldız, İlke Yay, İstanbul.
- Gazâli, (2009), **El-Munkiz Mine'd Dalal** (Arayışlar Kitabı) , Ç: Osman Güman, İlke Yay, İstanbul.
- Gazâli,(2004), **İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn**, (Ç: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay, İstanbul.
- Gazâli, (1981), **Kimya-yı Saadet**, Ç:Ali Arslan, Arslan Yay, İstanbul.
- Gazâli, (2007), **Mearicü'l Kuds** "Hakikat Bilgisine Yükseliş", Ç: Serkan Özburun, İnsan Yay, İstanbul.
- Gazâli,(2012), **El İktisat Fil İtikad**, (İtikattta Orta Yol), Ç: Osman Demir, Klasik Yay, İstanbul.
- Gazâli, (2002), **Makasid El Felasife**, (Felsefenin Temel İlkeleri), Ç:Cemalettin Erdemci, Vadi Yay, Ankara.
- İbrahim Agah Çubukcu, (1992), **Türk İslam Düşüncesi**, Kültür Bak Yay, Ankara.
- Nizâmü'l-Mülk,(1976), **Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-Nâme**, (Ç:Mehmet Altay Köymen), Ankara.
- Sabri Orman, (1986), **Gazali**, İnsan Yay, İstanbul.
- W. M. Watt, (2014), "Gazâli ile İlgili Bazı İncelemeler", (Ç:Mehmet Aydın), <http://dergiler.Ankara.edu.tr/69/1746/18549> (14.11.2014).

Gazali Nasihatlerinde Yöneticide İman Eksikliği Sonuçları

Mehmet Altınsoy

Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümü Öğretim Görevlisi Ankara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

mehmetaltinsoymail@gmail.com

Özet

Gazali, devlet yönetimini elde etme yollarını anlatmak yerine, bu göreve gelen kişinin irşadı ve tekamülü ile meşgul olmuştur. Rejim önermek yerine de melike karakter önermiştir. Tepe yöneticinin sireti kamuya sirayet edecektir. Günümüze ve tarihe bakıldığında da haklılığı görülmektedir. Nasihat El-Mülûk adlı eserini de bu amaçla kaleme almıştır. Eserin, bir zikir kitabı olarak görülmesini ve tatbikini istemektedir. Bu açıdan, deva içeren bir reçete olmakla beraber, bizzat deva amaçlıdır. Bu bildiri de eserde yöneticinin konumu ile bilgilerin ve sınırlamaların ele alındığını tespit ettiğimiz maddelerin tercümelerine yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Etik, Yönetim Felsefesi, İman, Melik, Mümin Devlet Adamı.

1. Giriş

Hüccetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazali et-Tusi (ö.505/1111) (Çağrı, 1996) yaşamının son döneminde Nasihat El-Mülûk adlı eseri kaleme almıştır. Eser, mektup niteliğinde olmakla beraber muhatabını sadece "Doğunun Sultanı" (Melik-i Meşrik) olarak belirtmiştir (Gazali, 1317 H.Ş., s. 1). Eser içerisinden çıkarım ihtimali düşük olmasına rağmen Nasihat El-Mülûk başlangıcındaki bu hitapla ilgili yazıldığı tarihle kronolojik uyumlu iki görüşün biri Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın kastedildiği yönündedir (Özaydın, 1990, s.152). Diğer bir ihtimal de Hasan Sabbah'a hitap edilmiş olmasıdır ki, Alamut kaynaklarının kendi gizliliği ve sonraki dönem muktedirleri tarafından yağma ve imhaya uğramışlığı da bu görüşü delillendirmeye engeldir. Ancak, Tehafüt El- Batıniyye eserinden sonra Gazali'nin, 11 yıl kamu nazarından uzak bir hayat sürmüş olması, sonraları Nizari İsmaili ekolüne menfi-müsbet herhangi bir atıfta bulunmamış olması, dünya ulemasının Alamut'ta buluşmasının Hasan Sabbah'ın teamülü olması ve Gazali'nin erken dönem muhalefeti neticesinde herhangi bir suikaste veya teşebbüsüne uğramamış olması, "Melik-i Meşrik" kapsamlı ifadesinin, doğudaki birçok sınırlı devletlerden birinin hükümdarına olmaktan ziyade, Sabbah'ın bu devletler üzerindeki kapsamlı hükmünü tanımlamaya daha uygun ve makul olması da bu görüşü mümkün kılan etkenlerdir. Zira, bazı tarihçilerin Muhammed Tapar etrafında muhayyel bir şöhret çizmek için Gazneli Sultan Mahmud'un Hindistan'daki Fütuhat'ını dahi Tapar'a atfetmiş olmaları (Özaydın, 1990, s.152) göz ardı edilmemelidir. Neticede eserin yazıldığı yıllarda ancak bu iki kişi resmi veya fiili iktidar sahibidir ve tahminlerin bu açıdan daraltılması gerekmektedir. Yine de eserin, melik¹ ünvanıyla anılın anılması, tüm yöneticileri ilgilendirdiği aşikardır. Eser iki kısımdan mürekkep görünmekle beraber,

¹ Arapça *mlk* kökünden gelen *malik* veya *malik* ملك/ملك "kral, hükümdar" sözcüğünden alıntıdır. Sözcük, Aramice/Süryanice aynı anlama gelen *malkā* מלכא sözcüğü ile eş kökenlidir. Bu sözcük İbranice aynı anlama gelen *melek* מלך sözcüğü ile eş kökenlidir. İbranice sözcük Akatça aynı anlama gelen *maliku* sözcüğü ile eş kökenlidir. <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/melik> 28.9.2015

ikinci kısım, iyi veya kötü niyetle, ihtiyari veya gayri ihtiyari sonradan eklenmiştir (Crone, 1987). Mevcud tercümeleri incelediğimizde benzer şahsi müdahaleleri müşahade ettiğimizden bizzat tercüme vazifesi ile meşgul olmaktayız. Tam metin tercümesi daha detaylı bir çalışma ele alınacak olup, bu çalışma mezkur başlığa ait ifadelerin derlenmesi ve tercümesi ile sınırlıdır.

2. Tercüme

بدان اي ملك كه تو آفریده و ترا آفریدگاري هست كه آفریدگار همه عالمست و هر چه
در عالمست از اوست و يکيست

Ey Melik, bil ki sen bir yaratıksın ve tüm âlemi yaratan bir yaratıcın var. Ve âlemde ne varsa ondandır ve tektir. (N.M. s.3)

أما بعد، بدان اي ملك مشرق كه خدای تعالی بر تو نعمتهای بسیار کرامت کرده است و شکر این بر تو واجب و لازمست و هر كه نعمت خدای عذّ و جل را شکر نکند نعمت بروی زوال آید و در تشویر و خجالت و تقصیر بماند در قیامت و هر نعمت كه بمرگ سپری شود آن نعمت را نذدیک خردمندان قدری نباشد اگرچه عمر دراز بود چون سپری شود چه سود دارد، نوح صلوات الله كه هزار سال بزیست پنج هزار سالست تا بمر [چنانك گوی هرگز نبود، پس] قدر نعمتی را بود كه باقی و جودان بود، آن نعمت جاویدان ایمان بود.

Ey Doğu Meliki... Bil ki; Huda Teala senin için pek çok nimet keramet etmiştir ve bunun şükürü sana lazım ve vaciptir. Ve her kim Aziz ve Celil Huda'nın nimetine şükretmezse, nimeti tükenmeye yüz tutar, kıyamette işaret edilir, utanç, ayıp ve kusur içinde kalır. Ve ölümle sınırlı nimetlerin akıl sahipleri yanında kadri yoktur. Ömür, uzun da olsa ölümle sınırlı olduktan sonra neye yarar. Nuh Salavatullahu Aleyh ki bin yıl yaşadı, ölümünden de beş bin yıl geçti, sanki hiç var olmamış gibi, o halde kalıcı ve sonsuz nimetin kadri vardır. O sonsuz nimet imandır. (N.M. s.1)

و درخت ایمان چون شاخ و بیخ وی تمام نشده باشد بیم بود كه باد مرگ بازپسین وی را
بیفکند و بنده آنگاه العیاذ بالله بی ایمان پیش خداوند شود

Ve iman ağacının dal ve kökü tamamlanmadıysa, ölüm rüzgarının son nefeste onu yıkmasından ve kulun o vakit, elyauzubillah, Huda Teala huzurunda imansız olmasından korkulur. (N.M. s.2)



بدان یا ملك که هر در دل باشد از دانش و اعتقاد بیخ ایمانست و هر چه بر هفت اندام رود از عدل و اطاعت شاخ ایمانست و چون شاخ پژمورده باشد دلیل آن بود که بیخ ضعیف بود و بوقت مرگ پایدار نباشد و بیفکند که کردار تن عنوان ایمانست

Ey melik, bil ki gönülde bilgi ve itikattan ne varsa imanın köküdür. Ve yedi uzvuna giden her ne varsa iman dalının adalet ve itaatindedir. Dal pejmürde olduğunda kökün zaafına delildir. Ölüm vaktinde ayakta kalmaz ve yıkılır ki; bedenın eylemi, imanın sembolüdür. (N.M. s.8)

و اسل آنست که هر چه میان تو و حقست آن کنی از فرمان برداری که روا داری که خدمت کران تو در حق تو کنند و در هر چه میان تو و خلقست آن کنی که اگر تو رعیت باشی و دگری سلطان روا داری که با با تو کند

İşin aslı, sen ve Hak arasında ne gerekiyorsa, hizmetindekilerin senin hakkında davranışlarını reva gördüğün şekliyle yerine getirmektir. Ve sen ve halk arasında ne gerekiyorsa, karşındakini sultan ve kendini de ona bağlı halktan kabul ettiğinde şahsın hakkında reva gördüğün şekliyle gerçekleştirilmektir. (N.M. s.8)

اصل اول، آنست که نخستین قدر ولایت بداند و خطر آن نیز بداند که در ولایت نعمتی است که هر که بحق آن قیام نماید سادتی یافت کهماورای آن هیچ سعادت نبود و اگر تقصیر کند بشقاوتی افتاد که بعد از کفر هیچ شقاوت چنان نبود و دلیل بر بزرگی قرت این نعمت آنست که رسول خدای گفت ادل یک روزه از سلطان عادل فاضل تر از عبادت شصت سال بردوام

Birinci asıl, velayetin kadrini ve tehlikesini bilmektir ki onda nimet vardır. Kim hakkıyla yerine getirirse saadet bulur ki onun ötesinde bir saadet yoktur. Eğer kusur ederse şekavete düşer ki küfürden başka böyle bir şekavet yoktur. Ve bu nimetin kadrinin büyüklüğüne delil, Resul-u Huda'nın "Adil sultanın bir günlük adli, atmış sene devamlı ibadetten daha faziletlidir" sözüdür. (N.M. s.8)

رسول صلوات الله علیه فرمود دوست تر کسی نزد خدای تعالی سلطان عدلست و دشمنترین و خوارتر کسی نزد حق تعالی سلطان ظالمست



Resul Salavatullahu aleyh buyurdu: “Huda Teala nezdinde en sevilen kişi adil sultandır ve Hak Teala nezdinde en düşman ve alçak, zalim sultandır.” (N.M. s.9)

کسی قدر این نعمت نشناسد و بظلم و هوی مشغول شود بیم آن بود که خدای تعالی وی را دشمن گیرد

Biri bu nimetin kadrini bilmez ve zulüm ve heva ile meşgul olursa, Huda Teala'nın onu düşman edinmesinden korkulur. (N.M. s.9)

چون از ایشان رحمت خواهند رحمت کنند و هرچه بگویند بکنند و هر که این نکنند لعنت خدای و فرشتگان و جمله بندگان بر وی بارد و بپذیرد خدای تعالی از وی به فریضه و نه سنت

Onlardan rahmet istendiğinde rahmet etsinler, hüküm istendiğinde adil davranınlar, söylediklerini yerine getirsinler. Ve kim bunları yapmazsa Huda'nın, meleklerin ve cümle kulların laneti üzerine yağsın. Huda Teala ondan ne farz ne de sünnet kabul eder. (N.M. s.9-10)

و رسول فرمود که سه کسی اند که خدای تعالی با ایشان ننگارد در روز قیامت، سلطان دروغ زن و پیر زانیه، و درویش متکبر و لاف زن

Ve Resul buyurdu ki: “Huda Teala kıyamet gününde şu üç kişiye nazar etmez: Yalancı sultan, zina eden yaşlı ve kibirli ve palavracı derviş.” (N.M. s.10)

و رسول فرمود که صحابه را زود ناشد جانب مشرق و مغرب فتح افتاد شمارا و همه عاملان آن نواحی در آتش ناشند الا آنک از خدای تعالی بترسد و پرهیزد و راه تقوی پیش گیرد و انابت کند

Ve Resul-u Huda ashabına buyurdu: “Kısa sürede doğu ve batı tarafının fethi size düşecek. Huda Teala'dan korkup çekinen, takvayı benimseyen ve inabet edenler dışında tüm nahiye yöneticileri ateşte olacak.” (N.M. s.10)

و رسول خدای فرمود هیچ بنده نیست که خدای تعالی رعیتی بد و سپارد و وی با ایشان غش کند، و نصیحت بجای نیاورد جز که خدای تعالی بهشت بر وی حرام کند

Ve Resul-u Huda buyurdu: “Kullarından kimse yoktur ki kendisine verilen raiyyete hıyanet etsin, nasihati yerine getirmesin ve Huda Teala cenneti ona haram kılasın.” (N.M. s.10)

و رسول فرمود هر کسی را بر مسلمانان ولایتی دادند و ایشان را چنان نگاه ندارد که
اهل بیت خویش را گو جای خویش را در دوزخ فرا گیرد

Ve Resul buyurdu: Müslümanların velayeti verilen kişi onlara kendi ailesi gibi davranmazsa, cehennemdeki yerini bilsin.” (N.M. s.10)

و رسول خدا فرمود دو کس از امت من مخروم ناشند از شفاعت من، ظالم و مبتدع که
در دین غلو کنند تا از حد بیرون گزرد

Ve Resul-u Huda buyurdu: “Ümmetimden iki kişi şefaetimden mahrum olur: Sınırı aşarak dinde abartılı davranan bidatçi ve zalim.” (N.M. s.10)

و رسول فرمود عذاب صعبتترین روز قیامت سلطان ظالم راست

Ve Resul buyurdu: “Kıyamet gününde en zor azap zalim sultanadır. (N.M. s.10)

و رسول خدای [فرمود چند کس باشند که] خدای با ایشان بخشمست اگر خواهد خشم
خویش در دنیا با ایشان نراند و اگر نه قرارگاه ایشان آتش بود ، یگی امیر قومی که حق از
ایشان بستاند و انصاف اشان را از خود ندهد و ظلم از ایشان باز ندارد و در میان قوی و
ضعیف سویت نگاه ندارد و سخن بمیل گوید

Ve Resul-u Huda buyurdu: “Bazı kişilere Huda hiddetlidir ve öfkesini dünyada çıkarsın veya çıkarmasın karargahları ateş olmuştur. Birincisi bir kavmin emîridir ki hakkı onlardan alır ve insafından vermez, zulmü engellemez, kavmi arasında zayıf ve güçlü dengesini göz önünde bulundurmaz ve sözü meyilli söyler. (N.M. s.10)

و عمر يك روز خواست که بر جنازه نماز کند مردی فرا پیش آمد و نماز کرد آنگاه
چون آن میّت را دفن کردند آن مرد دست بر گور وی نهاد و گفت بار خدا یا اگر عذابش
کنی باشد که در تو عاصی شده باشد و اگر رحمت کنی حاجتمند است خنک توای مرد که
هرگز نه امیر بودی نه عریف نه کاتب بودی و نه عوان نه جایی آنگاه از چشم ناپدید شد
عمر گفت تا او را طلب کردند نیافتند گفت آن خضر بود

Ve Ömer bir gün cenaze namazı kılacaktı. Bir kişi ortaya çıktı, namazı kıldırıp ve cenazeyi defnettikleri sırada adam elini mezara koydu ve dedi ki: “Yâ Huda, eğer ona azab edersen, sana asi olmasındandır ve eğer rahmet edersen, ihtiyaç duyar. Ne mutlu bu adama ki asla emîr veya reis olmadı, katip, memur veya tahsildar olmadı”. Ve o anda gözden kayboldu. Ömer onu aramalarını söyledi, bulamadılar. Dedi ki: “O Hızır’dı” (N.M. s.11)

و رسول فرمود وای بر امیران وای بر عریفان وای بر امینان، اینان کسانی باشند در قیمت که خواهند که بگیسوی خود از آسمان آویخته بودند و هرگز عمل نکرده بودند

ve Resul buyurdu ki: “Vay emirlere, vay reislere, vay emirlere. Bunlar kıyamette hiç amel etmemiş olmayı, perçemlerinden semada asılı olmayı isteyen kişilerdir.” (N.M. s.11)

و رسول خدای فرمود که هیچ کس را ولایت ندهند الا که در روز قیامت وی را میارند دست بغل بر کشیده اگر نیکو کار بود رها کنند و اگر نه غلی دگر بروی در افزایند

Ve Resul-u Huda buyurdu ki: “Kıyamet gününde velayet verilenlerden eline kelepçe çekilmeden getirilen kimse olmayacak. Eğer iyi iş yapmışsa reha bulacak, değilse bir diğeriyle arttırılacak.” (N.M. s.11)

عمر گفت وای بر داور زمین از داور آسمان آن روز که وی را ببیند مگر آنکه داد بدهد و حق گذارد و بهوی حکم نکند و بر خویشاوند میل نکند و ببیم و امید حکم بنگرداند، لیکن حکم باری تعالی را آئینه سازد و در برابر چشم خویش بند و بر آن حکم می کند،

Ömer dedi ki: “Vay yerin hakimine, semanın hakimini gördüğü gün. Ancak adalet veren, hak gözeten, hevasıyla hüküm vermeyen, kendinden olanlara meyletmeyen, korku veya beklentiyle hükmü çevirmeyen, Bari Teala'nın hükmünü ayna edinip gözünün karşısında gören ve onunla hükmeden hariç kalabilir”. (N.M. s.11)

و رسول خدای فرمود که روز قیامت والی را بیاورند و با او گویند شما شبانان گوسفندان من بودید [پس یکی را گوید] چرا حد زدی و عقوبت کردی بیش از آنکه بتو فرمودیم گوید بار خدایا از خشم آنکه با تو خلاف کردند گوید چرا بایست خشم تو بیش از خشم من باشد، و دیگری را گوید چرا عقوبت کمتر از آن کردی که فرموده ایم، گوید بار خدایا بر وی



رحمت کردم خطاب آید که چرا بایست که شما رحیمتر از من بشید پس بفرماید تا گمشه
های دوزخ را بدیشان پیدا کنند

Ve Resul-u Huda buyurdu ki: “Kıyamet günü vali getirilir ve ona denilir ki. “Siz çobandınız koyunlarıma.” Ve birine şöyle der: “Neden birisine sana emrettiğimden fazla ceza verdin, hadd uyguladın? Der ki: “Ey Huda, sana karşı gelmelerine öfkelenim.” Der ki: “Neden öfken öfkemden fazla olsun?” Ve diğerine der ki: “Neden emrettiğimden az ceza verdin?” Der ki “Ey Huda, ona rahmet ettim.” Hitap edilir: “Neden benden daha rahim olasın?” Sonra cehennem köşelerinin onlara aşkar olmasını emretti. (N.M. s.11-12)

و حذیفه گفتی من باری بر خبیج والی ثنا نگویم اگر نیک باشد و اگر بد کنند چرا گفت از
آنکه شنیدم از رسول خدای که فرمود روز قیامت همه والیان را بیاورند ظالم و عادل م
همه را بر صراط مدارند و خدای تعالی بصراط وحی فرستد تا ایشان را بیفشاند یک
افشاندن سخت که هیچ کسی نبود جز که در حکم جور کرده باشد یا در قضا رشوه سته
باشد یا گوش زیاد فرا خصم داشپه باشد همگان از صراط بیفتند و همه میروند تا هفتاد
سال بدوزخ فرو روند تا آنگاه که بر قرارگاه رسند

Ve Huzeyfe demişti ki: “Ben artık hiçbir valiye övgü dolu söz söylemem, ister iyi olsun, ister kötülük yapsın.” Nedeni soruldu. Resul-u Huda’dan “Kıyamet gününde tüm valileri getirirler, zalim ve adil hepsini Sırat’ta tutarlar ve Huda Teala Sırat’a vahiy gönderir ki onları sert bir sarsıntı ile sallasın ve hükümde eziyet eden, yargıda rüşvet alan veya taraflardan birine fazla kulak veren başka kimse yok ki topluca Sırat’tan düşerler. Ve hepsi yetmiş sene boyunca cehennemın dibine doğru giderek oradaki karargahlarına varırlar”. (N.M. s.12)

(در خبر آمده است) که داود شبگیر چنانکه هیچ کس ندانستندی که وی اس بیرون آمدی و
هر که را دیدی در سرّ از سیرت داود پرسیدی، روزی جبرئیل بر صورت مردی پیش
وی آمد از وی پرسید، جبرئیل گفت داود نیک مردی است اگر نه آن بود که طعام از بیت
المال می خرد نه از دسترنج خود پس داود در محراب شد و می گیرست و می گفت بار
خدا یا مرا پیشه بیاموز که از دسترنج خیش خورم پس خدای تعالی وی را زره گری
بیاموخت

Haberi gelmiştir ki Davut kendisini hiç kimsenin tanıyamayacağı halde geceleri dışarı çıkardı. Ve kimi görse, Davut'un gidişatından sorardı. Bir gün Cebrail insan suretinde önüne çıktı. Ona sordu ve Cebrail, "Davut iyi bir insandır, değilse de yemeğini, elinin zahmeti yerine Beyt-ül Mâl'den yemesindedir" dedi. Davut mihraba vardı ve ağladı ve dedi ki "Artık Rabbim, bana sanat öğret ki elimin zahmetinden yiyeyim". Sonra Huda Teala ona zırhçılığı öğretti. (N.M. s.12-13)

اصل سوم، آنکه ملك بدان قناعت نکند که خود ظلم روا ندارد و لیکن غلامان و چاکران و نایبان خود را مهذب کند و بظلم ایشان رضا ندهد که وی را از ظلم از حاشیتیب بپرسند

Üçüncü asıl yöneticinin kendini zulme uygun görmemekle kanaat etmemesidir, lakin uşakların, hizmetçilerin ve sekretaryanın da yola girmesini sağlamalı ve onların zulmüne rıza göstermemelidir ki ona etrafındakilerin zulmünden de sorarlar. (N.M. s.18)

و در توریة وارد است که هر ظلم که از عامل بسلطان رسد و وی خاموش باشد آن ظلم وی کرده باشد

Tevrat'ta geçmiştir ki Sultana, çalışanından herhangi bir zulüm haberi gelir ve o sessiz kalırsa zulmü o etmiştir. (N.M. s.18)

و این جمله از اخبار و حکایت کفایت بود نصیحت اهل ولایت را چون اصل ایمان بر جای باشد این اثر کند [و اگر اثر نکند] از آنست که دل از ایمان خالی باشد و جز حدیثی بر زنان نمانده است

Ve bu hikaye edilenin hepsi yönetim ehline, imanın aslını yerine getirirken tesir etmesi için yeterli nasihattir. Tesir etmiyorsa gönül, imandan boş kalmıştır ve laftan ibarettir. (N.M. s.23)

و رسول خدای فرمود بهترین امت من آنانند که شما را دوست دارند و شما ایشان را (دوست داری) و بدترین امت من آنانند که شما را دشمن دارند و شما ایشان را لعنت کنید

Ve Resul-u Huda buyurdu ki: Ümmetimden en iyileri sizi dost edinenler ve sizin de dost edindiklerinizdir. Ümmetimin en kötöleri sizi düşman edinen ve sizin de kendilerine lanet ettiklerinizdir. (N.M. s.24-25)

3.Sonuç

Birçok yönetici veya araştırmacı İmam Gazali'yi referans alma ve Ehl-i Sünnet çizgisini takip iddiasıyla beraber, ifade edilebilecek asgari suçlama ile; yönetime ait adalet ve zulmü, ammeye ait adalet ve zulümlerle bir tutmuş ve halen de tutmaya devam etmektedir. Bu hafifseme yaklaşımı İslam toplumlarında tamirine imkan vermeyecek bir şekilde hasar vermektedir. Metinden anlaşıldığı üzere kendilerine de hiçbir yaratılmışın arzu etmeyeceği şiddette hasar verecektir. Umulan, yaygın-yanlışların takip ve tecrübesinin terk edilmesi, takdir edilen kader miktarınca teamül edilmesi ve fahiş tavra temayülün terk edilmesidir.

Kaynaklar

- Avcı, Casim. (1996). Nasîhatü'l Mülûk. İslam Ansiklopedisi içinde cilt: 32; sayfa: 411
İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Crone, Patricia. (1987) Did Al-Ghazali Write A Mirror For Princess? Jarusalem Studies In Arabic And Islam. Kudüs: Magnes Press.
- Çağrı, Mustafa (1996). Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî . İslam Ansiklopedisi içinde (cilt: 13; sayfa: 489-505) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gazali, (1317 H.Ş.). Nasihat el- Mülûk. Çaphane-i Meclis-i Tahran.
- Türkçe Etimoloji Sitesi. Melik, başlığı. <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/melik>
28.9.2015
- Özaydın, Abdülkerim (1990). Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

İmam-ı Maverdi'de Devlet Felsefesi ve Siyaset Bilimi Açısından İrdelenmesi

Ahmet Hüsrev Çelik

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hüsrev ÇELİK; Düzce Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü husrevcelik@gmail.com

Özet

Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in, Bağdat'a girerek, Sünni çizgiden gelen ancak gücü zayıflayan hilafeti, Şii Büveyhoğulları tehdidinden kurtarması ve koruma altına almasını müteakiben, kendisine Abbasi Halifeleri tarafından kılıç kuşanma ve taç giydirme töreni yapılmış ve yine kendisine "Dünya Sultanı", "Dinin Temeli", "Halifenin Ortağı" unvanları verilerek taltif edilmiştir.

Aynı yıllarda hilafetin merkezinde yaşayan, kadılık, müşavirlik, müsteşarlık, elçilik gibi çeşitli görevler üstlenen, aynı zamanda fikir ve ilim adamı hususiyetleri de olan İmam-ı Maverdi, yazmış olduğu eserlerinde; Hilafet'in, devletin, devleti yönetenlerin meşruiyetine dair hukuki hükümler ile ideal devlet ve ideal yöneticiler üzerine görüşlerini ortaya koymuştur. Maverdi'nin görüşleri gerek kendi dönemi içerisinde gerekse sonraki yıllarda yönetenler ve yönetilenler nezdinde itibar görmüştür. Onun görüşleri, onu ve eserlerini siyaset biliminin her ne kadar gözden ve sözden uzakta da olsa bir parçası haline getirmiştir

Maverdi'nin yaşadığı dönemde, Müslüman Türk dünyası ile Hilafeti elinde bulunduran Abbasiler arasındaki ilişkilerin iç içe geçmiş olması, Maverdi'yi Türk ve İslam Dünyası'nın kesişim kümesinde konumlandırmıştır. Bu konum onu aynı zamanda "Türk İslam Siyasi Düşüncesi" alanına da taşımıştır. Çalışmamızda, İmam-ı Maverdi'nin tespit, tavsiye ve nasihatlerinin dar anlamda Türk İslam Siyasi Düşüncesi, genel anlamda Siyaset Bilimi disiplindeki konumu tespit edilecek, eserlerinin mahiyet ve metotları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam-ı Maverdi, Tuğrul Bey, Türk İslam Siyasi Düşüncesi

1. Giriş

İnsanlık tarihi içerisinde, insanların topluluklar halinde yaşamaya başlamaları ve bu yaşam biçiminin günümüze değin sürdürüle gelmesi yine insanlık tarihi içerisinde, bin yıllar boyunca çok önemli değişimler ve gelişmeleri de beraberinde ortaya çıkarmıştır. Bu gelişmeler ve değişimlerden bir kısmı, bireylerin ve bireylerden oluşan toplumların hayatlarını kolaylaştırma, ihtiyaçlarını giderme, yaşamlarını devam ettirme veya konfor sağlama vb. gibi koşullara ilişkin fiziksel araçların icadı ve geliştirilmesi ekseninde olmuştur.

Bu gelişmelerin bir diğer kısmı da bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları toplulukların, toplumsal organizmaların ve en büyüğü devlet olarak nitelendirilen organizasyonların, toplumsal yapıların geliştirilmesi, kurumsallaştırılması, birey ile toplum, birey ile toplumsal organizasyon arasındaki ilişkilerin düzen ve kurallara bağlanması, diğer toplumsal grup ve yapılarla ilişkilerinin oluşması şeklinde olmuştur.

Gerek fiziksel araçlardaki keşifler ve gerekse de toplumsal alandaki bu gelişmeler fen bilimleri ve sosyal bilimler olmak üzere iki ana başlık altında bilimsel alanların, disiplinlerin ortaya çıkması sonucunu vermiştir. Burada not olarak şu hususu ilave etmek gerekir ki; bilimsel disiplinlerin ortaya çıkması, insanların topluluk halinde yaşamalarının bir diğer neticesidir. Bilim alanlarının oluşması, her bilimin kendi alanları



ve komşu alanları ile olan çalışmaları insanlar adına yeni keşifler ve gelişmelerin devam etmesini sağlamış, süreklilik kazandırmış ve bir döngü oluşturmuştur.

İnsanlık tarihi içerisinde gelişirken, insanlığın toplumsal yapısını da geliştiren bu disiplinlerden ve bilimsel alanlardan birisi de siyaset bilimi olmuştur. Siyaset bilimi, insanlar tarafından oluşturulan organizasyonlardan birisi olan, toplumsal ve bireysel hayatı düzenleyen ve devlet olarak nitelendirilen yapısal ve yönetsel sistemin nasıl ve neden ortaya çıktığından başlayarak, nasıl olması gerektiğine kadar uzanan geniş sınıra sahiptir. Bu sınırlar içerisinde birey devlet ilişkileri, devleti dolayısıyla bireyi ve toplumu yönetenlerin meşruiyeti, yönetim modellerinin çeşitleri ve felsefesi, iktidara referans olacak ölçülerin kaynağı vb. gibi çok sayıda alt başlık bulunmaktadır.

Siyaset Bilimi, pratik durumlar ile teorik zeminden teşekkül etmiştir. Teorik zemin, kimi zaman ortaya çıkan somut durumların nedenini açıklama fonksiyonu icra ederken, kimi zamanda pratik hadiselerin referansı, kılavuzu ve yol göstericisi olmaktadır.

Siyaset Biliminin teorik kanadını oluşturan yaklaşımların bir kısmı bir diğer faktörden bağımsız olarak doğrudan filozofların düşünce dünyalarının ürünü olmuştur. Bir kısım yaklaşımlar ise semavi kaynaklardan beslenmiş, siyaset bilimciler tarafından dini referanslar üzerine inşa edilmiştir. Bu şekilde bir inşa durumunda ise siyaset bilimciler, kimi zaman dinin kesin hükümlerini siyaset bilimi alanına aktarmışlar kimi zaman da dinin hükümlerini yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Siyaset bilimi içerisinde farklı yaklaşımların olduğu bir realitedir. Ancak bu farklılıklar içerisinde ileri sürülen, farklılığın bir parçası olan fikirler, beslendikleri medeniyet ve coğrafyaların genel karakteristik özelliklerinden de izlerde taşımaktadırlar. Doğu toplumlarının, coğrafyaların ortaya koyduğu yaklaşımlar ile batı toplumlarının, coğrafyaların ortaya koydukları yaklaşımlar kendi içlerinde kısmi kesişim gösterebilmekte bir diğer coğrafya ve medeniyetin teorilerinden oldukça uzağa düşebilmektedir. Tüm insanlığın ortak değeri olarak ifade edilebilecek olan, insanın ve dolayısıyla insanlığın fitratında olan kimi olgulara ise her iki coğrafya ve medeniyetin yaklaşımlarında da rastlanabilmektedir. Bütün bunlar siyaset bilimi disiplininin bütünü oluşturulan parçaları oluşturmaktadır.

Milattan önce binyıllara kadar uzanan bu serüven içerisinde toplum ve devlet ilişkisi üzerine fikir serdeden bir kısım düşünürlerin günümüze kadar ulaşmıştır. Tabii bir şekilde gelişen ve teşekkül eden bu sürecin, günümüze düşen parçasında da düşünürler ve onların fikirleri siyaset bilimi olarak nitelendirilen disiplin içerisinde tartışılır ve konuşulur olmuştur.

Bir kısım siyaset ve fikir adamlarının gerek kendilerinin ve gerekse düşüncelerinin siyaset bilimi içerisinde öne çıktığı ve daha baskın olduğu vakiadır. Bir kısım düşünce ve düşünürlerin ise daha geri planda kaldığı görülmektedir. Bir kısım düşünce ve düşünürlerin ise tamamen göz ardı edildiği ve söz konusu olmadığı söylenebilir. Disiplin içerisindeki bu fiili tasnifin “siyaset bilimi” “siyasal düşünceler” vb. üzerine yazılan kitaplarda izdüşümüne rastlanabilmektedir.

Bu çalışmada, hem siyaset adamı, hem de siyaset alanına düşüncelerini sunmak suretiyle “siyasal düşünür” ilim ve fikir adamı olma özelliğine sahip, bu alanda eserler telif etmiş olan Maverdi'nin görüşlerinin ana omurgasının ne olduğu ve disiplin içerisindeki konumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Maverdi'nin Türk Siyasal Düşüncesi'nin oluşumuna ne gibi katkılar sunduğu irdelenecektir.

2. Maverdi'nin Siyaset Bilimi Açısından Tarihsel Konumu

Miladi 974 yılında Basra'da dünyaya gelen, 1058 yılında Bağdat'ta hayata gözlerini yuman Maverdi'nin künyesi Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdi'dir. Babasının gül suyu imalatçısı olmasından dolayı Maverdi olarak tanınmışlardır. Maverdi devrinin önemli isimlerinden Fıkıh ve Hadis üzerine eğitim almıştır. Eğitiminden sonra önce kadılık görevinde bulunmuş sonra da hadis, fıkıh ve ahlak üzerine dersler vermiştir (TDV İslam Ansiklopedisi, 2003: c.28/180-186).

Maverdi'nin yaşadığı dönemin siyasal kesişimini Abbasi Halifeliği, Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey ve Büveyhoğulları oluşturmaktadır. Bu üç faktör etnik, dini ve siyasi olarak Maverdi'nin yaşadığı coğrafyalara damgasını vurmuş ve şekillendirmiştir.

Eğitim faaliyetlerinin yanı sıra Maverdi Abbasi Halifeliğinin elçisi olma görevlerinde de bulunmuştur. Halifeliğin en önemli elçilerinden birisi olmuştur. Halife el-Kaim, Maverdi'yi Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'e elçi olarak göndermiş ve Maverdi bir yıl kadar Tuğrul Bey'in hükümdarlığında Halifenin elçiliği görevini yürütmüştür. Maverdi'nin bu görevi Tuğrul Bey ve Abbasi Halifeliği arasındaki ilişkilerde dönüm noktası olarak nitelendirilmektedir. Gerek Tuğrul Bey'in Maverdi'ye iltifatkar ve ikramkar yaklaşımı ve gerekse Maverdi'nin Tuğrul Bey hakkında Halifeye verdiği olumlu raporlar ilişkileri geliştirmiş, Tuğrul Bey'e Halifeliğin hamiliği yolunu açmıştır. Tuğrul Bey'in Büveyhoğullarının tehdidine son vermesi ve 1055 yılında Bağdat'a gelmesi gibi dönemi şekillendiren önemli gelişmeler olmuştur. Her ne kadar bu ilişkilerde zaman zaman gerginlikler ortaya çıkmış olsa da nihayetinde, Halife'nin siyasi ve idari işleri Tuğrul Bey'e devretmesi ile süreç neticelenmiştir (Köymen, 1976: 36-46).

Halifelik ile Tuğrul Bey arasında gelişen bu ilişki ile onun ortaya çıkardığı yapısal durumun mahiyetinde yer alan Sünniliğin himayesi ve Şiiliğin tehdit olmasının izale edilmesi, sadece Hilafet ve Sünniliğin devamı açısından değil, Selçuklu Devletinin devamı açısından da hayati bir önemde olmuştur (Kafesoğlu, 1973:162). Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişi bir fetih mahiyetinde olmamıştır. Abbasi Halifesi tarafından kendisine Doğunun ve Batının Hakanı unvanı verilen Tuğrul Bey'in adı hutbelerde bu unvanlarla, Abbasi Halifesi'nin ardından zikredilmeye başlanmıştır (Cahen, 1988:16).

Maverdi'nin almış olduğu görevlerin dışında tarih içerisinde konumunu belirleyen bir diğer unsurda telif etmiş olduğu eserleridir. Maverdi'nin eserlerini üç üst başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlar din ile ilgili olanlar, Siyasi – idari- sosyal mahiyette olanlar, edep ve ahlak ile ilgili olanlardır.



Dini Kitapları: - Kitabü't Tefsir veya diğer bir adıyla Kitabü'n Nüket ve'l Uyun, - Daha çok bir fıkıh kitabı olan Kitabü'l Havil Kebir, - Kitabü'l İkna, - Kitabu A'lamin Nübüvve, -

Siyasi, İdari ve Sosyal Kitapları: - El-Ahkamu's Sultaniye,- Nasihatül Mülük, - Siyasetil Mülük, - Teshilin Nazar ve Ta'ciliz Zafar, - Marifetül Fezail, - Kitabu Adabi-l Kadı

Edeb ve Ahlak Üzerine Eserleri: - Kitabün Fin Nahv, - Emsal Ve'l Hikem, - Edebid Dünya ve'd Din

Maverdi'nin, siyaset bilimi içerisindeki konumunu yukarıda özetle belirtilen üç husus belirlemektedir. Birincisi, Maverdi iyi bir eğitim almış ve daha sonra öncelikle bir eğitimci, ilim adamı olmuştur. İkincisi Maverdi siyasetin uygulamaya dayalı pratik alanında görev almış elçilik yani bir nevi diplomatlık görevinde bulunmuştur. Üçüncüsü, Maverdi din ve ahlak üzerine yazdığı kitapların yanı sıra siyasi, idari ve sosyal kitaplar yazarak bir teorisyen ve sosyal bilimler alanına katkı sunan bir bilim adamı olmuştur. Maverdi siyasetin hem pratik hem de teorik alanı içerisinde yer almıştır. Bu hususiyetler onun şahsını ve fikirlerini, siyaset bilimi ve siyasal düşünce açısından dikkate alınmasına imkan veren bir konuma taşımıştır.

Maverdi'yi, Türk siyasal düşüncesi içerisinde konumlandıran durum ise döneminin siyasal konjonktürüdür. Dönemin siyasal ve idari yapısında Abbasi Halifeliği ile Selçuklular arasındaki yakınlaşan ilişkiler ve nihayetinde Halifeliğin idari ve siyasi işleri Selçuklulara devrederek dini alana çekilmesi, Abbasileri ve Selçukluları siyasal ve sosyal olarak iç içe geçirmiş, birbirlerinin alanına taşımıştır. Dolayısıyla Maverdi ve onun fikirleri de Türk Siyasal düşünce sistemine nakledilmiştir. Karşılıklı bu devşirme birine ait olanı aynı zamanda diğerine de ait kılmıştır. İki taraf arasındaki bu ilişkilerin gelişmesinde gerek görevleri ve gerek fikirleri ile Maverdi'nin fonksiyonunun yadsınamayacağını not olarak ilave etmek gerekir.

Maverdi'nin siyasi, idari, toplumsal ve ahlaki eserlerinde referansının ve kaynağının İslam dini olduğu aşikârdır. Bu husus Maverdi'nin görüşlerinin hem kendi zamanında hem de sonraki dönemlerde etkili olmasını sağlamıştır. Türklerin İslamiyete mensup olmaları, Maverdi'nin İslam, ahlak ve edep eksenli düşünceleri, tavsiyeleri Türk Siyasal Düşüncesinin ana karakteristik özellikleri ile çelişecek veya örtüşmeyecek, itirazlara konu olacak bir durum ortaya çıkarmamıştır.

3. Türk İslam Siyasal Düşüncesi'nde Maverdi'nin Statüsü

Türk İslam Siyasal Düşüncesi, alanı, disiplini ve geleneğinin oluşması, buna bağlı olarak bu düşüncenin ortaya çıkardığı uygulamalar ve pratiğe yansımalarının sonuçlarının, ana kaynağını, kavramın telaffuzunda da yer alan "Türk" ve "İslam" kelimeleri ve onların engin mahiyeti oluşturmaktadır. İki ayrı kelime olan "Türk" ve "İslam" kelimelerinin bir araya gelerek, arada "ve" bağlacı kullanılmadan, her iki kelimenin birlikte "Türk İslam" şeklinde kullanılan bir kavramı ortaya çıkarması, kavramın arka planında da Türklerin hususiyetleri ile İslamiyetin hüküm ve değerlerinin bir araya gelerek mezc olması, yani kelimelerin kavramsallaşması ve kavramın içini



dolduran mahiyetlerin bir araya gelmesi, “Türk İslam düşüncesini, geleneğini” oluşturmuştur.

Bu imtizacın oluşması için İslamiyet’in muamelat ve itikada ait bütün ahkâmının alınmasının zorunlu olduğu aşıkardır ve realitedir. Böyle bir imtizac olmazsa o zaman “Türk İslam” kavramından değil mahiyetleri de değişen ayrı ayrı “Türk” ve “İslam” kelimeleri, kavramları söz konusu olacaktır.

Türklerin İslam dininin iman, itikad ve muamelat hükümlerini benimsemeleri, “Türk İslam” şeklinde tezahür eden yeni bir başlangıç ortaya çıkarmıştır. Bu tezahür mimariden musikiye, minyatürden, tezhibe vb. kadar uzanan kendine münhasır örneğin “Türk İslam Sanatını” ortaya çıkarmıştır. Örneği çoğaltılabilecek üst ve alt başlıkların bütünü bir medeniyetin “Türk İslam Medeniyetinin” inşası ile sonuçlanmıştır.

Bu medeniyetin içerisinde “Türk İslam Siyasi Düşüncesi” de önemli ve büyük bir alandır. “Türk İslam Siyasi Düşüncesi” alanının oluşması için Türklerin, Türk olmayan ancak “İslam” olanlardan aldıkları, özümstedikleri önemli değerler ve fikirler ile fikir ve ilim adamları bulunmaktadır. Bunların bir kısmı da “Türk” olmayan ancak “İslam” olmakla birlikte, Türk coğrafyasında veya Türk coğrafyasının etki alanında yaşayan gelişen değerlerdir.

İmam-ı Maverdi, Türk olmayan ancak “İslam” olan alandan gelerek “Türk İslam” imtizacına katılan ve “Türk İslam” Siyasi Düşüncesinin” teşekkülüne katkı sağlayan bir değerdir. Maverdi bütün bütün “Türk” coğrafyasından da uzak bir isim olmamıştır. Maverdi’yi Türk İslam Siyasal Düşünce alanına taşıyan gelişmeler Selçuklular ile Abbasi Halifeliğinin kesişen ilişkileri neticesinde olmuştur. Abbasilerin siyasi ve idari işlerinin Selçuklulara devrettiği dönemde yaşayan Maverdi, her iki tarafın birbirinden elde ettiği kazanımlar ve devraldığı değerler arasında yer almaktadır. Halifelğe ait olan değerler, aynı zamanda Halifeliğin siyasi ve idari işlerinin hâkimi olan Selçukluların da tebaası içerisinde olmuştur.

Maverdi her ne kadar önceleri halifeliğin bir temsilcisi olarak Tuğrul Bey nezdinde elçilik görevini yürütmüş olsa da, vefatından kısa süre önce Tuğrul Bey Bağdat’a gelerek halifeliğin siyasi ve idari işlerini devralmıştır. Her ne kadar bu gelişmelerden üç yıl kadar sonra vefat etmiş olsa da onun eserleri ve görüşleri varlığını bu kesişim içerisinde devam ettirmiştir. Onun fikirleri, nasihatleri ve tavsiyeleri etkinliğini sürdürmüştür.

Maverdi’nin tavsiyelerini ve nasihatlerini İslami hükümler ve ahlaki değerler üzerine inşa etmesi, Maverdi’nin şahsının ve fikirlerinin Hilafet nezdinde itibar görmesi, Selçuklularında İslam dini ve ahlakını taşımaları, Maverdi’nin görüşlerinin Selçuklular ve sonraki dönemlerde dikkate alınması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Maverdi’nin fikirleri ile Selçukluların fikir, idare ve iradeleri örtüşmüştür. Bir tezat ve bir reddiye hali ortaya çıkmamıştır. Bütün bu hususiyetleriyle İmam-ı Maverdi Türk İslam Siyasal Düşüncesi içerisinde kabul edilebilecek bir isimdir.

4. Maverdi'nin Devlet Felsefesi ve Siyaset Bilimi Açısından İrdelenmesi

4.1 İdeal Devlet Arayışı: Hukuk Devleti

Maverdi'nin en önemli eserlerinden birisi El Ahkamu's Sultaniye'dir. Bu eserinde Maverdi, Halifeliğin ve devlet hukukunu ele almıştır. Eser bir nevi İdare Hukuku mahiyetindedir. Devletin idari yönden teşkilatı dönemine göre oldukça detaylı olarak kabul edilebilecek bir şekilde Ahkamus Sultaniye eserinde tafsil edilmiştir.

Ahkamus Sultaniye'de; Halife'den vezire, valilerden komutanlara, isyanlara devletin tavrından nüfus idaresinin işlerine, mahkemelerin işleyişinden namazlara imam tayinine, savaş hukukundan tarım ve devlet topraklarının kullanımına, suç ve cezalardan zekat işlerine kadar oldukça geniş ve çeşitli konularda hükümler ortaya konulmuştur.

Zekat nasıl verilmeli, halife nasıl seçilmeli, vezir ve komutanlar hangi özellikleri taşımalı, suçlular nasıl cezalandırılmalı, hakimlerin yetkileri vb. gibi pek çok konu aslında, devlet teşkilatı, idarecileri ve yönetimi, "Nasıl olmalı? Nasıl yapmalı?" sorularının karşılığını ortaya koymaktadır.

Hilafetin salt bir hükümdarlık konusu olmayıp dini bir mahiyet taşıması ve imamlık statüsü de olması, İslam dünyasında üzerinde çokça tartışılmasına, zaman zaman ihtilaflar oluşmasına neden olmuştur (Geçit, 2013:312). Maverdi'nin başta Ahkamus Sultaniye adlı eserinde olmak üzere halifeliğin üzerinde ehemmiyetle durmasının ayrı bir önemi bulunmaktadır. Onun görüşleri kendisinden sonraki döneme damgasını vurmuştur (Geçit, 2013:326).

Ahkamus Sultaniye eseri bir fıkıh, bir hukuk kitabı olarak referansını ve meşruiyet zeminini İslam dininden almaktadır. Eserde gerek Kur'an-ı Kerim'den ayetlere, gerek Hz. Peygamberin Hadis-i Şeriflerine ve gerekse İslam tarihindeki çeşitli hadiseler ve İslam fakihlerinin görüşlerine bolca atıflar yapılmaktadır.

Ahkamus Sultaniye'de sadece daha önce dinen konulmuş kuralların aktarımı bulunmamaktadır. Eserin metodolojisinde, dini hükümlerin yorumlandığı, devlet idaresine ilişkin konuların sistematize edildiği ve çeşitli emsal hadiselerden hüküm çıkarıldığı göze çarpmaktadır.

Maverdi yine sadece hükümlerin aktarıcısı olmakla kalmamış, hükümlerin akla uygunluğuna ilişkin görüşlere de yer vermiştir. Örneğin Halifeye uymanın aklen de gerekli olduğu, zulümlerden ve kötülüklerden uzaklaştıracağı, idarecilerin karışıklıklar olmasını önlediği, bunların aklen düşünülebileceğini de vurgular (Ahkamus Sultaniye, 1976:5).

Devlet idaresinin nasıl olması gerektiğine ilişkin öngörülen, önerilen, tavsiye edilen bütün düzenlemelerin felsefi arka planında "ideal devlet" arayışının olduğu söylenebilir. Ortaya konulan ve bir şeyleri düzenleyen, sınırlayan ya da serbest bırakan maddeler bütünü her ne kadar "hukuk" olarak karşımıza çıksa da, arka planı ve ruhu siyaset bilimiyle ilintili olmaktadır.

Siyaset bilimini ortaya çıkaran ve bin yıllar öncesine kadar uzanan sürecin, başlangıcına denk düşen dönemlere bakıldığında bu arayış ve sorgulama açıkça görülmektedir. Örneğin yine iyi bir eğitim almış, daha sonra kendi akademisini kurarak iyi bir eğitimci olmuş, siyasal ve sosyal konulara ilişkin kendi yaklaşımını ortaya koyarak bir teorisyen olma konumunu tarih nezdinde elde etmiş, bunun yanı sıra döneminde siyasetin pratik alanında da görev almış olan Platon (Göze, 1995:18); Yasalar adlı eserinde “ikinci ideal devletini” idealize ederken, küçük büyük demeden yasaların önemine dikkat çekmiştir. Yasaların tahkimini bir devleti sağlam tutmanın yolu olarak göstermiştir (Platon, 1998:8).

Platon, Devlet adlı eserinde devleti yönetecek kişinin bir takım vasıflara sahip olması gerektiğini bu vasıflar içerisinde de bilgi bakımından donanımlı olmanın önceliğine vurgu yapar (Cevizci, 1994:31). İmam-ı Maverdi de, Ahkamus Sultaniyye’sinde Halife olabilmek için aranacak bir takım hususiyetler ile halife olmaya engel olacak özellikleri tavsif ettiği bölümde, içtihad yapabilecek kadar bilgi sahibi olmayı halife olabilmek için aranan şartlar arasında saymaktadır (Ahkamus Sultaniyye, 1976:6).

Pek çok siyaset felsefecisi içerisinde Plato’nun görüşleri numune-i imtisal teşkil edecek özelliktedir. Gerek Plato ve gerekse Maverdi, kendi dönemlerinin somut yapısal durumundan hareketle ideal devlet için bir çerçeve oluşturmuşlardır. Siyaset bilimi içerisinde bu arayış o kadar geniş bir yelpazede ele alınmıştır ki ilgili dönemlerde hali hazırda mevcudiyeti bulunmuş olan siyasal ve toplumsal yapılardan, Thomas More’un nerede olduğu bilinmeyen, muhayyelliği kuvvetle muhtemel bir ada üzerinden tasvir ettiği “Ütopya’sına” kadar uzanmıştır. “Ütopya” dahi olsa Platon ve Maverdi ile kesişmeler göze çarpmaktadır. Ütopya’da da suçlar ve cezalarından, yasalardan, pazarlardan, hatta ve hatta kesilen hayvanların parçalanmasından vb. gibi çok detaylar yer almaktadır. Platon’un devletlerin mutlu olabilmeleri için kralların felsefeci olması gerektiği tespitine atıf yapılan More’un Ütopya’sında da Kralların bilgi düzeyi ve filozoflar ile ilişkilerinin önemine dikkat çekilmiştir (More, 2009:69).

Örnek teşkil eden bu küçük mukayeseler gibi örnekleri, hem ilk dönem hem de sonraki dönem siyaset felsefecileri ile Ahkamus Sultaniyye arasında yapmak ve çoğaltmak mümkündür. Siyasal düşünce sisteminin neredeyse kurucuları olarak kabul edilen düşünürlerin metodolojileri, devlet ve toplum için arayışları ve bir takım koymuş oldukları ilkeler ile Ahkamus Sultaniyye’nin örtüştüğü görülmektedir. Bütün bu filozofların örneğin özel mülkiyet konusunda olduğu gibi örtüşmeyen yaklaşımlarının da olduğunu, bu farklılıklarda disiplinin genişliğini oluşturan bir diğer unsur olmaktadır.

İmam-ı Maverdi, Ahkamus Sultaniyye eserinde küçük büyük demeden detaylandığı ahkamlar ile siyasi ve idari açıdan toplumsal bir düzen arayışını tezahür ettirmiştir. Eserinde hükümlerin kaynağına çokça yaptığı atıflar ile meşruiyet zeminine önem verdiği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar aslında genel anlamda siyaset bilimini oluşturan bütünün parçalarıdır. İdeal devlet arayışı, yasalar, meşruiyet vb. hususları işleyerek siyaset bilimini oluşturan filozoflar ve onların eserleri ile birlikte Ahkamus

Sultaniyye eseri ve müellifi İmam-ı Maverdi siyaset biliminin gözden uzak kalmış bir parçasıdır.

Maverdi'nin, Ahkamus Sultaniyye'de yapmış olduğu atıflar, disiplin içerisinde diğer siyaset felsefecilerinin bir kısmından farklı bir metodolojik özellik de taşımaktadır. Siyaset Bilimi disipliniinde ideal devlet arayışı eserlerinin önemli bir kısmı, filozofların zihinsel ürünü ve şahsi değerlendirmeleri üzerine inşa edilmiştir. Maverdi bu eserinde, dini ahkâmı merkeze alarak onlar üzerinden sınırlandırılmış bir hukuk devleti inşa etmiştir.

4.2 İdeal Devletin İdeal Yöneticileri

Siyaset Bilimi içerisinde kabul edilen ve bu kabul ile siyaset bilimini oluşturan eserlerden önemli bir kısmının ideal devlet arayışının çerçevesi üzerine olduğuna bir önceki başlıkta değinmiştik. Siyaset filozoflarının, düşünürlerinin ideal devlet dışında zihin yordukları bir diğer husus da "ideal idareciler" üzerine olmuştur.

Kimi filozoflar bu konudaki tespit ve kanaatlerine, ideal devleti ortaya koydukları eserlerinde yer verirken, kimi filozoflarda bu konularda müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu çeşit eserlerde, idarecilere tavsiyelerin, nasihatlerin yanı sıra ideal idarecilerin vasıfları nelerdir, ideal idareciler nasıl davranırlar veya nasıl davranmalıdırlar gibi hususlar geniş olarak yer almaktadır.

İdeal devlet arayışı eserlerinde olduğu gibi bu eserlerde de filozofların ilham, referans aldıkları, beslendikleri kaynakları farklılıklar gösterebilmektedir. Bu anlamda disiplin içerisinde din, ahlak vb. gibi değerlere atıfla yazılmış idarecilere nasihatlerde bulunan eserler olduğu gibi filozofların kendi tasavvurlarının neticesi olan eserlerde bulunmaktadır. Dönemin mevcut yöneticileri yani somut hadiselerden esinlenmek de bir diğer metod olarak karşımıza çıkmaktadır.

Disiplin içerisinde yer alan yani disiplini oluşturan parçalar olan bu eserler mahiyet ve metotça geniş bir yelpazede yer almaktadır. Örneğin padişahların sofrada adabından, casusların idaresine, padişah fermanlarının saygınlığından, padişahın istişarelerine kadar geniş bir mahiyeti bulunan, yine mahiyetinde ve metodunda hem dini, ahlaki unsurlar hem de tecrübeye dayalı çıkarımlar olan Nizamü'l-Mülk'ün siyasetnamesinde padişahın ve tebaanın davranışları üzerine nasihatlerde bu minval üzeredir. Nizamü'l-Mülk Siyasetname'sinde, padişahların hareketlerinde rıza-i İlahi'yi yani Allah'ın rızasını esas almaları gerektiğini, Allah'ı razı etmek için halka ihsan, ikram ve lütuflarda bulunulmasını, bu suretle tebaanın hayır duasının alınmasını, bunun da devletin ayakta kalmasını sağlayacağını, zulüm üzere olan saltanatların yıkılacağını ifade etmektedir (Nizamü'l-Mülk, 2010:15). Bu ifadelerinin ardından, ifadelerini teyid ve tekid etmek üzere başta Hz. Peygamber'in hadislerinden örnekler vermektedir. Nizamü'l-Mülk'ün bu nasihatlerinde yapılan atıflar, alınan referanslarla hem dini bir mahiyet bulunmakta, hem de bunların yanı sıra Nizamü'l-Mülk'ün kendi düşünceleri, yorumları da yer almaktadır.

Selçuklu hükümdarları Sultan Alparslan ve Melikşah'ın dönemlerinde Nizamü'l-Mülk'ün 30 yıl kadar vezirlik yapmış olması onun bu nasihatlerine farklı bir boyut da kazandırmaktadır. Yani hem ilim adamı hem bir düşünür hem de aktif görevde olan bir devlet ve siyaset adamı olarak eser ortaya koymuştur. Onun görüşleri siyaset bilimi içerisinde önemli yapıtlardan birisi olarak kabul edilmektedir.

Disiplin içerisinde, yelpazenin diğer bir ucunda yer alan bir başka önemli örnek ise yine aynı zamanda devlet görevinde bulunan bir düşünür tarafından, Niccolo Machiavelli tarafından telif edilmiştir. Dönemin çalkantılı siyasi ve askeri yapılarından etkiler taşıyan ve disiplin içerisinde hem önemli kabul edilen hem de bunun yanı sıra ahlaki açıdan sert eleştirilere muhatap kalan Machiavelli'nin "Hükümdar" adlı eserinde hükümdar odaklı bir yaklaşım bulunmaktadır. Machiavelli'nin eserinde; dönemin yapısından ilham alındığı, reel hadiseler ve örneklere atıflar yapıldığı, hükümdarın iktidarını sürdürebilmesi için nasıl davranması gerektiğine odaklandığı görülmektedir. Machiavelli, akıllı bir hükümdarın kendi vatandaşlarını her şart, koşul ve zamanda hem devlete hem de şahsına muhtaç kılacak şekilde davranmasının gerektiğini bilerek hareket etmesini, kendisine karşı sürekli bir sadakat hali oluşturmasını tavsiye etmektedir (Machiavelli, 1996:51). Machiavelli, kimi konularda hükümdarlara net sınırlar çizmemektedir. Kimi zaman merhametli olmanın asıl olduğunu ancak yeri geldiğinde zalim olarak anılmaktan kaygı duymaması, cömert olarak bilinmenin iyi olacağını ancak adının cimriye çıkması durumunda bunu umursamaması vb. gibi zıtlıklar arasında geçişkenlikler öngörmektedir (Machiavelli, 1996:75-76).

Devlet politikaları ve devletin yönetsel yapısı, yöneticilerin tutumları ile bağımlı değişkenlik göstermektedir. Devletin idari ve siyasi teşkilatı ile bu teşkilatın içini dolduran bireyler bir bütünlük oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak devlet felsefesine ilişkin eserler içerisinde, yöneticiler üzerine yazılanlar önemli bir boyut teşkil etmiş ve disiplin içerisinde önemli bir alan oluşturmuştur. Yöneticilere tavsiyede bulunma ihtiyacının olması onların karar ve davranışlarının devlet ve halkları üzerinde icrai bir etkisinin olduğu ve netice doğurduğu anlamına gelmektedir. Onların konumu tavsiye ve nasihate değer kabul edilmiştir. Nizamü'l-Mülk ve Machiavelli gibi düşünürlerin eserleri alan içerisinde öne çıkan örnekler arasında yer almıştır.

Maverdi'nin telif ettiği eserler arasında, doğrudan yöneticilere tavsiyeler olarak kaleme alınmış eserler de bulunmaktadır. Maverdi'nin idarecilere tavsiyeler doğrultusunda yazdığı eserleri, mahiyet ve metod olarak disiplin içerisinde karşılığı olan hususiyetlere sahiptir.

Maverdi'nin "Edebü'l Vezir" isimli kitabı bu alanda dikkat çekici ve siyaset bilimi açısından önemlidir. Edebü'l Vezir devlet idarecileri ile ilgili olması münasebetiyle siyaset biliminde bu anlamda emsalleri olan bir eserdir. Edebü'l Veziri diğerlerinden ayıran önemli bir hususiyet bulunmaktadır. Edebü'l Vezir doğrudan hükümdara hitaben değil, hükümdardan sonra gelen en etkin kişiyi muhatap alan bir eserdir.

Maverdi eserin daha hemen başında, doğrudan vezirlere hitap eden bir üslup da kullanarak, onların görevlerinin çok farklı olduğunu ve vurgular. Bu farklılığın vezirliğin

hem yöneten hem de yönetilen bir görev olma özelliğinden kaynaklandığı yine eserin hemen başında belirtilmektedir. Vezirlik konumunun kendi içerisinde barındırdığı zorluklar, sultana ve halka karşı olan sorumluluklar ve risklere dikkat çekilmiştir (Edebü'l Vezir, 2014: 51).

Maverdi, vezirliğin esaslarını din, adalet, ehliyet, sadakat, ciddiyet, hakkaniyet, sıdkiyet olarak belirlemiş ve vezirlik ile ilgili fikri inşasını bu esaslar üzerine yapmıştır (Edebü'l Vezir, 2014: 51-59). Bu esaslar vezirlerin hangi çerçevede davranmaları gerektiğinin ölçüsü olarak ortaya konulmuştur. Bu ölçülerin Machiavellist bir yaklaşımdan uzak olduğu, tutum ve davranışların dini ve ahlaki ölçülerle sınırlandırılmış olduğu görülmektedir.

Maverdi vezirlerin nasıl davranmaları, ne yapmamaları veya ne yapmaları gerektiği konusunda net cümleler kullanmıştır. Doğrudan bir tavsiye metodu eserde görülmektedir. Bu tavsiyeleri içerisinde Machiavelli'nin eserinde olduğu gibi zıt özelliklerin bir arada bulunması ve bunlar arasında geçişgenliklere imkan tanınmasına da rastlanılmaktadır. Örneğin vezirlerin yumuşaklıkla beraber sertliklerinin de olmasını, yumuşaklığın karşısındakini cüretkar kılmayacak ölçüde, sertliğinde yine karşısındakini uzaklaştırmayacak derecede olmasını vurgular (Edebü'l Vezir, 2014:51-59).

Maverdi, eserin diğer bölümlerinde vezirliğin manasına, çeşitlerine, vezirlerin atanma ve azil yöntemlerine, vezirlerin görevlerine de yer vermiştir. Ancak bunlara yer verirken dahi salt, soyutlanmış bir görev tanımlamasında bulunmamış, görevlere uygun davranışlar hakkında yol göstermiştir. İslam fıkhı ve İslam tarihine yaptığı atıflar ile kendi tespit ve yorumları, Maverdi'nin yol göstericiliğinde ana unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Maverdi'nin yöneticilere tavsiyeler üzerine yazdığı bir diğer eseri de "Nasihatü'l Mülük" adını taşımaktadır. Bu eseri doğrudan hükümdara yazılmış olması münasebetiyle, Edebül Vezir eserinden farklıdır. Maverdi bu eseri "ideal melik nasıl olmalıdır?" sorusunun karşılığı mahiyetindedir. Bu bağlamda Nasihatü'l Mülük adlı eserinde de Maverdi, hükümdara nasihat ile başlamaktadır. Devam eden bölümlerinde Melikin çocukluğundan itibaren alacağı eğitimden başlayarak, atanması için gerekli şartlara, yardımcılara ve üst düzey diğer yöneticilerin yetiştirilmesine ve Melikin diğer yöneticiler ile olan ilişkisinin çerçevesine, ordu, kadılar ile ilişkisine kadar geniş bir yelpazede tespitlere, tavsiyelere yer vermiştir.

Maverdi eserin hemen başında yöneticilere tavsiyelerin neden ehemmiyetli olduğuna, yöneticilere tavsiyeler edilmesinin neden gerekli olduğuna ilişkin görüşlerine de yer vermiştir. Bu gerekliliğin izahı aslında siyaset bilimi literatüründe yöneticiler üzerine yazılmış diğer eserlerinde varlık nedenlerinin açıklaması olmaktadır.

Maverdi eserin ilk bölümünde insanlar arasında meliklerin en fazla nasihat edilmeye layık olduğuna, onların bozulmasının halkın bozulması anlamına geldiğine vurgu yapmaktadır. Kitabın yöneticilerin halka şefkatli davranmalarını sağlama amacı

taşıdığına ve bir nasihat kitabı olduğuna dikkat çekmektedir (Nasihatü'l Mülük, 2004: 132-133).

Maverdi eserinde nasihat etmenin “gerekliliğinin” yanı sıra nasihat etmenin “görev” olduğunu da tafsilatıyla izah etmektedir. Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve Hz. Peygamber'in Hadisi şeriflerinden örneklerle nasihat etmenin, tavsiyede bulunmanın dini bir görev olduğu belirtilmektedir (Nasihatü'l Mülük, 2004: 139-141).

Eserin bütününde yöneticilerin nasıl davranmalarına ilişkin tespit ve tavsiyelerde dini ve ahlaki hükümler üzerine inşa edilmiştir. İdeal melikin tasvirinde dini ve ahlaki ahkamlar, İslam fıkhı ve İslam tarihinden örnekler esas alınmıştır. Tavsiyelerde yöneticilerin tutumları ve davranışlarının dine ve ahlaka uygun olmasının gerektiği eserin ana karakteridir. Eser sadece ahkamların ve örneklerin aktarıldığı bir kitap mahiyetinde olmayıp, MAverdi'nin kendi tespit ve yorumlarına da sahiptir.

Sonuç

Türk Siyasal Düşüncesi'nin oluşum sürecinin bir parçası olan Maverdi'nin fikirleri ve onun eserleri, Siyaset Bilimi literatürü içerisinde yer alan diğer emsal düşünürlerin fikirleri ve eserleri gibi “ideal devlet nedir ve nasıl olmalıdır?” “İdeal yöneticiler nasıl davranmalıdırlar?” vb. gibi sorulara cevap mahiyetinde şekillenmiştir.

Maverdi'nin ideal devlet tasvirinde, hukuk kurallarının varlığı ve bu kuralların bağlayıcılığı ön plandadır. Özellikle Ahkamu's Sultaniyye adlı eserinde devlet teşkilatı, devlet görevlileri ve devlet faaliyetleri ile ilgili tespit, tavsiye ve önerileri ile ortaya koymuş olduğu kural mahiyetindeki öneriler, Maverdi'nin ideal devletinin hukuk devleti olduğunu ortaya koymaktadır.

Maverdi'nin siyasal alana ilişkin fikirleri sadece ideal devlet arayışı ile sınırlı kalmamıştır. İdeal yönetici nasıl olmalıdır üzerine de görüşlerini belirten eserler telif etmiştir. Maverdi bu alanda da yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sadece hükümdarlara tavsiyede bulunmakla görüşlerini sınırlandırmamış vezirlere nasihatler içeren müstakil eser ortaya koymuştur.

Maverdi'nin tespit ve tavsiyelerinin ana omurgasını İslam dini ve ahlaki değerler oluşturmaktadır. Eserlerindeki ortak özellik İslami hükümlere atıf yapması, ahlaki değerleri vurgulaması ve İslam tarihinden örnekler vermesidir. Maverdi'nin eserlerinde salt bir fıkıh bilgisi aktarımı olmayıp, Maverdi'nin tespit ve yorumları da yer almaktadır.

Maverdi'nin hem şahsı, hem de eserleri mahiyet ve metot itibarıyla siyaset bilimi disiplini içerisinde yer alacak hususiyetleri taşımaktadır. Nitekim Maverdi ve eserleri üzerine özelde yapılan bilimsel inceleme ve değerlendirmelerde onun siyaset bilimine olan katkıları görüşlerinin ve eserlerinin siyaset bilimi ile olan ilişkisi kuvvetle vurgulanmaktadır. Ancak genelde ise İmam-ı Maverdi ve onun eserlerinin çağdaş Siyaset Bilimi kitaplarında ve literatüründe gözden uzak kaldığı söylenebilir.

Siyasal düşünür olan ve genelde siyaset bilimiyle ilişkilendirilen Maverdi'nin eserleri ve görüşleri, daha özelde ve daraltılmış ölçekte incelendiğinde gerek eserlerinin mahiyeti, gerek yaşadığı dönemdeki hadiselerin gelişimi ve gerekse eserlerinin sonraki



dönemlerde etkisi itibariyle, Türk İslam Siyasal Düşüncesi'ni oluşturan bütünün, parçalarından birisi olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- CAHEN, Claude, *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi (XI. Yy'ın ilk Yarısı)*, Çev.Yaşar Yücel, Bahaeddin Yediyıldız, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988
- CEVİZCİ, Ahmet, 'Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analogisi,' *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt 15, ss. 031-134
- GEÇİT, Mehmet Salih, Maverdi'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 57, Güz 2013, ss.311-328
- GÖZE, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul 1995
- İmam Ebu-I Hasan El Maverdi, *Ahkamus Sultaniyye*, Çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1976
- İmam Ebu-I Hasan El Maverdi, *Bilge Yöneticinin El Kitabı Edebü'l Vezir*, Çev. İbrahim BARCA, Klasik Yayınları, İstanbul 2014
- İmam Ebu-I Hasan El Maverdi, *Nasihatu'l Mülük*, Çev. Mustafa SARIBIYIK, Ark Yayınları, 2004 İstanbul
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973
- KÖYMEN, Altan, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1976
- MACHIAVELLI, Niccolo, Hükümdar, Çev. Yusuf Türk, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1996
- MORE, Thomas, *Mükemmel Bir Devlet Modeli ve Yeni Ütopya Adası*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, Nisan 2009, İstanbul
- Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010
- Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998
- Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, Yıl: 2003, ss. 180-186

Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Siyasal ve Toplumsal Boyutları

Dr. Ergin Ergül

Başbakanlık Müsteşar Yardımcısı, erginergul@gmail.com

Özet

Bizim Mevlana olarak bildiğimiz, Batı dünyasının ise Rumi ismiyle tanıdığı, büyük mutasavvıf düşünür ve bilge Mevlana Celaleddin-i Rumi Türk-İslam düşüncesinin en büyük ve evrensel isimlerinden biridir. O, 13'üncü yüzyılda yaşanmasına rağmen tazeliğini yitirmeyen eserleri ve düşünceleri ile çağımızda da her millet, kültür ve seviyeden insanları etkilemeye devam etmektedir.

Onun gündelik siyasi çekişmelerden uzak kalmakla birlikte, halkın, ümmetin ve insanlığın sorunlarını adaletsizlik, kötü yönetim, ayrımcılık, baskı, şiddet, aşırılık ve yolsuzluk gibi sebeplerle açıklaması ve çözüm olarak, adalet, özgürlük, eşitlik, sevgi, kardeşlik, birlik, insanlık onuruna saygı, hoşgörü vb. evrensel insanlık değerlerini öne çıkarması, onun engin düşünce dünyasının günümüzün siyasi ve sosyal sorunlarının çözümünde de adres yapmaktadır.

Biz bu tebliğimizde, Kongre'nin temasına uygun olarak, günümüzde siyasi ve sosyal tartışmalarda öne çıkan meseleler ve konular etrafında, Mevlana'nın engin düşünce dünyasının siyasi boyutlarını ve bununla bağlantılı sosyal konuları ele alacağız.

Anahtar Kavramlar: Mevlana, Siyasi İktidar, Hukukun Üstünlüğü, Çoğulculuk, Aşırılık

Giriş

Türkiye kültürünün dayandığı zengin tarihî birikimde, çoğulculuğu, insancılığı ve hoşgörü idesini kurumsallaştırarak, bir toplum projesine ve eylem kılavuzuna dönüştürülmesi sürecine katkı yapan birçok düşünür vardır (Kula, s.593)¹.

Bizim Mevlana olarak bildiğimiz, Batı dünyasının ise Rumi ismiyle tanıdığı, büyük mutasavvıf düşünür ve bilge Mevlana Celaleddin-i Rumi Türk-İslam düşüncesinin en büyük ve evrensel isimlerinden biridir.²

O aynı zamanda, Hilmi Ziya Ülkenin isabetli tespitiyle, Anadolu'daki kültürümüzün unsurları arasında büyük bir kaynaşma ve birleşme temin eden derin bir ruh ve hamle adamıdır (Yücebaş, s. 10).

Mevlana'nın hayatına baktığımızda, onun yaşadığı dönemde refah ve istikrar olarak derin iniş ve çıkışlar olsa da, Anadolu'da düşüncelerini ifade etmesine elverişli, dini ve kültürel bakımdan çoğulcu, siyasi bakımdan hoşgörülü bir iklim olduğunu görüyoruz. Bu ortam Mevlana ailesi gibi İslam dünyasının her tarafından bilgin, düşünür ve mutasavvıfları Anadolu'ya çeken bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Mevlana eserlerinde döneminin olaylarına takılı kalmayarak, zamanının gündelik hadiselerinden ziyade, bunların insan doğası ve toplumsal nitelikleri ile ilgili evrensel ilkelerine atıfta bulunmaktadır.

1 Yazar bu bağlamda, İslam kültüründe Mevlana'nın yanısıra, İbni Sina, İbni Rüşd, Hacı Bektaş, Yunus Emre, Şeyh Bedrettin ve Niyazi Mısri'yi saymaktadır.

2 Hilmi Ziya Ülken Türk, ilk baskısı 1933-1934' de iki cilt olarak yayımlanan ve alanında klasikleşen Türk Tefekkür Tarihi adlı eserinde, Mevlana'ya 26 sayfa ayırır. Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 261-287

Onun eserlerine günümüz sosyal bilimleri perspektifinden bakıldığında, çağdaş hukuk ve siyaset gündeminin birçok konusuna değinildiği görülmektedir. Onun zengin düşünce dünyası ve hayatı derinlemesine incelendiğinde, insanlığın günümüzde karşı karşıya kaldığı birçok sorunun çözümü için ilham kaynağı olabilecek tespit ve önerilerle karşılaşmaktadır.

Ancak, geçmişteki parlak Türk- İslam medeniyetinin fikri planda kurucu şahsiyetleri olan Mevlana'nın ve benzeri manevi ve fikri önderlerin düşüncelerini günümüze taşımak için her şeyden önce onlara bakışımızın, tarihi bir hatıra görmekten ziyade, siyasi, onları sosyal ve güncel konularda yol gösterici, ilham verici bir kılavuz ve düşünür olarak değerlendirmeye dönüşmesi gerekir. Ancak bu takdirde onların uçsuz bucaksız düşünce dünyasından, kıyasız bilgelik okyanusundan her alanda çok daha iyi yararlanabiliriz.

Mevlana'nın yaşadığı dönem (1207-1273) 13 üncü yüzyıla denk düşmektedir. Bu yüzyıl özeldir Anadolu ve İslâm dünyasının, genelde bütün Asya ve Avrupa'nın zor bir çağıydı. Bu dönemde Anadolu ilk olarak Batı'dan gelen Haçlı tehdidine karşı olağanüstü bir varoluş mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Ardından Türkiye Selçuklularının taht kavgaları, iç isyanlar ve bunu takip eden Moğol işgali ve Selçuklu Türkiye'si üzerindeki vesayeti, Anadolu'da istikrarsız bir siyasi ortamı, bozulan bir sosyal yapıyı ve halkta da ümitsizlik ve çaresizliği doğurmuştu. Dikkatli bir gözle bakıldığında Mevlana'nın eserlerinde, bütün bu gelişmelerin yansımaları ve Mevlana'nın bu kaotik durumdan çıkış için önerdiği kurtuluş çarelerini görülebilir.

Onun gündelik siyasi çekişmelerden uzak kalmakla birlikte, halkın, ümmetin ve insanlığın sorunlarını adaletsizlik, kötü yönetim, ayrımcılık, baskı, şiddet, aşırılık ve yolsuzluk gibi sebeplerle açıklaması ve çözüm olarak, adalet, özgürlük, eşitlik, sevgi, kardeşlik, birlik, insanlık onuruna saygı, hoşgörü vb. evrensel insanlık değerlerini öne çıkarması, onun engin düşünce dünyasını günümüzün siyasi ve sosyal sorunlarının çözümünde de adres yapmaktadır.

1. Mevlana'nın Devlet ve Siyasi İktidara Bakışı

1.1. Siyasi Meşruiyetin Kaynağı

Mevlânâ'ya göre, iktidar ya zora dayanan veya toplumun benimsediği yani rızaya dayanan bir iktidar olabilir. O, zora dayanan iktidarı **kalpsiz, ruhsuz ve gözsüz olarak** niteler ve böyle bir iktidarın sürdürülemeyeceğini açıkça vurgular. Ona göre, Mutlak iktidar yaratıcıya ait olmakla birlikte, Dünya'da siyasi iktidarın kaynağı halktır ve halkın rızası ile iktidara gelinir ve devamlılığı sağlanabilir. Halk iktidarı koşullu olarak, iktidar sahiplerine adaleti yani hukukun üstünlüğünü gerçekleştirmeleri koşuluyla ve ödünç olarak yani söz konusu koşulu yerine getirdikleri süreyle sınırlı şekilde verir. Diğer bir ifadeyle, Mevlânâ siyasî meşruiyetin kaynağını, günümüzdeki anlayışa uygun şekilde halkın rızasına bağlar (Ergül, 2015, s. 94). Ona göre, iktidar sahipleri hukukun üstünlüğünden saptıklarında, halka karşı sorumluluk ve yükümlülüklerini yerine getirmediği takdirde, halk iktidarı bir borcunu geri alır gibi geri alma hakkına sahiptir. O bu konuda şöyle buyurur:

Adil olmayan iktidarın, hiçbir gücünün olmadığını gör! Zorla sürdürülen iktidar kalpsiz, ruhsuz ve gözsüzdür. Halk sana verdiği iktidarı bir borcunu geri alır gibi alacaktır. Ödünç aldığın iktidarı Allaha ver de (yani halka adil ve hukukun üstünlüğüne uygun şekilde davran da), O sana herkesin kabul ettiği bir iktidarı bağışlasın (Mesnevi, IV/2775, Meyerovitch, s. 1009).

1.2. Siyasi İktidarın Varlık Nedeni ve Görevi

Mevlânâ Mesnevi’de devlet ve hükümetin varlık nedeni üzerinde de durur. Ona göre devletler ve hükümetler, toplum için, onun huzur, güvenlik ve refahı için vardır. O yöneticilerden, yönetilenlerin ilahî adalet için el açıp, yakarmak zorunda kalmayacakları adil bir yönetimi gerçekleştirmelerini ister. Allah’ın Dünya iktidarını bu amacı gerçekleştirmeleri, evrendeki mutlak ve kusursuz ilahi adaleti, toplumsal alana yansıtmaya çalışmaları için onlara verdiğini söyler. Adil devletin/yönetimin sınırlarını ise oldukça geniş şekilde çizer. Devletin görevinin, kişilerin maddi refah ve güvenliklerini sağlamanın ötesinde, onların gönüllerinin incinmesine neden olabilecek her türlü adaletsizlikten, hak ihlalden kaçınmak olduğunu vurgular. Ona göre, bir devlette, insanlar haklarını, idari ve yargısal yollarla elde edemiyor, siyasi iktidar ve hukuk sistemi haksızlıkları önleyemiyor, dolayısıyla insanlar ilahi yardım için ellerini semaya dua için açmak zorunda kalıyorlarsa, iktidar sahipleri görev ve misyonlarını yerine getiremiyor demektir.

O bütün bu görüşleri hukukçuların ve yöneticilerin piri, adalet sembolü Süleyman Peygamberin ağzından şöyle dile getirir:

Allah bize, devleti/iktidarı/gücü; halk bunalıp ta göklere el açmasınlar, şikâyetçi olmasınlar, ağlamasınlar diye verdi.! Zulüm görenlerin, ağlayanların ahının göklere yükselmemesi, gökyüzünün, yıldızların mustarip olmaması, Yetimlerin iniltilerinden, feryatlarından arşın titrememesi ve hiç kimsenin zulüm hastası olmaması, şiddetle gönlünün yaralanmaması için, ilahî düzen bize iktidarı verdi.

Göklere bir tek Ya Rabbi çığılığı yükselmesin diye, ülkelerde yasayı (hukukun üstünlüğünü) tesis ettik. Ey mazlum gökyüzüne yönelme, çünkü bu geçici dünyada göksel bir kralın var. (Mesnevi, III/4639, Can, 2003, s. 365- Meyerovitch/ Mortazavi, s.818)

Görüldüğü üzere, ilk beyit devletin düzen, güvenlik adalet ve refah gibi temel alanlardaki pozitif görevlerine işaret etmektedir. İkinci beyit, haksızlığa uğrayanların, mağdurların haklarının verilmesi, ceza adaletinin sağlanması gereğine işaret etmektedir.

Üçüncü beyit, yetimler üzerinden zayıf ve korumasız grupların korunması, ihtiyaçlarının karşılanması ve meşru şiddet tekeline sahip devletin bu yetkisini suiistimal etmemesi ile vatandaşların hak ihlalleri ile karşılaşmaması için önleyici politika ve mevzuatın oluşturulması gereğine temas etmektedir. Son iki beyit ise hukukun üstünlüğü ilkesi ile hak arama hürriyetini çağrıştırmaktadır.

Modern anlayışa göre; devletin kuruluş amacı, insanların güvenliklerinin sağlanması, adaletin temini, bireylerin hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasıdır (Aktan, 1997/1, s. 38). Görüldüğü üzere, Mevlana düşüncesinde de, aynı temel öğeleri içeren benzer bir yaklaşım söz konusudur.

1.3. Mevlana'da Hukukun Üstünlüğü İlkesi

Hak ve adaletin gözetilmediği toplumlarda, huzur ve güven duygusundan söz edilemez. Buna bağlı olarak adli, idari, siyasî, sosyal, iktisadî ve ahlâkî bütün ilişkiler etkilenir ve bozulur. Bu ilişkilerin bozulması ise toplumsal düzen, huzur ve barışın zarar görmesi demektir.

Günümüzde siyasi iktidarın meşruiyeti açısından en fazla göz önünde tutulan ilke hukukun üstünlüğü/hukuk devleti ilkesidir. Aslında, bireylerarası ilişkilere uygulandığında adalet dediğimiz ilke, devletle birey ilişkisine ve bundan doğan sorunlara uygulandığında hukukun üstünlüğü ilkesi adını almaktadır (Türkbağ, s. 211). Mesnevî incelendiğinde, Mevlânâ'nın adalet ve adaletsizlik kavramlarını kullanırken genelde devlet yöneticilerini muhatap aldığı göz önüne alındığında, bu kavramların günümüzde hukukun üstünlüğü ile insan hakları kavramlarına denk geldiğini değerlendirmek gerekir.

Adalet kavramı Mevlânâ'nın en sık gündeme getirdiği, Mesnevî'nin tümüne hâkim olan temel kavramlarından biridir. Mevlana'nın övdüğü, gerçekleşmesini istediği "Adalet Devleti", bugün kullandığımız terimle "Hukuk Devletidir" (Hatemi, s. 33).

İnsanlar genelde adaletsizliğe uğramaktan şikâyet ederler. Mevlana uyarır, "**eğer adil olursan, adalet bulursun**" (Sarioğlu, s.134). Hile, komplo ve hukuk dışı yöntemlerle sonuç almak isteyenlere de hatırlatır: "**Eğer hile yaparsan, eline bir şey geçmez.**" (Sarioğlu, s. 134).

Hukuk devletinde amaç adalet, hukuk devleti de araçtır. Adalet ise, günümüz anlayışına göre, hakları ve ödevleri gerektiği gibi paylaşmak, herkese hakkı olanı vermektir (Akıllıoğlu, s. 37).

Mevlânâ'nın Mesnevî'de yaptığı adalet tanımları da yukarıdaki evrensel tanıma uygun tariflerdir. Buna göre;

Adalet nedir? Bir şeyi yerli yerine koymaktır. Zulüm nedir. Bir şeyi layık olmadığı, kötü bir yere koymaktır (Mesnevi, VI/2596, Meyerovitch/ Mortazavi s. 1537- Can, s. 522- Karaismailoğlu, 2004, s. 565).

Adalet nedir? Ağaçlara su vermektir. Zulüm nedir? Dikene su vermektir. Adalet, bir nimeti yerine koymaktır. Her su emen kökü sulamak değildir. Yani hakkı hak sahibine vermektir. Bir şeyi lâayık olmayana vermek ise zulümdür. Zulüm nedir? Bir şeyi konmaması gereken yere koymak. Bu hâl de sadece belâya (felakete) kaynak olur" (Mesnevi, V/1085-1090, Meyerovitch/ Mortazavi, s. 1153).

Mevlânâ "Mecâlis-i Seb'a" kitabında anlatır:

Bütün varlıkların emrine verildiği Süleyman Peygamberin yönetimi sırasında, bir gün rüzgâr buyruğu dinlemeyip yaşlı bir kadının un dağarcığını devirip ununu dökmüştü. Kadın Hz. Süleyman'a gelerek, senin hükmün altında olan rüzgâr benim un dağarcığıma eserek unumu döktü. Unumun hakkını rüzgârdan al ya da rüzgârın terbiyesini ver de bir daha dul kadınlara ilişmesin. Süleyman dedi, hem rüzgârın terbiyesini veririm, hem de senin zararını tazmin ederim. Gidin benim sepet örme kazancımdan yaşlı kadının ununun karşılığını verin ve rüzgârı zindana atın. (Gölpınarlı, 2010, s. 57)

Bu hikâye dikkatlice ve hukukçu gözüyle incelendiğinde görülür ki, Süleyman Peygamber ülkesinde herkesin hak arama hürriyetini kullanmasına imkân veren bir ortam ve herhalde yazılı yasal bir çerçeve oluşturmuştur. Nitekim yaşlı bir kadın dahi çekinmeden, rahatlıkla şikâyetçi ve davacı olarak en üst yöneticinin huzuruna gelebilmiştir. Süleyman peygamber emrinde ve hizmetinde olan herkese yasalara aykırı fiilleri nedeniyle hesap verme sorumluluğu getirmiştir. Kimsenin yargı bağıışıklığı ve dokunulmazlığı yoktur.

Yaşlı kadın rüzgârın cezalandırılması (ceza davası) ya da zararının tazmini (hukuk davası) ister. Süleyman Peygamber, iki davayı da kabul eder. Hem rüzgârı mahkûm ederek cezaevine koydurur. Hem de zararının tazminine karar verir. İlginç olan ve hukukun üstünlüğü ilkesini de aşan ileri bir uygulama ile yürütmenin başı olarak, rüzgârın yasaya aykırı fiilinden kendini sorumlu görerek zararın karşılığını devlet hazinesinden değil, kendi kişisel malvarlığından öder.

Davacı yaşlı, yoksul ve dul bir kadındır. Onun hakkının en hızlı ve adil şekilde teslim edilmesi, günümüz de gündeme gelen mağdur hakları, kadın hakları, zayıf ve hassas grupların korunması ve yeni yeni gündeme gelmeye başlayan yaşlı hakları kavramlarını çağrıştırmaktadır.

Mevlânâ aktardığı bu hikâyeye getirdiği yorumda, hem döneminin hem de daha sonraki zamanların siyasetçilerinde ve yöneticilerine şu uyarıyı yapar: **“Bilin ki yükümlü ve emre muhatap olmayan rüzgâr bile, yaşlı bir kadının hakkı için hapsedilirken, Kuranda bugün hükümdarlık kimindir buyuran adalet, yaşlıların, gençlerin yüreklerini yakıp kavuran zalimleri kendi haline bırakmayacaktır.”**

Mevlânâ “Yedi Meclis” kitabında Arapça bir şiire yer verir:

Devlet adamı ve bürokratları hıyanete düşer de

Yeryüzünün yargıcı yanlış hüküm verirse

Göğün yargıcı karşısında, o yargıcın...

Vay haline, vay haline, vay! (Kırlangıç, 2010, s. 95).

Görüldüğü üzere, burada Mevlana hukuku çiğneyen devlet adamı ve yöneticilerin fiillerinden dolayı, adalet önünde hesap vermesi gereğinin yanısıra yargının da bağımsız ve tarafsız şekilde görevini yaparak etkili bir soruşturma ve adil bir karar verme gereğine dikkat çekmektedir.

Hz. Ömer'e gelen Bizans elçisine ilişkin hikâyesinde de, devlet başkanının mütevazı yaşantısını vurgular;

Elçi, Ey insanlar! Halifenin sarayı nerededir, atımı ve eşyalarımı oraya götürüyüm.

İnsanlar, onun sarayı yoktur, Ömer'in sarayı aydınlık bir ruhtur.

İnananların devlet başkanı olduğundan, ününe rağmen onun sadece bir kulübesi vardır (Mesnevi, I/1391-1393).

Bütün bunlar göstermektedir ki, hukukun üstünlüğüne dayanan bir rejim kendini güvende hissedecektir. Tersine baskı ve keyfiliğin hâkim olduğu bir ülkenin rejimi ve yöneticileri her an iktidarın ellerinden kayacağı kaygısıyla derin bir güvensizlik içinde olacaklardır.

Mevlânâ günümüzde hep tartışılan hukukun üstünlüğü ilkesi ile güvenlik ikilemine de temas eder. O, aralarında çelişki değil, aksine birbirini tamamlayıcılık gördüğü hukukun üstünlüğü (adalet) ve güvenliği birlikte zikreder: **“Şu devrin şaşılacak büyükleri olur, yeryüzüne adalet ve güvenliği yayarız”** (Mesnevi, I/3424, Caferi, s. 109).

Günümüzde güven bunalımı ve güvenlik sorunları çağdaş uygarlığın en önemli sorunlarından biri hâline gelmiştir. İnsanlar birbirine güvenini yitirdiği gibi, toplumlar da birbirine güvenini yitirmiş durumdadır. Güven kaybının temel nedeni ise, adalet, eşitlik, özgürlük ve dürüstlük gibi temel erdemlerin göz ardı edilmesidir.

Ulusal ve uluslararası alanda adalet ortamının, hukukun üstünlüğünün egemen olmasının, terör dâhil her türlü güvenlik problemine ortam hazırlayan adaletsizlik, zulüm, haksızlık ve insan haklarının ihlali ihtimalini en aza indireceği konusunda şüphe yoktur.

Mevlânâ Büyük Sufi İbrahim Edhem'in Belh sultanlığı sırasındaki hayatından bahsederken şöyle der:

Muhafızları çatılarda kendisine korumalık yaparken o sultan geceleyin tahtında uyuyordu. Bu sultanın gayesi, muhafızları vasıtasıyla hırsızları, kötü kişileri engellemek değildi. Çünkü o biliyordu ki, adil insan saldırı korkusu yaşamaz ve gönlü güvende olur. Gerçek muhafız, şahsın adaletidir, yoksa çatılarda dolaşan korumalar değil (Mesnevi, IV/727, Meyerovitch/ Mortazavi, s. 880).

Günümüzde bile Dünya'da devletler, yöneticiler zaman zaman güvenlik gerekçesiyle insan hakları ihlaline yol açabilen hukuki düzenlemelere ve uygulamalara başvurabilmektedirler. Ancak, insanlık soğuk savaş sonrası dönemde insan haklarına saygının uzun vadede hem siyâsî rejimlerin varlığını sürdürebilmesi, hem uluslararası güvenlik ve istikrarın sağlanması için ön koşul olduğunu fark etmiştir. Buna rağmen 11 Eylül şoku en demokratik rejimlerde bile güvenlik mülâhazalarını insan haklarına saygının önüne geçiren düzenleme ve uygulamalara yol açmıştır. Bu yaklaşım, demokratik ülkelerin kamuoylarından sivil toplum örgütlerinden tepki almış AİHM

kararlarında mahkûm edilmiştir. Bilindiği üzere, eski dönemlerde devletin başındaki sultan, padişah veya kralla devlet özdeşleştirilmekteydi. Bu nedenle Mevlânâ'nın **“Gerçek muhafız, şahsın adaletidir, yoksa çatılarda dolaşan korumalar değil!”** ifadelerini, “devletin varlığını sürdürmesini sağlayacak olan hukukun üstünlüğü ilkesine ve insan haklarına saygılı bir yönetim sistemidir, yoksa sayıca fazla, suç ve suçlulara karşı iyi örgütlenmiş, herkesi izleyen ve korku salan bir güvenlik ve istihbarat yapılanması değil” diye anlamak gerektir. Çünkü adil olmayan bir rejim kendine güvensiz olacak, temel hak ve özgürlüklerin barışçıl kullanımını bile tehdit olarak algılayacak, olaylara sorunlara sırf güvenlikçi bir yaklaşımla müdahale edecektir. Bu ise gerçekte, özellikle uzun vadede rejimin ve yöneticilerin halkın desteğini kaybetmelerinden başka bir sonuç doğurmayacaktır. (Ergül, s. 98)

Öte yandan, Mevlana eserlerinde günümüzde hukuk devletinin gereklilikleri içerisinde değerlendirilen bağımsız ve tarafsız bir yargının varlığı, insan haklarına dayalı ceza adaleti ilkesi ve bağlamda suç ve cezada orantılılık, ceza sorumluluğunun şahsiliği gibi ilkelere de değinir.³

1.4. Mevlana'nın Özgürlük Anlayışı

Özgürlük ve adalet bütün insanların tüm zamanlardaki temel ve evrensel arayışıdır. Ancak ikisinin de varlığı, insanları iki kanatlı kuş gibi amaç ve özlemlerine ulaştırabilir. Bu nedenle Mevlânâ bireysel düzeyde en ileri özgürlüğün, sosyal planda da en ileri adaletin savunucusu olarak gözükür. O, söylemiyle, yaşayışıyla gerçek bir özgür ruhtur. Zaten kendini “hür bir deniz” olarak tarif eder:

“Ben bir denizim,

Kendi varlığı içinde taşan,

Uçsuz bucaksız,

Alabildiğine geniş,

Kıyısız, hür bir deniz.” (Kadir, s. 117)

İnsanların dedikodusu ile rahatsız olmam,

kimseden de korkmam,

Kafes azığına ihtiyacım yok; özgür bir kuşum ben. (Şimşekler, 2013, s. 24)

Bir gazelinde ise şöyle der. “Kimsenin buyruğuna girmeyen bir özgürlük ülkesi, ne hoş!” (Pala, s. 59).

O, diğer yandan,

Ey oğul, zincirlerini kır, özgür ol, (Mesnevi, I/19, Meyerovitch/ Mortazavi, s. 54).

Selvi gibi, süsen gibi hür olun (Mesnevi, VI/4542, Caferi, s. 653).

³ Bu konuda ayrıntılı açıklama ve örnekler için bkz. Ergül, a.g.e, s. 64-72

Yeryüzünde at gibi hür yürü! (Mesnevi, VI/323, Caferi, s. 545, Meyerovitch/Mortazavi, s. 1398);

Aşağılık kişinin peşine düşmemeyi şiar edindik biz (Kadir, s. 77).

Diyerek bireyleri hür insanlar olmaya, özgür hareket etmeye, zihinlerinin doğal özgürlüğünü ezdirmemeye teşvik eder. Çünkü Nurettin Topçu'nun ifadesiyle, *“kayıtlardan kurtulan tam manasıyla hür adam, onun aradığı ideal insandır.”*

Yine o şu çarpıcı tespitleri yapar:

Kitleler için taklidin gücü ne kadar büyüktür! (Mesnevi, I/371 Meyerovitch/Mortazavi, s. 75).

Otoriteyi körü körüne takip etmeden (yani taklitsiz) bakmayı alışkanlık edin. Kendi aklının görüşüne göre düşün! (Mesnevi, 6/3344, Nicholson, c. VI, s. 264).

Mevlânâ bu ifadelerle kitlenin içinde güdülen bir birey olmamayı, özgür ve özgün düşünmeyi önerir.

O, her şeyin değerini hürriyet içinde yapılmasında aramıştır. Hürriyeti insanın iç âleminde görmeye çalışan Mevlânâ, sahte ve geçici bağlarla bağlanmanın insanın hürriyetini zedeleyeceğini savunmuştur. İç ve dış bağlardan sıyrılma şeklinde tanımladığı hürriyetin düşünce için çok önemli bir değer olduğunu görmüştür. (Usta, <http://sufizmveinsan.com>, 21.08.2011). Dolayısıyla, iç dünyasında hür olmayı başaramamış bir insanın dışsal özgürlüğüne yönelik baskılara cesur bir şekilde karşı çıkamayacağını, gerek kendisinin gerek başkalarının hak ve özgürlüklerini savunamayacağını açıklıkla ortaya koymuştur.

Mevlânâ, hukuk alanında özgürlüklerden yana ve yasaklara karşı bir duruş sergiler. Esas olan serbestliktir. Bir yasaklama insanların yasaklanan şeye karşı daha çok ilgisini uyandırıyor, yasaklamadan amaçlanan sonuç gerçekleşmeyecekse, o konuda yasak getirmek yarardan çok zarar verecektir. O bu gerçeğe şöyle vurgu yapar;

Yasaklanan şeyden kim kaçınır, insan kendine yasaklanan şeyi yürekten arzular (Mesnevi, IV/3659, Meyerovitch/Mortazavi, s. 1604).

Yapma- etme demek isteği artırır, ancak; başka işe yaramaz (Gölpınarlı, 2009, s.75).

Nitekim geçmişte, dini, siyasî, dilsel ve kültürel alanlarda uygulanan yasaklayıcı politikaların, etkileri günümüze uzanan ne kadar çok soruna yol açtığını veya çok kolay çözülebilecek sorunları nasıl daha da zor hale getirdiği bilinen bir gerçektir.

1.5. Düşünce ve İfade Özgürlüğüne Bakışı

Mevlânâ düşüncenin değerini **“sen ancak düşünceden ibaretsin”, “insan düşünceyle insan sayılır, değer kazanır”** gibi çarpıcı ifadelerle vurgular. Her türlü gelişmenin, ilerlemenin, başarının kaynağını düşünceye bağlar. Onun **“Sen yalnız duyuş ve düşünüşten ibaretsin! Geri kalanların ise sadece et ve kemiktir”** diyerek

ifade ettiği “insan eşittir düşünce” anlayışı, düşünce ve ifadenin önünde engel ve yasakları dışlayan “özgürlük eşittir düşünce ve ifade özgürlüğü” formülüne götürür. Mevlânâ hukuki açıdan kesin bir şekilde düşünce suçunu kabul etmez. Ona göre;

Düşünce den dolayı suçlanmak yoktur.⁴ İnsanın içi özgürlük dünyasıdır. Düşünceler latiftir, ona dayanarak hüküm verilemez.

Düşünceler içte oldukça onların, adları, sanları ve işaretleri yoktur. Hiç bir hâkim var mıdır ki, sen içinden böyle ikrar ettin veya şöyle sattın ya da içinden böyle düşünmediğine yemin et desin. Diyemez. Çünkü bir kimsenin içi üzerine hüküm verilmez. Düşünceler özgür kuşlar gibidir (Ambarcıoğlu, s. 135).

Zararlı ve tehlikeli sayılan düşüncelerle mücadelenin en kesin yolu, açık ve serbest tartışma rejiminde bulunmaktadır. Zararlı ve tehlikeli düşünceler, kamuoyu önünde tartışılarak çürütülebildikleri ölçüde tehlike olmaktan çıkarlar. (Yokuş, <http://www.bilgesam.org>, erişim tarihi: 10.05.2015).

Mevlana'nın perspektifinden ifade hürriyeti hakikati keşfedebilmenin, olgun insan olmanın, bireysel gelişimin, müziğin ve sanatın temelidir. Bu gerçeği, şöyle ifade eder:

Mademki insansın... Mademki duyuyor, düşünüyor ve seziyorsun... Büyük gerçeği bulmak için gönlünü ve idrakini yoracaksın! Duyduklarını ve bulduklarını söyleyeceksin. Sen söyleyemezsen, ruhunun eriştiği sırları sazlara ve semalara söyleteceksin!" (Banarlı, s. 219).

Mevlânâ en geniş ifade özgürlüğünü savunur. Nitekim bir rubaisinde “**Mademki köle değilsin, padişah gibi seslen. Görüşlerini istediğin şekilde söyle!**” (Can, 2008, s. 260) diye seslenir. Rubainin devamında insanı “hakikatin davulunu çalmaya” çağırır.

Görüldüğü gibi ona göre, görüşlerini istediği gibi ifade edemeyen kişi özgür bir birey olamaz. Düşüncesini, görüşünü ifade konusunda, özgür her insan bir padişah gibidir. Padişahın görüşünü ifade etmesine sınır koyacak birisi söz konusu olabilir mi?

Mevlana, ifade edilen düşünceyi akan suya benzetir. Değerini de suyun akmasına benzeterek, ifade edilmesinde görür:

Ey düşüncesi, ayağı bağlı kişi!

Harekette bir sır olduğunu sonunda gördün.

Hareketle can sıkıntısı, rahatlığa dönüşür.

Kuyu ve ırmak suyu aktığı için değerlidir.

Mevlânâ bu söylemleriyle, düşünce ve ifade özgürlüklerini, günümüzde bu özgürlükleri kamu güvenliği ve düzeni, genel sağlık ve ahlâkın korunması gibi nedenlerle sınırlandırılmasına imkân veren insan haklarına ilişkin uluslararası sözleşmelerin aksine mutlak haklar olarak kabul eder. Ayrıca, Avrupa İnsan Hakları

⁴ Aynı ifade Gölpinarlı'nın çevirisinde, “Düşünce yüzünden hiç kimse sorumlu olamaz”(s. 84), Meyerovitch'in Fransızca çevirisinde, “Düşünceler cezalandırılmaz”(s. 133) olarak geçmektedir.

Mahkemesinin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 10. maddesi bağlamında ifade özgürlüğünün, sadece olumlu karşılanan veya zararsız görülen fikirleri değil, aynı zamanda devleti veya toplumun herhangi bir bölümünü kırııcı, şok edici veya rahatsız edici fikirleri de kapsadığını içtihadının da ilerisine geçmektedir. Onun gelecek çağlara da hitap ettiği düşünülecek olduğunda bunda şaşılacak bir durumda söz konusu değildir.

2. Mevlana'nın Topluma ve Toplumsal Sorunlara Bakışı

2.1. .Mevlana Düşüncesinde Çoğulculuk

Batı'da çoğulculuk ve tolerans denildiğinde 1260–1328 yılları arasında yaşamış Meister Eckhart adlı Alman teolog, filozof ve mistik, evrensel bir isim olarak öne çıkartılır (Kula, s.XXVIII). Oysa çoğulculuk, tolerans ve insan onuru gibi konular da Eckhart'tan önce yaşamış Mevlana (1207-1273) çok daha ileri görüşler ortaya koyar.

Mevlana birçok şiirinde çokluğun, farklılıkların güzelliğini dillendirir. Tekleştirmeye uğraşmak yerine, çokluğun yansıdığı tekliği fark etmeye çağırır. O çoklukta birliğin (kesrette vahdetin) en tanınmış temsilcisi olmuştur. Şöyle der:

İnananlar çok, ama inançları birdir. Işık gökteki güneşin aydınlattığı binarın avlularına göre yüzlercedir. Fakat duvarları aradan kaldırırsan, bu parça parça ışıkların hepsinin bir ışık olduğunu görürsün.

Bu ifadeler, bireylerin özgürlük ve özgünlüklerini kaybetmeden uyum içinde bir birlik oluşturabileceklerini göstermektedir. Ayrıca, onun dinî ve kültürel çoğulculuğu karşılıklı tükenmez bir zenginleşme kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

O bu düşüncesini, inancını sağlığında uygulama ve davranışlarıyla da göstermiştir. Bu yüzdendir ki cenazesinin ardından yalnız Müslümanlar değil, o sırada Konya'da yaşayan Hıristiyanlar, Museviler de gözyaşı dökmüşlerdir.

Onun öngördüğü toplumsal düzen de çoğulcudur, farklılıkları dikkate alır. Zaten, çoğulculuğun gerçekleşmediği bir toplumda adaletin gerçekleşmesi, hukukun üstünlüğünün tesisi mümkün olmaz. Bunun için günümüzde çoğulcu toplumlar büyük karışıklıklar, bunalımlar yaşamadan varlıklarını sürdürürken, tek tipliliği gerçekleştirdiğini zanneden yöneticilerin rejimleri, ülkeleri paramparça olmaktadır.

“Gerçek görüşle hepimiz, bir kişiyiz. Yaratılışınız da, diriltişiniz de, ancak bir kişinin yaratılması, diriltmesi gibidir. Kim daha fazla ilerdeyse, bu birliği o, daha fazla anlar” (Gölpınarlı, 1999, s. 19) ve “Mesnevi'miz, birlik dükkânıdır, birden başka ne belirirse puttur” buyuran Mevlânâ'nın birlik anlayışının iyi analiz edilmesi halinde siyasal bakımdan “Çok”un çoğul karakterini kaybetmeden nasıl “Bir” olacağının anahtarını bulmak mümkündür.

2.2. Değişim ve Reform

Dünyamız her an değişmede ve yenileşmededir; her an yeniden yaratılmaktadır. Yeni bir düşünceyi yakalayan insan zihni eski boyutlarına asla dönmez.

Toplumların ve devletlerin hayatiyetini sürdürmesi ve gelişmesinin yolu eski düşünce tarzlarını, kuralları ve kurumları bırakıp, yenilenmeden, değişimden, moda tabirle reformdan geçmektedir. Mevlânâ;

Eski satanların nöbeti geçti, benim pazarım yenilik pazarıdır.”⁵

Yeniye istiyorsan, eskiden soyun!

Yeniye ara, yeniye ara: Çünkü yeni daha fazla zevk verir, neşe verir (Can, 2008, s. 136).

Diyerek yenilikten ve değişimden yana olduğunu ortaya koyar.

Onun şu meşhur rübaisi, her alanda değişim ve gelişim arayışlarının yanı sıra hukuk ve kamu yönetimi alanında da değişim ve reform bağlamında özel bir anlam kazanmaktadır:

Her gün bir yerden göçmek ne iyi.

Her gün bir yere konmak ne güzel.

Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş.

Dünle beraber gitti cancağızım,

Ne kadar söz varsa düne ait.

Şimdi yeni şeyler söylemek lazım (Gölpınarlı, 1999, s. 297).

2.3 Toplumsal Hayatta Güven

Mevlânâ hangi dinden, ırktan, renkten olursa olsun, kadın-erkek, zengin-fakir ayrımı yapmadan insana değer vermiş, ona daima saygı duymuştur. O, inancından aldığı ilhamla, herkese ve her varlığa karşı derin bir anlayış, saygı ve müsamaha ile doluydu. Şahsiyetinde, eserlerinde ve tesirindeki evrenselliğin kaynağını, öncelikle burada aramak gerekir.

Onun hayatı, inançlarıyla, inançları da sözleriyle tam bir bütün, tam bir uyum oluşturur (Gölpınarlı, 1999, s. 191).

O, **“Ya olduğun gibi görün ya da görüldüğün gibi ol!”** diyerek, birlikte yaşamanın temel şartı olan insanî ilişkilerde ve toplumsal hayatta güveni yerle bir eden dalkavukluk, ikiyüzlülük, çok maskelilik ve kaypaklık gibi davranışlardan sakındırır. Kalp, lisan ve beden dilinin uyum içinde olmasını ister. Bir mektubunda şöyle buyurur: **“Bütün dünya, sana karşı bir başka şekle girer, değişirse bile, sen kendi yolunda yürümeye bak; bir başka şekle girme; değişme”** (Gölpınarlı, 1999, s. 101).

Onun bu düşüncesini Muhammed İkbâl şu ifadelerle daha da açar: “İnsanlar riyakârlığa saygı gösteriyor ve övüyor. Ben riyakârlıktan elde edilen ün, saygı ve bağlılıktan, unutulmuşluk içinde ölmeyi ve kimsenin ardından ağlamamasını tercih ederim” (İkbâl, s.9).

⁵ Can şöyle tercüme etmektedir: Eski mallar satanların yani eskiden gelmiş bilgilerin aşk hakkındaki görüşlerinin nöbeti geçti. Biz aşk hakkında yeni görüşlere sahibiz. Bu aşk pazarı şimdi bizim pazarımızdır (Divan-ı Kebir, Seçmeler, c. 1, s. 179).

Yine Mevlânâya göre, “Dağınıklık, perişanlık, insanların birbirleriyle anlaşamamaları, hep nifaktan, ikiyüzlülükten meydana gelir. Rahatlık, huzur, kutluluksa birlikten doğar. Bir ülkede birlik olmasa, o ülke perişan olur” (Can, s. 406).

2.4. Aşırılık ve Fanatizm

“Bir şeye sımsıkı sarılmak, bir şeyde taassup göstermek hamlıktır.”⁶ diyen Mevlânâ, Mesnevî’de sık sık ham insanlardan şikâyet eder;

Bu sözlerin izahı, yorum yapmayı gerektiriyor; fakat eski düşüncelilerden, onların köhne anlayışlarından korkuyorum. Zayıf akıllı ve dar görüşlüler, düşüncelerine yüz türlü kötü hayal getirirler (Mesnevî, I/2761-2766 Caferî, s. 92; Meyerovitch/ Mortazavi, s. 233).

Ham, olgunun halinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselam (Mesnevi, I/18, Meyerovitch/ Mortazavi, s. 54).

O bir şeyi, bir fikri körü körüne izlemenin kişiyi yanlış sevk edeceğini belirtir: “**Taklitten doğan bilgi canımızın vebalidir, iğretidir. Bizse o bizim malımızdır diye oturup kalmışız**” (Can, 2009, II/3540, s. 355).

Mevlânâ her türlü fanatizmi en şiddetli şekilde eleştirmektedir. Mesnevî’deki hikâyelerden birinde, “haklı olmayan bir dava için hayatını verebilecek kadar fanatik olunabileceğini açıklamakta ve şöyle demektedir: “**İnsan bazen öyle bir psikolojik hale gelir ki, bakar, fakat görmez; dinler, fakat işitmez**” (Meyerovitch/ Mortazavi, s. 19).

2.5. Şiddet ve Terör

O, “**Kin ve nefret duyguları kalpleri karartır. Barış dalgaları kalplerden kinleri atar; savaş dalgaları ise sevgileri altüst eder.**” sözleriyle de, bir bakıma kolay ve ilkel olan kin ve intikamı değil, zor ve erdemli olan sulh ve kardeşliğe teşvik eder, sevgi duygusunun en yoğun ve güçlü şekli olan aşka dayanan gelişimi savunur. Çünkü, çağdaş bir bilim adamının çok güzel açıkladığı gibi sevgiye dayanmayan bir gelişimin sonuçlar çok yıkıcı olabilmektedir: “Sevgisiz bir gelişim, ötekinin elinden insanlığını alan bir zorbalığa dönüşür. Çünkü, dünya düşman olarak algılanır, tehlikeli görüldüğünden yeniyi güven duyulmaz. Bunun sonucunda insanın hormon yapısında değişim olur; stres durumunu dengeleyen serotonin azalır, bu da sinirliliğin artmasına ve şiddetin ortaya çıkmasına yol açar. Böyle bir gelişim aynı zamanda düşük bir kendilik değerinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu değersizlik duygusu da, örneğin yabancılara düşmanca davranmak gibi onay bulan tutumlarla dışa atılır. Sözde düşmanın cezalandırılması çağrısı bile değersizlik duygusunun azalmasını sağlar” (Gruen, 2010, s. 71).

⁶Mesnevi, III/1295 (Can, s.93 ; Caferî, s.244), Meyerovitch/ Mortazavi ise şöyle çevirmektedir. (Dünyaya) yapışmak ve aşırı derecede bağlanmak hamlık göstergesidir (s.607).

Diğer yandan, **o tek bir görüşe, bakış açısına takılı kalan kişiye her şeyin çirkin geleceğini** söyleyerek, insanı suçlu ve terörist olmaya götüren psikolojik süreci çok güzel ortaya koyar (Mesnevi, IV/2883, Meyerovitch/Mortazavi, s. 984).

Yine bir rubaisinde şiddetin temel kaynaklarından olan **“açgözlülük, kıskançlık ve kini gönülden kovmaya”** (Meyerovitch, 1993, s. 28.) davet eder.

Mevlânâ, aşağıdaki dizeleri ile ise, büyük, küçük her türlü çatışmanın beyhudeliğini çok güzel ortaya koyar:

Beri gel, daha beri, daha beri
Bu yol vuruculuk nereye dek böyle?
Bu hır-gür, bu kavga nereye dek?
Sen bensin işte, ben benim işte
Ne diye bu direnme böyle?
Ne diye aydınlıktan kaçır aydınlık, ne diye?
Topumuz bir tek olgun kişiyiz, bir tek
Ne diye böyle şaşkınlıktır, ne diye?
Zengin yoksulu hor görür, ne diye?
Sağ soluna yan bakar, ne diye?
İkisi de senin elin, ikisi de
Peki kutlu ne, kutsuz ne? (Kadir, s. 105).

Görüldüğü gibi, o insanlık ailesini **“bir tek olgun kişi”, “bir tek inci”** olarak görür.

O, insanların birbirini hoş görmesini, kavgasız ve güzellik içinde yaşamalarını isterdi. Bir gün kavga eden iki kişiden biri öbürüne diyor ki: bir söyle, bir işit! Bunu duyan Mevlânâ araya girerek şunları söyler:

“Sen ne söyleyeceksen bana söyle. Benimle didiş. Sen bin söyle, benden bir bile duymayacaksın.” Bu sözler üzerine kavga edenler utanıp barışır (Gölppınarlı, s. 194).

O, **“barışı savaştan ayırt et; çünkü savaş iyi değildir.”**⁷ diyerek savaştan sakındırır, barışa çağırır. Mevlânâ felsefesinin temelini, fanatizme karşı açılan savaş teşkil eder. Fakat O, diğer din mensuplarını da aynı savaşa davet etmektedir (Aydın, 2007/3 s. 58).

Şöyle der:

⁷ Gölppınarlı, *Mecalis-i Seba*, s.18. Hafız-ı Şirazi de şöyle der : « Yetmiş iki millet harb ediyorlarsa onların bu savaşını mazur gör. Çünkü hakikati görmeyerek efsane makamından çaldılar, masala daldılar, hayallere daldılar.”



Elimde taş tutmuyorum ben; kimseyle savaşıyorum ben; kimseye baskı yapmıyorum ben; çünkü gül bahçesi gibi hoşum ben
(Değirmençay, 2008. s. 19).

“**Kavgayla işim yok benim**” (Şimşekler, s. 97) diyen evrensel bilge Mevlana, gerçek bir barış insanıdır. Evrensel bir barış idealine de ancak böyle bir kişiliğin görüşleri kılavuzluk edebilir:

Savaşa dair ne düşünürsen,

Bil ki uzağım ben ondan.

Sevgiye dair ne düşünürsen,

Oyum ben; ibaretim ben ondan (Şimşekler, s. 97).

Onun şiiri evrensel bir barış çağrısıdır. Divan-ı Kebir’de şöyle seslenir:

Allah barışı diler; barışı ister.

Aşkına tutulalı ey Allah’ım

Barışa eş oldum;

Savaştan ayrıldım!

Şeytanın inadına:

“barış daha hayırlıdır” de;

Kör et şeytanı!

Barış şarkısını söylemekten başka bir iş-güç var mı?

Barışın yüceliğine karşı şu şeytanlığımız hoş mu?

Hadi, hadi;

Barış şarkısını söyle;

‘barış daha hayırlıdır’

‘barış daha hayırlıdır’

‘barış daha hayırlıdır’

Söyle, söyle de;

barış göğünde savaş sisi kalmasın artık! (Şimşekler, s. 100).

O , “Sevgiyle birleşen sevgiyi; kinle birleşen ise kini doğurur” (Şimşekler, s. 96) ve “Kin ve nefret duyguları kalpleri karartır. Barış dalgaları kalplerden kinleri atar; savaş dalgaları ise sevgileri altüst eder.” Buyurur. Bu çarpıcı ifadelerle, bir bakıma kolay ve ilkel olan kin ve intikamı değil, zor ve erdemli olan barış ve kardeşliği teşvik eder.

O misyonunu şöyle anlatır: “Bu dünyaya, ayırmaya, bölmeye, parçalamaya gelmedik biz. Biz, kırıkları onarmaya, ayrılanları birleştirmeye, hâsılı insanlar arasında köprü olmaya geldik” (Fürûzanfer, s. 8).

Görüldüğü üzere, Mevlana bu düşünceleri ile Dünya'nın etnik, dini, ideolojik, ekonomik çıkar kaynaklı çatışmalarla boğuştuğu zamanımızda insanı ve insanlığı birbirinin kurdu olmaktan çıkmaya, tek bir sağlıklı beden olmaya çağırmaktadır.

O, dünyada dinlerin ve bağlılarının barış içinde bir arada yaşaması gerektiğini, ne kadar isteseler de dünyaya tek bir dinin hâkim olması gibi bir durumun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını söyler.

Mevlânâ'ya, şöyle denir: ‘Rumlar, Moğol’a kız verelim de din bir olsun; şu yeni din, şu Müslümanlık ortadan kalsın diyorlar.’ Mevlânâ'nın cevabı bunun imkânsızlığını açık bir şekilde ortaya koyar:

Bu din ne vakit bir olmuş ki? Daima ikiydi, üçtü. Aralarında da daima çekişme ve savaş vardı. Dinleri nasıl bir yapabilirsiniz siz? Din orda, yani kıyamet kopunca öbür dünyada bir olur. Fakat burada, Dünya’da buna imkân yoktur. Çünkü burada herkesin bir amacı, başka bir dileği var; bu burada birliğe imkân vermez. Ancak orada bir olacaklar, aynı yöne dönecekler, aynı dile ve kulağa sahip olacaklardır.” (Gölpınarlı, 2010, s. 53).

Mevlânâ, aşağıdaki dizelerle dil örneğinde farklılıkları değil farklılıkların arkasındaki birliği insan gerçeğini görmeye dolayısıyla, tüm insanlığı barışa ve birliğe çağırır.

“Dünyada nice diller var, nice diller

Ama hepsinde de anlam bir

Sen kapları, testileri hele bir kır

Sular nasıl bir yol tutar gider

Hele birliğe ulaş, kavgayı, hır-gürü bırak

Can nasıl koşar, bunu canlara iletir.” (Kadir, s. 107).

Yine o, çıkar çatışmalarına karşı insanları **“hepiniz birsiniz, ikilik hevesine düşmeyin”** (Sağiroğlu, s. 141) diye uyarır.

Görüldüğü üzere Mevlânâ ayrışanları, ayrılıkları, aykırılıkları birleştirebilecek çok güçlü bir söyleme sahiptir. Özellikle, şiddet, çatışma, terör ve savaşın yoğun bir şekilde yaşandığı zamanımızda Mevlânâ düşüncesi ve retorisi önemini daha çok ve güçlü şekilde hissettirmektedir. Şiddetin dışlanması ve bireylerin ve toplumun vicdanında mahkûm edilmesi için Mevlânâ'nın söylemi çok etkileyici ve ikna edicidir. Her türlü bağnazlığın, fanatizmin kolayca filizlenebildiği, en büyük insan hakkı ihlali olan şiddet ve terör eylemlerine dönüşebildiği ve terörün küresel bir tehdit halini aldığı günümüzde, Mevlânâ'nın kendisiyle ve çevresiyle barışık, olgun insan tipine her zamankinden daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır.

Sonuç

Çok yönlülüğünün ve evrenselliğinin içinde yetkin bir hukukçu, siyaset bilimci ve sosyolog düşünür kimlikleri de barındıran Mevlânâ, eserlerinde çağlar öncesinden hukuki, siyasi ve sosyal konulara ilişkin olarak da günümüzdeki kavram ve ilkelerle uyumlu, hatta onları aşan tespitler, görüşler ortaya koymakta, reçeteler sunmaktadır.

Günümüz insanı, özellikle hukukçuları, siyasetçileri ve yöneticileri yaşayışı, düşünceleri ve mesajları ile tüm insanlık için evrensel bir değer olan Mevlânâ'yı anlamalıdır. Bilhassa onun insana bakış açısını, adalet ve özgürlük anlayışını, siyasal ve sosyal mesajlarını keşfetmeli ve uygulamalıdır.

Anadolu insanının kolektif bilinçaltında ayrı ve özel bir yeri olan Mevlânâ'nın düşünceleri iyi ortaya konulduğu ve kavrandığı takdirde, ülkemizde çoğulculuk, hoşgörü ve hukukun üstünlüğü gibi değerler toplumsal planda çok daha kolay kök salacaktır.

Ancak, ülkemizde eğitim sisteminin ve sivil toplum faaliyetlerinin yüzeysel ve basmakalıp bir söylem dışında, Mevlânâ düşüncesi farkındalığı oluşturacak düzeyde olmadığı görülmektedir. Oysa toplumu oluşturan tüm renkler ve görüşler olarak bugün Mevlânâ'nın düşüncesini, bilgeliğini konuşuyor, tartışıyor olsaydık, kesinlikle insanlarımızı ayıran birçok konu, düşünce ve sorunun fasit dairesine takılı kalmayacaktık. Başkalarını, toplumu, dünyayı değiştirmek için verilen, ancak toplumsal barış ve huzur yerine, insana, topluma sadece acı ve şiddet yaşatan kutuplaşmalar, mücadeleler, rekabetler yerini, insanın içsel mücadelesine, kendi kendisiyle yarışa bıraktığı takdirde, kişilerdeki içsel değişim, dış mücadelelere gerek kalmadan toplumsal ve küresel değişim, dönüşüm ve gelişimin yolunu açacaktır. Zira Mevlânâ'nın düşüncesi fanatiklik, ideolojik körlük, tarafgirlik, şiddet ve aşırılık hastalıklarına karşı toplumsal bağışıklığı güçlendirici, bunların semptomlarını ise tedavi edici özellik taşımaktadır.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sine odak yaptığı, adaletin, ehliyet ve liyakatin, yardımlaşmanın, hoşgörünün, güvenin, çoğulculuğun, başkalarının haklarına ve farklılıklara saygının güçlü sosyal değerler olarak, günümüz terminolojisi ile bağı, uyumu ortaya konularak işlenmesi halinde, şiddet ve çatışma duyguları azalırken gelişmiş toplumların özelliklerinden olan toplumda güven ve güvenlik düzeyinin yükseleceği açıktır.

Mevlânâ'nın olaylara, sorunlara insan odaklı ve bütüncül yaklaşımı, olumlu ve çözüm merkezli bakışı, benimsediği gönül ve sevgi dili, ülkemizin ve insanlığın karşı karşıya olduğu yapısal sorunların çözümüne yönelik yeni modeller ve stratejiler için değerli bir ilham kaynağı olarak önümüzde durmaktadır. İnsanlık, küresel sorunların çözümü için ihtiyaç duyduğu yol haritasını onun eserlerinden, düşüncelerinden çıkarabilir.

Kaynaklar

Akıllıoğlu, Tekin. "Adalet Kavramı ve İnsan Hakları", *Adalet Kavramı*, (Editör, Adnan Güriz), Ankara, 1994.



- Aktan, Coşkun Can. Devlet Niçin Yeniden Yapılandırılmalı?, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Yıl 1, Sayı 1997/ 1.
- Aydın, Mehmet. Mevlânâ Hümanizminin Boyutları, *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Mevlânâ Özel Sayısı*, 2007/3.
- Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken yayınevi, İstanbul, 2003.
- Can, Şefik. *Rubailer, Mevlânâ*, Kırkambar, İstanbul, 2008.
- Can, Şefik. *Dîvan-ı Kebir, Seçmeler*, c.1, Ötüken, İstanbul, 2009.
- Caferi, Ali Yaver. *Mesnevî, Mevlânâ Celaledin Rumî*, Tablet, Konya, 2007.
- Değirmençay, Veyis. Mevlana ve Barış, Ed. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana Araştırmaları 2*, Ankara, 2008.
- Ergül, Ergin. Hukukçu ve Yöneticiler İçin Mevlana Bilgeliği, Türkiye Adalet Akademisi Yayınları, Ankara, 2015
- Fürûzanfer, B. *Mevlâna Celaledin*, (Çev.Feridun Nafiz Uzluk), Konya Valiliği İl, Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya, 2005
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddin Mektuplar*, İnkılap, İstanbul, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (çev.), *Fîhi Mâ-Fîh*, İnkılap, İstanbul, 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mecâlis-i Seba*, İnkılap, İstanbul, 2010.
- Gruen, Arno. Demokrasi Mücadelesi, Radikalizm, Şiddet ve Terör, Çitlembik Yayınları: İstanbul 2010.
- Hatemi, Hüseyin Devlet Ne Demek Oluyor?, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Yıl 1, Sayı 1997/ 1
- İkbal, Muhammed. *Yansımalar*, Kaknüs yayınları, İstanbul, 2001
- Kadir, A. *Bugünün Diliyle Mevlânâ*, Say yayınları, İstanbul, 2002.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mesnevî*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Kırlangıç, Hicabi *Mevlânâ Celaledin Rumi Yedi Meclis (Mecalis-i Seb'a)*, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.
- Kula, Onur Bilge. Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- Nicholson, Reynold A. The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, Konya Metropolitan Municipality, Konya, 2011.
- Nihad Sâmî Banarlı, *Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri*, Kubbealtı, 4. Baskı, İstanbul 2008, s. 219.
- Pala, İskender. *Mevlânâ*, Gendaş, İstanbul 2002.
- Sarioğlu, Halil İbrahim. *Mevlana Celaledin-i Rumi, Rubailer*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 2013.
- Şimşekler, Nuri. Mevlana şiirleriyle Gönle Yolculuk, kandil oldum doğudan batıya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 2013.
- Tahirü'l Mevlevî, *Mevlânâ, Mesnevî*, Kırkambar Yay., İstanbul 2010.
- Usta, Mustafa. Dünde ve Bugünde Eğitim Anlayışı ve Mevlânâ, <http://sufizmveinsan.com/aksam/dunde.html>, erişim tarihi: 21.08.2011.M. Muhlis Koner, *Mesnevînin Özü*, Tablet, Konya 2005.



Ülken, Hilmi Ziya. Türk Tefekkürü Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007

Vitray-Meyerovitch, Eva De. *Le livre du dedans*, Babel, Paris 2010.

Vitray-Meyerovitch, Eva De., Mortazavi, Djamchid. *Mathnawi, La quête de l'absolu*, édition du Rocher, Paris 2004.

Yokuş, Sevtap. Özgürlük-Güvenlik İkilemi, <http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-344-2014091559guvenlik-22.pdf>.
(Erişim Tarihi: 10.05.2015)

Yücebaş, Hilmi. Edebiyatımızda Mevlana, İstanbul 1959.

Mevlâna'dan II. İzzeddin Keykâvûs'a Yönetme Öğütleri

Nevzat Erdoğan

Öğr. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu, n.erdogan@alparslan.edu.tr.

Ümit Işık

Öğr. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü,
u.isik@alparslan.edu.tr.

"Kalp deniz, dil kıyıdır.

Denizde ne varsa kıyıya o vurur..."

Mevlâna.

Özet

Tasavvuf ilminin manevi ikliminin çağlar boyunca yaşanmasına ve hissedilmesine öncü olan, İslâm dünyasının en büyük mutasavvıflarından, şair ve düşünür Mevlâna Celâleddin Rûmî, H.6 Rebiülevvel 604/ M.30 Eylül 1207 tarihinde Belh'te doğmuştur. Mevlâna, dinler arasındaki ayrılıkların ötesine yönelen, değişik etnik grupların bir arada yaşamasını, hor görülen ve dışlananların felsefesini; aşkın ve barışın dilini en gerçekçi ve yalın bir dille yazmıştır. Mevlâna, öğütleri ve savunduğu evrensel fikirleri ile devletin her kademesinde görev alan yöneticilere yol göstermiştir. Mevlâna'nın yazmış olduğu mektuplar bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmamız ile çağını aşan büyük İslâm mutasavvıf ve düşünürü Mevlâna'nın, Türkiye Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvûs'a yazmış olduğu ve çoğu siyasi öğütler içeren mektuplar hakkında bilgi vermektir. Çalışmamızda bu mektupların içeriği ve niçin yazıldıkları incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda hazırladığımız çalışmamız için gereken literatür taraması yapılarak, Mevlâna'nın yazmış olduğu mektuplar ve diğer eserleri esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mektûbât, II. İzzeddin Keykâvûs, Fih-i Mâ-fih, Anadolu Selçuklu Devleti.

1. Giriş

Mucizeler çağı olarak tanımlayabileceğimiz XIII. yüzyıla; yaşamı, fikirleri ve hoşgörüsü ile mana veren İslâm dünyasının en büyük mutasavvıflarından biri de Mevlâna Celâleddin Rûmî'dir. Ünlü düşünür ve mutasavvıf Mevlâna Celâleddin, gerek hakkında yapılan araştırmalar ve yazılan eserler gerekse düşüncesinin yaygın etkisi ile düşünce tarihimizin önemli isimlerinden biridir. Çoğunlukla Tanrı aşkı, vahdet-i vücud gibi tasavvufi; hoşgörü, sevgi, insanlık ideali gibi ahlaki ve Allah, ilahi varlıklar ve akıl gibi metafizik konulara değindiği eserleri Mesnevi, Fih-i Mâ-fih, Mecalis-i Seb'a ve dönemin önemli devlet adamlarına gönderdiği ve sonradan toplanan Mektupları, Mevlâna'nın bir başka konudaki; siyaset ve bununla ilgili bazı konulara ilişkin düşüncelerini ihtiva etmeleri bakımından da oldukça zengindir (Erten, 2004, s.5). Mevlâna, sûfî şairlerin içerisinde en bilineni ve hakkında en çok araştırma yapılanıdır. Onun yaşadığı dönemden bugüne kadar şahsiyeti, felsefesi, hoşgörüsü ve şiiri üzerine oldukça fazla şey yazılıp söylenmiştir. Eserleri değişik dillere çevrilmiş ve batılı araştırmacılar da hakkında birçok araştırma yapmışlardır. Doğuda onun şiiri, Türkiye'den Hindistan'a kadar Farsça'nın bilindiği toplumların hemen hepsinde son



derece yaygındır (Arpaguş, 2005, s.709). Çağları aşıp gelen ve herkesi kapsayan düşüncesi, kişiye değil bütüne yönelik manevi mesajları toplumlarda hâlâ önemli bir yere sahiptir. Şiir, musiki ve sema gibi unsurları kullanarak geniş kitlelere ulaşmış, böylelikle İslâm kültür ve düşünce hayatına yeni boyutlar katmıştır. Bu nedenle yaşadığı asırdan bugüne evrensel bir şöhret bulmuştur (Arpaguş, 2005, s.776). Büyük şairleri, eşsiz sanatkârları hep ihtişamlı devirler yetiştirmiştir (Can, 1999, s.14). Mevlâna da yaşadığı çağın siyasi ve toplumsal hadiselerinden etkilenmiştir. Anadolu Selçuklularının en huzursuz, en karışık bir asrı olan XIII. yüzyılda yaşamıştır. XIII. yüzyılda Moğol saldırılarının Anadolu'yu yakıp yıktığı, Selçuklu hanedanına mensup meliklerin iç çekişme içerisinde olduğu bir dönemdir.

Mevlâna, yaşadığı dönemde devlet ricalinden olan her kademede ki kişilerle yakın ilişki kurmuştur. Hatta bazen dini, ahlakî ve siyasi meselelerde ön açıcı fikirleri ile yöneticiler için yönetme işini kolaylaştırmıştır. Anadolu'nun, tarihindeki en karışık ve belirsiz bir siyasi ortamı yaşadığı bir dönemde bu coğrafyada yaşamış ve devletin üst kademelerine yakınlığıyla, bu olaylara şahit olmuş bir kişi olarak Mevlâna'nın, genel siyaset ve gündelik politik gelişmeler hakkındaki görüşleri dikkat çekicidir (Erten, 2004, s.6). Mevlâna, yaşadığı dönemde herkese açık ve herkesi kapsayan bir dil ile yaptığı sohbetleri ile fikirleri, tavsiyeleri ve etkili eleştirileri ile dönemin devlet adamlarına yol gösterici bir görev almıştır. Çünkü kendisini toplumu aydınlatmakla görevli sayan bir öğretmen gibi gören Mevlânâ'nın asıl derdi, şiir söylemek değil, bilakis mesajını topluma ulaştırmaktır (Kartal, 2008, s. 143). Mevlâna özellikle devlet adamlarına hitabında oldukça etkili bir üslûp kullanmıştır.

Mevlâna'nın mektuplardaki üslûbu, Fîh-i Mâ-fîh'teki üslûbunun aynıdır. Başlardaki hitaplar müstesna, dil tam bir konuşma dilidir; tam bir farsçadır. Mevlâna, sohbetlerinde olduğu gibi mektuplarında da bir işi ele alır; ona dair örnekler verir; ona uyan ayetleri, hadisleri, uluların sözlerini sıralar; hikâyelere temas eder; eski erenleri anar. Sohbetlerinde olduğu gibi mektuplarında da fevkalâde bir samimilik, özlü bir heyecan, içli bir esirgeyiş, inandırıcı bir ifade, sarsılmaz bir imanla eş olan kudretli bir mantık vardır (Gölpınarlı, 1963, s. 13). Onun bu etkileyciliği özellikle devlet adamları üzerinde önemli ölçüde bir tesir oluşturmuştur. Mevlâna nasıl düşüncesinde, yaşayışında, hatta şiirinde hürse, bu mektuplarda da öyle hürdür. Hitap ettiği zata, zamanın töresine uyup donmuş inşa kaidelerine sığınarak hitap etmez. İçinden nasıl geliyorsa öyle hitap eder. Mektuplarda, baş taraflardaki hitaplarda bile teamüle uymaz (Gölpınarlı, 1963, s. 13). Yine, Mevlâna, hitaplarında mevki ve memuriyet adları müstesna, muhatabının ahlakına, inancına, insanlara karşı gösterdiği iyiliğe, yaptığı hayra, onun ruhi haletlerine göre hangi sözler uyuyorsa o sözleri söylüyor, o vasıfları yazıyor (Gölpınarlı, 1963, s. 16). Konuştuğu gibi söyleyen, söylediği gibi yazan Mevlâna'nın mektuplarının her biri ayrıca dönemin tarihine ışık tutan birer vesikadır. Mevlâna, yaşadığı topraklarda ki sorunları kendine dert edinen ve bunun için de üstün bir çaba harcayan samimi bir tasavvuf ehli, müstesna bir sûfi şairdir. Sadece Doğu'nun bir şairi değil, İslâm'ın bir mütefekkeri, tesiri asırlardır devam eden bir mutasavvıfı ve günümüze ulaşan bir manevi önderidir. XIII. yüzyılda dağılmaya yüz tutan Anadolu birliğinin

sağlanmasında, Moğol istilasının tahribatının azaltılmasında büyük tesiri görüldüğü gibi bir duygu ve düşünce abidesi olarak Doğu'nun ve Batı'nın birçok fikir ve sanat adamlarına ilham kaynağı olmuştur. O bir muhabbet fedaisi, bir sevgi kasırgası, bir hoşgörü pınarıdır (Ceylan, 2005, s. 4). Mevlâna Celâleddin Rûmî, gün geçtikçe yeni çalışmalarla zenginleşen bir araştırma konusu olma özelliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Bu çalışmada ana amacımız Mevlâna'nın Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı II. İzzeddin Keykâvûs'a yazmış olduğu mektuplardır. Bu mektupların içeriği, kullanılan dil ve hükümdar üzerinde yarattığı etkidir. Mevlâna'nın hayatı hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu nedenle aynı tekrarı yapmamak adına daha çok yaşadığı dönemdeki siyasi durumu aktarmanın araştırma konumuz gereği daha gerekli olduğuna inanmaktayız. Çalışma konumuz gereği, Mevlâna'nın engin hoşgörüsünün, sevgiye, diyaloga bakış açısının yanında II. İzzeddin Keykâvûs'a gönderdiği mektupların daha iyi tanınması için Mevlâna'nın siyaset ile olan ilişkisine bakmakta fayda vardır.

2. Mevlâna'nın Köseadağ Savaşı Sonrası Anadolu'daki Etkisi ve Siyaset ile İlişkisi

Mevlâna yaşadığı dönemde görev almış Selçuklu sarayındaki devlet adamları ile yakın ilişkiler kurmuştur. Anadolu'nun, tarihindeki en karışık ve belirsiz bir siyasi ortamı yaşadığı dönemde bu coğrafyada yaşamış ve devletin üst kademelerine yakınlığıyla, bu olaylara şahit olmuş bir kişi olarak Mevlâna'nın, genel siyasi ve politik olaylara karşı tavrı oldukça önemlidir (Erten, 2004, s. 59). Selçuklu devletinin başkentinde yaşayan, manevi rehberlik vasfıyla içinde yaşadığı toplumun düşünüş ve yaşam felsefesine karizmatik etkisi bilinen ve toplum nazarı sürekli üzerinde bulunan Mevlâna'nın, bu vasfıyla halkın yanı sıra yönetenler nezdinde de ön plana çıktığı ve kendisine saygı gösterildiği anlaşılmaktadır (Küçük, 2003, s. 280).

Mevlâna'nın Selçuklu yöneticilerince tanınması, döneminde Sultanu'l-Ulema (âlimlerin önderi) unvanını alabilecek kadar meşhur bir bilgin sıfatına hâiz babası Bahâeddin Veled'in popülaritesi ile yakından ilgilidir (Çağatay, 1985, s. 330). Mevlâna'nın yaşadığı XIII. yüzyıldaki Anadolu toprakları Selçuklu-Moğol çekişmelerinin, siyasi, ekonomik ve sosyal çalkantıların en yoğun bir şekilde yaşandığı bir coğrafyadır. Mevlâna'nın yaşamı, Moğolların kötü yönetiminden dolayı Anadolu'daki halkın iç dünyasına yansıyan tepkilerin, sıkıntıların, tutarsızlıkların ve bunalımların yaşandığı bir zaman dilimine tekabül eder. Bu buhranın etkisi oldukça uzun soluklu olmuştur. Böyle bir ortamda yaşamış olan Mevlâna, insana saygı, insana hürmet gibi insanlığı bulduğu durumdan kurtarmayı hedef alan bir felsefeyi temsil etmiştir. Moğol baskısı altında ezilen Anadolu halkının feryatları, yaşanan haksızlıklar, siyasi otoritenin yoksunluğu, esaret ve huzursuzluk yılları herkes gibi Anadolu'nun genel yapısına vakıf olan Mevlâna'nın da iç dünyasını derinden etkilemiş, gündelik hayatta ilişkide olduğu insanların acılarını yakından tanımış ve hissetmiştir. Mevlâna, Anadolu insanı için gönderilmiş bir ruh hekimi, bir gönül eri ve manevi âlem kahramanlarından biridir.



Mevlâna Celâleddin'in eserlerinde sadece tasavvuf hayatına ait bilgiler mevcut değildir. Onun eserlerinde genellikle dini bilgiler ve nasihatler de bulunmakla birlikte, yaşadığı dönemde en karışık devresini yaşayan Anadolu'nun siyasi, iktisadi ve kültürel hayatı hakkında da pek çok kıymetli bilgi vermekten geri kalmamıştır (Özbek, 2001, s. 41). Mevlâna, XIII. yüzyıl Anadolu'sunun siyasi olayları hakkında fazla bilgi vermez. O bir tasavvuf adamı olması sebebiyle olsa gerek, siyasi arenadan hep uzak durmaya çalışmış ve devlet kademelerinde görev almamıştır (Özbek, 2001, s. 44). Ancak yaşadığı dönemden ve olaylardan bağımsız da kalmamıştır. Yaşadığı dönem, Türkiye Selçuklu Devletinin son dönemi olması Sultanlar, Melikler, Emirlerle yakın münasebette bulunması sebebiyle, Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin hayatı dönemin siyasî durumunun açıklanması açısından önem arz etmektedir (Hacıgökmen, 2014, s. 115).

Kösedağ Savaşı sonrası Anadolu Selçuklu Devleti'nin yaşadığı siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal yıkımı hatta Babailerin çıkardığı iç isyanı da yaşamış biri olarak Mevlâna, bu sıkıntılı süreçte birçok olaya şahitlik etmiştir. Mevlâna'nın birleştirici telkini, Anadolu'nun içerisinde bulunduğu istila ve yağma hareketinin yanında halkın bu olaylardan duyduğu derin üzüntü ve yaşadığı yüksek kaygı ile mücadele etmiştir. O, dönemin birçok devlet adamı ile yakın ilişkide bulunmuş, onlara verdiği nasihat ve telkinlerle de buldukları kargaşa ortamından kurtulmaları için ön açıcı bir model oluşturmuştur. Önemli düşünürler, mutasavvıflar ve Babailik, Bektaşilik, Mevlevilik ve benzeri Türk tarikatları da yine bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Başta Selçuklu Sultanları ve devlet adamları olmak üzere Anadolu'da yaşayan Türkmen halk, daha ilk zamanlardan başlamak üzere Mevlevilik ve sufilere karşı samimi bir hürmet ve iltifat göstermekteydiler (Özbek, 2001, s. 42).

Mevlâna yazdığı eserlerinde sık sık devlet hayatının yönetim merkezi olan saray, hükümet teşkilatı ve devlet ricali ile ilgili konulara değinmiştir. O, bildiği doğruları çekinmeden söyleyen, yöneticileri eleştiren bir özgürlüğe sahip olmuştur. Mevlâna aynı zamanda siyasi gelişmeleri çok yakından izleyen ve en uygun tavrı almaya özen gösteren bir mütefekkir ve mutasavvıftır. Anadolu'da yaşanan siyasi çalkantıların odak noktasında yer alan devletin yönetim merkezine yakın bir duruş sergilemiştir. Mevlâna'da hâkimiyet mücadeleleri hakkında bilgi bulmak da mümkündür. O, öncelikle hanedan üyeleri arasında cereyan eden taht çekişmelerine ve aynı aileye mensup olanların birbirlerine kılıç çekmelerine temas etmekte ve bunun dünya tamahından meydana geldiğini kaydetmektedir (Özbek, 2001, s. 45). Henüz Moğol orduları Anadolu'ya girmemişken ve Muineddin Pervane'nin onlarla yakınlığı somutlaşmamışken, etrafındakilere umut vermiş, her türlü sonuca hazırlıklı olmalarını tavsiye etmiş ve Muineddin Pervane'ye düşmanla bir olmak yolundan dönmesi konusunda öğütlerde bulunmuştur (Fîh-i Mâ-fîh, 1985, s. 223). Anadolu Selçuklu Devleti'nde yaşanan taht kavgasında güçlerini bölerek Moğolların karşısında birleşemeyen kardeş Meliklerin birleşmeleri için gayret sarf etmiştir. Anadolu'da Moğol istilasının ve işgalinin devam ettiği dönemde yaşanan siyasi, toplumsal ve askeri krizin daha az zararla atlatılmasında başarılı bir siyaset yürüten Muineddin Pervane aslında

Mevlâna'nın hem dostu hem de müridiydi. Aralarındaki bu ilişkinin bizlere gösterdiği bir gerçekte, Mevlâna'nın Muineddin Pervane üzerinde önemli ölçüde bir tesirinin olduğudur. Muineddin Pervane'nin Mevlâna'yı ziyarete geldiği zamanlar aralarındaki diyalogun genelde sohbet ve nasihat havasında geçtiği anlaşılmaktadır (Sepetçioğlu, 1986, s.154). Mevlâna'nın nasihat verirken kimi zaman da Muineddin Pervane'yi güçsüz ve mazlum kimselere yaptığı haksızlıktan ve kötü işlerden dolayı eleştirdiği ve haksızlığı ifade etme noktasında Mevlâna'nın o dönemin önemli yetkilerini elinde bulunduran Pervane'ye karşı üslubunu sertleştirdiği de görülmektedir (Küçük, 2003, s. 284).

Mevlâna, Moğolların Anadolu'ya hâkimiyet kurduğu dönemde yaptıkları yanlış uygulamalarını yazdığı mektuplarla ifade etmiştir. Yaşanan olumsuz durumlara karşı Moğol yöneticilerinin tedbirler almalarını istemiştir. Böylece Moğol yönetimi ile halk arasında bir köprü görevini üstlenmiştir. Moğol yöneticileri de Mevlâna'nın toplumdaki yeri ve etkisini biliyor ve ona göre davranmışlardır. Lakin bu durum Konya'yı istiladan, yağma ve talandan da kurtarmıştır.

Halkın, kendisini güvenli ve huzurlu bir ortama taşıyacak bir yöneticiye şiddetle ihtiyaç duyduğu bu dönem itibariyle Mevlâna, hem hükümdarlara bu yöndeki talepleri gerek sohbetleri esnasında sözlü, gerekse mektuplar vasıtasıyla yazılı olarak bildirmiş ve aynı zamanda halkı da ümitsizliğe düşmekten alıkoymak amacıyla yöneticilere başkaldırmamayı,

Onlara gerekli bir itaat ve sadakatle bağlanmayı öğütlemiş; böylece hem hükümdarın dirayetli ve adaletli bir yönetim tarzını benimsemesini hem de halkın hükümdara duyacağı güvensizlikle, zaten var olan bu karışık ortama olumsuz katkı yapmasını önlemeye çalışmıştır (Erten, 2004, s.6). Mevlâna bu kritik dönemde idareciler için tükenmez bir maneviyat kaynağı olmuştur. Mevlâna'nın medresesindeki sohbetlerinde öğrencileriyle ve idarecilerle sürekli diyalog içinde olduğunu gören Anadolu'daki halk bundan direnç ve kuvvet almıştır. Bundan şüphesiz devlet adamlarının da büyük ölçüde faydalandığı bir gerçektir. Bu devlet adamlarında biri de kendisine Mevlâna tarafından dokuz ayrı mektup gönderilmiş olan Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'tur. Bu mektuplar bir çeşit baba-oğul ilişkisi ile yazıldığı gibi, Selçuklu Sultanına önemli bir tecrübe ve birikim kaynağı olmuştur.

3. Mevlâna'dan II. İzzeddin Keykâvûs'a Yazılmış Mektuplar

Mevlâna'nın siyaset alanı ile ilgili bir eseri olmamasının yanında, gündelik siyasetle yakından ilgilendiği ancak olaylara toplumsal birlik ve halkın refahı açısından baktığı da önemli bir gerçektir. Aynı şekilde mektuplarından öğrendiğimiz kadarıyla, devrinin hemen tüm sultan, vezir ve yüksek tabaka idarecileriyle yakın ilişkisi vardır ve mektupların hemen tamamı bir işin halledilmesi ya da bir güçlüğün giderilmesi isteğiyle kaleme alınmıştır (Erten, 2004, s. 67). Mevlâna'nın mektupları, ya yoksul birini, yoksulları, düşkünleri, zulme uğrayanları, devletlilerden birine tavsiye etmek yahut birisine öğüt vermek için yazılmıştır; yahut kendisine yazılan bir mektuba cevaptır (Gölpınarlı, 2000, s. 9). Mektûbât, O'nun Selçuklu Devleti ileri gelenlerine, dönemin

devlet adamlarına, dostlarına yazdığı 145 mektubun bir araya getirilmesi suretiyle eser halini almıştır. Diğer eserlerinin çoğunda olduğu gibi öğüt veren, öğretici yanı ön planda olan bir eserdir (Mengi, 1998, s.47). Mektuplarının çoğunun da kendisi tarafından söylenip yazıldığı muhakkaktır (Gölpınarlı, 2000, s. 6). Mevlâna'nın, bütün yazılarında bir bütünlük arz eder. Devrinde yazılmış olan ve mektuplarda, gönderilen şahsın mevkiine, derecesine göre yazılması icap eden, teamül haline gelmiş olan hitaplara uymaz. O, hitaplarında, dualarında, bilhassa mektubu gönderdiği zatın ahlâkına, dinî-İnsanî karakterine, yoksulları koruyuşuna göre içinden nasıl geliyorsa o çeşit hitap eder ve hiçbir mektubunda, kendini alçaltmaz; aksine hitap ettiği kişiyi isterse hükümdar olsun, öğüte, duaya muhtaç bir kul, kendisine yakın bir kişi, bir oğul görür (Gölpınarlı, 2000, s. 9). II. İzzeddin Keykâvûs hükümdarlığı döneminde ilk önceleri Mevlâna'ya bağlanmış, bir müddet sonra ise ayrılmıştır (Fürüzanfer, 1997, s. 183). Bu şekilde bir yakınlaşmanın en iyi örneği Mevlâna'nın Sultana yazmış olduğu mektuplardır. Mevlâna'nın bazı mektuplarının üzerinde her hangi bir tarih bulunmadığı gibi bazı mektupların da kime yazıldığını bilmiyoruz. Ancak bu mektupların dokuzu Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvûs'a yazılmıştır.

Mevlana'nın oğul, diye hitap ettiği Sultan II. İzzeddin Keykâvûs'a yazdığı mektupların ikisi ikaz mektubudur. Bunlardan birinde Konya valisinin, Büsameddin Çelebi'nin adamlarına eziyet ettiğini ve bu eziyete son verilmesini, diğerinde ise Sivas vergi memurunun Şemseddin adında bir tüccardan fazla vergi almak istediğini, bunun önlenmesini istemektedir. İki mektubu da Padişahın mektubuna cevap olarak Büsameddin Çelebi'ye yazdırmıştır. Bir mektubunda Padişahı ziyaret edemediği için ondan özür dilemekte, bir mektubunda Padişahı evlenmesi münasebetiyle tebrik etmekte, bir mektubunda da Padişahı özlediğini bildirmektedir. Padişah'a yazdığı iki mektup da rica mektubu olup, bunların birinde Şemseddin ve oğlu Nureddin adlarındaki iki kişinin suçlarının bağışlanmasını ve bunların yeniden hizmete alınmalarını, ötekinde, Büsameddin adında birinin adamlarıyla arasının bulunmasını dilemektedir (Öztürk, 1985, s. 89). II. İzzeddin Keykâvûs'a yazdığı mektupta, kendisi bir babadır; padişahsa basir oğul; hem de öğüde, teselliye, esirgenmeye muhtaç bir oğul. Ona babaca öğütler verir, onu teselli eder Mevlâna (Gölpınarlı, 2000, s. 8).

Mevlâna'nın Sultan II. İzzeddin Keykâvûs'a gönderdiği I. Mektubun üstünde, kenarda, "*Nâme-i Sultan İzzeddin be cehet-i İbni Hurrem*" (İbni Hurrem'i tavsiye için Sultan İzzeddin'e gönderilen mektup) yazısı vardır. Mektup Çelebi Hüsamettin'e yazdırılmıştır. Sultan II. İzzeddin Keykâvûs'un kendisine gönderdiği mektuba cevap niteliğindedir. Mevlâna'nın mektubunda Sultan'a "*Oğul*" kendisine ise "*Baba*" şeklinde hitap ettiği görülmektedir. Bu durum aralarındaki aidiyet duygusunun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Mevlâna mektubunda taht mücadelesi¹ sırasında saltanatını kaybeden II. İzzeddin Keykâvûs'a bu durum için öğütler vermiş ve bunun bir sınav

¹II.İzzeddin Keykâvûs, Gıyâseddin Keyhüsrev'in yerine, 646 hicride (1248) tahta çıkmış, 647 de (1249), kardeşleri Rükneddin Kılıçarslan ve Alâeddin Keykûbat'la müşterek saltanat sürmeleri kararlaştırılmıştır. Alâeddin Karatay'ın ölümünden sonra Alâeddin, tek başına padişah olmayı istemiş, bunu sağlamak için de Moğollara başvurmaya karar vermiştir. Ölümü üzerine II. İzzeddin ile Rükneddin arasında savaş başlamış, Moğol kumandanı Baycu'nun Anadolu'ya gelişinde Antalya'ya kaçan oradan Bizans'a sığınan II. İzzeddin, Bizanslıların yardımı ile 655 de (1257) Konya'da ikinci defa ve tek başına padişah olmuştur. (Gölpınarlı, 1963, s.240). Bkz. Coşkun Alptekin, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. VIII, Konya, 1994, s.311-323.

olduğunu telkin etmiştir. Mektup II. İzzeddin Keykâvûs'un ikinci kez tek başına tahta geçtiği 655-656 (1257-1258) yılları arası yazılmıştır. Mektupta ismi geçen Hurrem'in asıl ismi Necmeddin olduğu bilinmektedir (Gölpınarlı, 1963, s. 240). Bununla birlikte Mevlâna, mektubunda padişahın Necmeddin'i kendisine yaklaştırdığı için sevincini dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1963, s. 253).

Mevlâna'nın Selçuklu Sultanına gönderdiği diğer bir mektupta ise (38 numaralı mektup) kendisini yine "Baba" olarak isimlendirmiştir. Bu mektubun da II. İzzeddin Keykâvûs'un gönderdiği bir mektuba cevaben yazıldığı anlaşılmaktadır. Mektupta Sultanı övmekte ve ona "İftihâr-ı Âli Dâvûd" (Dâvûd soyunun övücü) olarak hitap etmektedir. Bu mektupta Mevlâna, Selçuklu hükümdarından, Şemseddin ile Nureddin adlarındaki baba ve oğlunun işledikleri suçlarının bağışlanmasını ve tekrar devlet hizmetine görevlendirilmesini istemektedir. Bu şahısların kim olduğu, işledikleri suçun ne olduğu veya devletin hangi hizmetinde oldukları hakkında her hangi bir bilgi yoktur (Gölpınarlı, 1963, s. 241).

II. İzzeddin Keykâvûs'a gönderilen bir diğer mektupta (57 numaralı mektup) Mevlâna, daha önceki mektuplarda Sultan için kullandığı hitap ve unvanları tekrar etmiştir. Mevlâna mektubunda, Sultanın durumunu devamlı sorup soruşturduğunu ve merak ettiğini ifade etmektedir. Bu mektupta da Sultandan ricası Husâmeddin adında birinin adamları ile bozulan arasının düzeltilmesidir. Bu şahsın kim olduğu konusunda net bir bilgi yoktur (Gölpınarlı, 1963, s. 241).

Selçuklu hükümdarına gönderilen ve Mevlâna'nın kendisini yine "Baba" olarak isimlendirdiği ve imzasının olduğu diğer bir mektupta (80 numaralı mektup) yerel bir valinin yanlış uygulamalarını şikâyet ettiğini görmekteyiz. Valinin kötü yönetiminden dolayı Çelebi Hüsameddin'in Konya'dan ayrılmak istediği anlatılmaktadır. Mevlâna, Selçuklu hükümdarından yaşanan bu olumsuzluğa çözüm bulmasını istemektedir. Mevlâna, II. İzzeddin Keykâvûs'u ziyaret edemediğini ve bu yüzden üzüntü duyduğunu başka bir mektupta (92 numaralı mektup) dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1963, s. 242).

Mevlâna'nın Sultan II. İzzeddin Keykâvûs'a gönderdiği mektupların bir kaçını yönetim alanında yaşanan bazı sıkıntılar üzerine yazılmıştır. Yerel bir yöneticinin haksız uygulamaları ve ya suç işleyen insanların affı için gönderilmiş mektuplar vardır. Böyle bir durumun yaşandığı Sivas'ta ticaret ile uğraşan Şemseddin adında birinden devşirme asker komutanının (iğdiş başı) gereğinden fazla vergi istediği bu duruma çözüm bulunmasını ve askerî yöneticiye bir uyarı yazısı gönderilmesini istemektedir (Gölpınarlı, 1963, s. 242). Bu mektuplardan başka yazılmış bir diğer mektupta (95 numaralı mektup) Mevlâna, Sultan'ın evliliğini kutlamaktadır (Gölpınarlı, 1963, s. 242).

II. İzzeddin Keykâvûs'un tahta çıktığı dönem dikkate alındığında oldukça karmaşık bir siyasi durum ile karşılaşmaktayız. Mevlâna, bu siyasi belirsizliğin yaşandığı Anadolu'da tahta çıkmış olan Sultan'ın daima yanında olmuş ve manevi desteğini sunmuştur. Mevlâna birleştirici gücü ve etkili iletişimi ile yönetimde yaşanan sorunları kendi üslubu ile yöneticilere aktarmış onları uyarmıştır. Mevlâna her ne kadar doğrudan doğruya siyaset ile uğraşmamış da olsa yaşadığı topraklarda yaşanan



olumsuzlukları kendine dert edinen ve bunların düzeltilmesi için uğraşan bir mutasavvıftır. Kendisinde yardım talep eden her kese ayırım yapmadan yardımcı olmuştur. Bu durum kendisi ve savunmuş olduğu felsefe ile ilgilidir. Yöneticiler ile kurduğu bağ ile halkın sesi olmuştur. Aynı zamanda halkın isteklerinin veyahut şikâyetlerinin yöneticiler tarafından daha doğru anlaşılmasını sağlamıştır.

Mevlâna gönderdiği mektuplarda Sultan II. İzzeddin Keykâvûs'a her zaman için önemli katkılarda bulunmuştur. O'nun içten üslubu ve sahip olduğu derin bilgi ve tecrübesi Selçuklu hükümdarını oldukça etkilemiştir.

4. Sonuç

Mevlâna, pek az kişinin erişebildiği bir derinlikte, hem kendi çağına hem de günümüze anlam ve tarzını kavratmış biridir. Mevlâna, tamamı ile bir on üçüncü yüzyıl adamıdır ancak düşüncesinin evrenselliği ve zaman tanımayan yönü onu her koşulda insanlar üzerinde etkili olmuştur. Mevlâna, o eşine rastlanmaz hassas duygusu ile yaşadığı çağın anlamını kavrayabilmiştir. Yaşamının ve eserlerini dikkatle inceleyecek bir araştırmacının O'nun derin düşünme gücü karşısında hayran kalmamasına imkân yoktur.

Mevlâna sahip olduğu engin kapsayıcı düşüncesiyle Allah'ın, maddenin ve insanın öğrenilmesinde uyguladığı öğretici yöntemle dünyanın en büyük mutasavvıfları arasında yer almıştır. Onun savunduğu fikirler Anadolu'da kültür ve medeniyetin inşasında birleştirici bir harç görevi oluşturmuştur. Bu nedenle Anadolu'nun yurt edinilmesinde ve toplumun sarsılmaz bağlarla birlik oluşturmasında önemli bir rol sahibidir. Yine, Anadolu'nun sahip olduğu değerlerin çağlar ötesini aşıp günümüze ulaşmasında büyük mütefekkir ve mutasavvıfı Mevlâna'nın kişiliği, düşünceleri ve eserleri son derece etkili olmuştur. Yönetme alanındaki tecrübelerini paylaştığı devlet adamlarına her zaman iyi bir rehber olmuştur. Anadolu'nun siyasi, askeri ve toplumsal alanlarda en sıkıntılı dönemlerini yaşadığı günlerde, fikirleri ve önerileri ile idarecilerin doğru kararlar almalarında oldukça olumlu etkisi olmuştur.

Mevlâna, yaşadığı dönemde ve coğrafyada Türk - İslam düşüncesinin yerleşmesinde büyük hizmet etmiştir. Onun sahip olduğu engin hoşgörü felsefesi bugün de Türk- İslam düşüncesinin insanlık âlemine yayılmasına vasıta olmaktadır. Yaşadığı devirde Anadolu'nun içinde bulunduğu kargaşa ortamından insanların ancak Allah aşkı ve onun hayattaki yansıması olan insan sevgisi ile kurtuluşa ulaşabileceklerini telkin etmiştir. XIII. yüzyıldan günümüze ulaşan sevgi, hoşgörü ve diyalog çağrısına bugün daha fazla ihtiyaç olduğu inancındayız. Verdiği mesajların çağlar ötesi süzülüp gelmiş şekliyle günümüz insanına rehber olmasını temenni ediyoruz.

Kaynakça

Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlâna Celaeddin Mektuplar, Yeni Matbaa, İstanbul, 1963.

Abdülbâki Gölpınarlı, Fihimâ-fih ve Mecâlis-i Seba'dan Seçmeler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.



- Ahmet Kartal, Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Dil ve Edebiyat, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S.1, İstanbul, 2008, s.95-168.
- Coşkun Alptekin, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. VIII, Konya, 1994, s.311-323.
- Fürüzanfer, Bediuzzaman, Mevlâna Celaleddin, Çev: Feridun Nafiz Uzluk, M.E. B. Yayınları, İstanbul, 1997.
- İsmail Fatih Ceylan, Mevlâna'dan Peygamber Öyküleri, Tarih Düşünce Kitapları, İstanbul, 2005.
- M. Necati Sepetçioğlu, Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Yönetenler ve Yönetilenler, 2. Milli Mevlâna Kongresi, Konya, 1986, s.151-157.
- Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları İle İlişkileri", Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Güz, S.36, Konya, 2014, s.115-137.
- Mevlâna, Fîh-i Mâ-fih, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985.
- Mine Mengi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- Murat Erten, Mevlâna'da Siyaset Felsefesi Problemleri, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek lisans Tezi, Muğla, 2004.
- Mürsel Öztürk, Mevlâna'nın Mektupları, I. Milli Mevlâna Kongresi, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1986, s.83-92.
- Neşet Çağatay, Mevlâna Devri Selçuklu Türklerinin Politik ve Sosyo- Ekonomik Sorunları, Y. Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara, 1985.
- Osman Nuri Küçük, Mevlâna'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları, Erciyes Üniversitesi Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Kayseri, 2003, s.259-322.
- Safi Arpaguş, Mesnevî-i Şerif Şerhi, Mesnevî-i Şerif Şerhi I-II, Tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk, Hazırlayanlar: Dr. Selçuk Eraydın- Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004-2005.
- Süleyman Özbek, Türkiye Selçuklularında Kültürel Hayat (Mevlâna'nın Fihî Mâ-fih ve Mesnevi'sine Göre), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S.1, Afyon, 2001, s.42-58.
- Şefik Can, Mevlâna Hayatı Şahsiyeti Fikirleri, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.
- William Chittick, "Rûmî and The Mawlawiyyah", Islamic Sprituality II, Edited by S. Hossein Nasr, 1991 New York. Rûmî ve Mevlevîlik, Çev: Safi Arpaguş, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2005, sd. 710-272.
- (<http://www.kocaeliaydinlarocagi.org.tr/Yazi.aspx?ID=5280>, 15.08.2015)
- (<http://www.kamudanhaber.com/mevlanadan-devlet-yoneticilerine-ogutler-makale,1902.html>, 18.08.2015)

İki Kapı Arasında Bir Yapı: Mevlevihaneler Ruhu Eğiten Mekânlar

Sibel Demirarslan

Yrd. Doç. Dr. KOÜ, sibeldemirarslan@mynet.com

Oğuz Demirarslan

Öğr. Gör., Maltepe Üniversitesi, oguzdemirarslan@maltepe.edu.tr

Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız din kaidelerinde sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır."

Özet

Mevlana'nın düğün ve vuslat günü olarak adlandırdığı Hakka yürüyüşünün ardından, oğlu Sultan Veled'in faaliyetleri sonucunda yok olmayan, torunu Ulu Arif Çelebi aracılığı ile de Konya dışına çıkararak bugüne kadar değerine değer katarak gelebilen görüş, düşünce, izlenecek yol, adap, usul ve kurallarının bu kadar kabul görmesi, yüzyıllar içerisinde yitip gitmemesi tesadüf değildir, elbette... Tasavvuf fikirlerinin İslamiyet'ten yola çıkarak, din, dil, örf, adet, kültür, etnik köken ayırt etmeksizin edep çerçevesi içerisinde tüm insanları kucaklaması, insanlara yumuşak, sevgi dolu mesajlar vermesi, kıssalardan hisse çıkartmayı insanların kendisine bırakması kısaca farklı bir vizyona sahip olması tüm dünya üzerinde kabul görmesine neden olmuştur ve olmaktadır.

Kendisini sufi olarak da isimlendiren Mevlana hazretlerinin aşk ve sevgiyi öne çıkardığı bilinir. Bu misyonun yerine getirilmesi zamana bağlı olarak yayılma ve gelişme göstermiştir. Bu başarıda hem zihinsel erişim hem de mekânsal oluşumlar önemlidir. Spritüel arayışla, ruhu ve nefsi terbiye etme yolu olarak gönül verilen Mevlevilik için oluşturulan Mevlevihaneler, birer "Eğitim" kurumudurlar.

Mevleviliğin en önemli unsurlarından olan Mevlevihaneler, bilgilerin aktarım yerleri olarak sadece birer mimari yapı değildir. Hakka ulaşmak, Bir olmak, Allah'ın birliğine inanmak, Hiçlik makamına erişmek, yaşarken ölmek ve İlahi sevgi ile aşkı ön planda tutmakla da özetlenebilecek eğitim ve gelişim süreci, kalben, ruhen, ahlaken ve manevi olarak gerçekleştirilecek olan bir yolculuk sayılan süreçtir ve seyr-u sülük terimi ile isimlendirilmektedir. Bütün bu değerler bazı ritüellere bağlı olarak, öğrenilmeye ve öğretilmeye programlanmıştır. Kendi kendine insan-ı kâmil mertebesine erişmek yerine, bir yol takip etmek söz konusudur. Bu nedenle, bazı çalışmalarda dini yapı, ibadet yapısı olarak ele alınan Mevlevihanelerin aslında birer eğitim kurumu ve yol gösteren bir kurum olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada, bir eğitim kurumu olarak kabul edilen Mevlevihanelerin mimari olarak somut oluşumlarının arkasındaki soyut kavramlarla birlikte ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlana / Mevlevilik / Mevlevihane / Tasavvuf / Eğitim

Giriş

"Sûflilik ya da Tasavvuf üzerine yazmak olanaksız denecek kadar güç. Daha ilk adımını atar atmaz, uzayıp giden sıra dağlar çıkıyor insanın karşısına, ilerledikçe de hedefe varmak gittikçe güçleşiyor. Öyleyse oraya varıldı mı bir kez, insan bir de bakıyor, ulaştığı yer kendi içindeymiş meğer."

Annemarie Schimmel

(Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2004)

Kapı bir geçiş elemanıdır, iki farklı mekânı ayıran, örten... Bambaşka dünyalara açılma imkânı olan... Açık olan, kapalı olan, açılacak olan... Arkasındaki mahreme, gize göre açılması için farklı koşulları barındıran bir ögedir. Gerek gerçek, gerek

mecazi, gerekse sembolik anlamda kapı sözcüğü farklı içeriklerle kullanılabilir. Ama, mimari anlamda iki mekanı ayıran, bir boşluğu ince yapı elemanı, olma özelliğini mecazi veya sembolik anlamda da korur. Sembolik anlam içeriği ile pek çok farklı konuda karşımıza çıkan kapı, tasavvufi anlamda ontolojik içeriği ile daha büyük anlamlara ulaşmaktadır. İnsanları düşündüren, varlığını sorgulatan, sonunda aşka, Allaha ulaşmayı, hiçliği, bilinmezliği, eşiği, sonsuzluğu, yön ve birliği de çağırıştırır. *'Anarahmi'* ve *'mezarları'* birer kapı olarak değerlendirmek, ilahi bir yolculuğun bir odasından diğerine geçilen – *bir başka deyişle bir frekans boyutundan diğerine geçişi sağlayan* – kapılar şeklinde anlamak yanlış olmaz. (sayader.org, Erişim tarihi 01.Ağustos.2015)

Beden ve ruh ayrılmaz bir bütündür, doğumla birlikte bu süreç başlar. Doğum kapısından geçmekle bu kapı yerini ölüm olan ikinci kapıya bırakmamaktadır, elbette. Farkındalığını arttıran, kendisini eğiten kişiler başka kapıları da fark etmekte ve gönül çalışmaları oranında açılmaktadırlar. Tasavvufta 4 kapı 40 makamla bu süreç biraz daha detaylandırılmış olmaktadır. Dört tane olan dergâh kapıları, Dervişan, Çelebiyan, Küstahan, Hamuşan kapısı olarak adlandırılırlar.(Dergâh kapıları, Erişim tarihi: 05.Ağustos.2015)

Eğitim

Eğitim, geniş içeriğe sahip, farklı bakış açılarına göre farklı tanımlanan bir kavramdır. Eğitim, toplumun sosyal kurumlarından bir tanesidir (Ergün, Erişim Tarihi 28.Temmuz.2015) seçilmiş ve kontrollü bir çevrenin, özellikle de okulun etkisi altında sosyal yeterlik ve en iyi şekilde bireysel gelişmeyi sağlayan sosyal bir süreçtir (bekircakmak.com,Erişim Tarihi 01.Ağustos.2015) Eğitim, toplum içinde cereyan eden bir sosyalleşme olgusu olarak ele alındığında, okullar ve diğer eğitim-öğretim birimleri de bu toplumsal olguyu organize ettiğinden eğitim de bir sosyal olay olarak ele alınmaktadır (Ergün, Erişim Tarihi 28.Temmuz.2015). Hz. Muhammed'in beşikten mezara öğrenmeye devam edilmesi söylemi, eğitime, gelişime, değişim ve dönüşüme öncülük etmiştir.

Nefs eğitimi en zor olan eğitimidir, aslında; Mevlevilikte bireyin özünün eğitimi yani elle tutulmayan ama varlığın temeli olan bazılarının kalp, bazılarının gönül dedikleri ama özünde ruhun ve nefsin eğitimi söz konusudur. Öncelikle istemek gerekir, olmayı... Eğitim çeşitleri yol, yöntem ve biçim açısından farklı sınıflandırmalar olarak ele alınmaktadırlar. Bu sınıflandırmalara bakıldığında, Mevlevihanelerde verilen / alınan eğitimin hem formal hem informal eğitimi çağırıştıran özelliklerinin varlığı görülür. Bir proses içerisinde planlı / programlı olması özelliği ile formaldır ama ömre yayılı eğitim özelliği ile de informaldır. Yüzyıllar boyunca musiki ile bilimi bir arada kaynaştıran Mevlevihanelerin Türk kültürüne etkileri büyük olmuştur. Mevlevihanelerin çevresinde toplanan pek çok kişi güzel sanatların pek çok dalında öğrenim görmüş ve bilimsel alanda kendilerinden uzun uzun söz ettirmişlerdir. (canlarmeclisi.com, [Erişim Tarihi 30 Temmuz 2015](#)) Hat, ney, tezhip, sema gibi yeteneklerine uygun eğitimler verilmiştir.

Tasavvuf

Tasavvufun temel İslâm ilimlerinden biri olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği meselesi ilk dönemlerden beri tartışılan bir konudur. Bu tartışmada her iki yönde görüş belirten âlimler olmakla beraber, tasavvufun İslâmî ilimlerden biri olduğu genellikle kabul edilen anlayıştır. Bunun ötesinde bazen tasavvuf doğrudan bir İslâmî ilim dalı olarak değil de dinî hayatın içsel bir yaşayış tarzı olarak da değerlendirilmiştir. (Şimşek, 2006, s.14) Sûfiler, ruhu olgunlaştıran sürekli dönüşüm ve değişimlerle dolu insan hayatını bir “yolculuk/sefer” gibi algılamışlardır. Bedende ve kalpte olmak üzere iki çeşit yolculuk vardır. Bedenen yapılanı bir bölgeden diğer bölgeye intikal etmekten ibarettir. Kalp ile olan ise bir sıfattan diğer sığata yükselmek şeklindedir. Bu nedenle beden ile yolculuk eden binlerce insana rastlandığı hâlde kalbi ile yolculuk eden pek az kimseye rastlandığını görürsünüz, çünkü kalbî yolculuk ve seyr ü sülûk zordur. Kuşeyrî, bir velinin, kendisini sürekli ziyaret eden müridine “Her gün bana geleceğine bir gün de kendine gel.” dediğini nakleder (Aİnt.Özkan, Ö. 2009,S.1756; Aktr. Uludağ,1999s.1756). Tasavvuf eğitiminin ana argümanı, nefsin oyunlarına gelmeden, kalbi gelişimi sağlamaktır.

Mevlana Ve Mevlevilik

Hazreti Mevlana'nın öğretilerini gelecek nesillere aktarmak üzere oğlu Sultan veled, talebesi Çelebi Hüsameddin ve torunu Ulu Arif çelebi tarafından kurulmuş ve daha sonra, o soydan gelen Çelebi'ler arasından seçilen Makam Çelebi'si tarafından idare edilmiştir. Mevlevilerce Konya'daki Mevlana Türbesi ve Mevlevihane makam olarak kabul edilmiştir. Makam Çelebileri burada ikamet etmişlerdir. Türbenin etrafında kurulan bu ilk Mevlevihane “Asitane-i Aliyye” olarak adlandırılmıştır. (Uluslararası Mevlana Vakfı, mevlanafoundation.com/Erişim_Tarihi_15.Temmuz.2015) Mevlana ve Rumi, kendisine sonradan verilen isimlerdir. Efendimiz manasına gelen Mevlana ismi ona, Konya'da ders vermeye başladığı tarihlerde verilmiştir. Bu isim yakın arkadaşı Şems-i Tebrizi ve oğlu Sultan Veled'den itibaren kullanılmış ve neredeyse gerçek adının unutulmasına yol açmıştır. Rumi ise Anadolu demektir. Mevlana'nın, Rumi diye tanınması, geçmiş yüzyıllarda Diyar-ı Rum denilen Anadolu ülkesinin vilayeti olan Konya'da uzun müddet yaşamasından kaynaklanmaktadır. (cemvakfi.org.tr, Erişim Tarihi 10.Temmuz.2015)

Üçüncü yüzyıl sonlarında kurulan Mevlevi Tarikatı mensuplarının bulunduğu tekkelere Mevlevihane denmektedir. Mevlevihaneler genellikle külliye biçiminde planlanmıştır. Merkezinde semahane, çevresinde türbe, mezarlık, Meydan-ı Şerif ve mescit gibi “özelleştirilmiş mekânlar” yer alır. (canlar-meclisi.com, Erişim tarihi 15.Temmuz.2015) Her türlü sanat ve musiki eğitimi de verildiği için gelişimlerine de büyük katkı sağlamışlardır. İnsan düşüncesine yepyeni bir mesaj veren ve İslam düşünürlerinin fikir ve sistemlerini, inanç akidelerini ruh, akıl ve sevgi üçgeni içinde sunan, insanlığa ahlak, din, ilim ve akıl yolunda heyecan katarak yeni ufuklar açan Mevlâna Celâleddin-i Rûmi, müstesna yüce bir varlık, ilahi bir ışık, manevi bir güneştir. Onun insan düşüncesine verdiği en büyük mesaj Aşk, Sevgi ve Birliktir (mevlana.gov.tr/TR,78238/mevlana-ve-mevlevilik.html, Erişim Tarihi 05.Temmuz.2015) .



Hiçbir makam, mevki, geçerli değildir. Mevlevîlikte can kavramı vardır. Oraya gelen herkes candır. Hiç kimse diğerinden önemli değildir, bütün ihvanlar eşittir(Somuncu baba, 2007,s.139)

Mevlevilik Yolunda Yolculuk = Hak Yolunda Yolculuk = Seyr-u Suluk

Tasavvufun konusu insandır. Yolculuk, zaman ve mekân içinde kişinin dışındaki yabancı kişiyi içine alarak, varlığını mistik anlamda bir alt kademedden üst kademeye taşımasıdır. Mistik anlamda insanın mevcut varlığını bir tarafa bırakıp bir inisiyasyon tecrübesini yaşamasıdır. Yolcu, yaşadığı toplumdan bütün bağlarını koparır. Derinleşme sükûnla olur. Herhangi bir konuda derinleşebilmek için sükûnete, sakinliğe ihtiyaç vardır.(Umutrehberi.com, 2014,Erişim Tarihi 29Mayıs.2015)

Dervişlik olaydı tâc ile hırka/Biz dahi alırdık otuza kırka

Yunus Emre

“Seyr-i süluk” , tasavvufta insanın manevi yolculuğu anlamındadır. İnsan bu aşamadan sonra geldiği Tanrı katına dönmek için mücadele eder. Amaç, tek ve mutlak sevgili olan Allah’a kavuşmak, varlığını onda yok etmektir. Bunun için de nefsin terbiye edilmesi, kötülüklerden, dünyevi hırs ve arzularından arınması gerekir. İnsan nefsinin bu yolda yardımcı olacak tek kaynak ise, mürşittir. “Yol gösterici” anlamını taşıyan mürşit, müridine yani öğrencisine bu yolda ışık tutandır. İnsan nefsinin, Allah’a yürümesi için ve onun ruhunu ilahi birlik makamında eritmesi için bazı aşamalardan geçmesi şarttır. Bunun için de nefsin iç varlığını terbiye etmesi gerekmektedir. Tasavvufta bu, “yedi basamak” olarak adlandırılır:

Nefs-i Emmare: Kötülük emreden nefistir.

Nefs-i Levvame: Kendini kınayan nefistir. Yapılan kötülüğün ardından huzursuzluk yaşar.

Nefs-i Mülhime: İlham alan nefistir. Nefis bu basamakta iyiliği düşünmeye başlar.

Nefs-i Mutmaine: Tatmin olmuş nefistir. İyilik ve kötülük bu makamda net biçimde ayırt edilir.

Nefs-i Raziyye: Razi olmuş nefistir. Bu basamakta mutlak bir boyun eğiş söz konusudur. “Teslimiyet” bu basamakta makamlaşır.

Nefs-i Merdiyye: Allah’ın kendisinden razı olduğu nefistir. Allah’a teslimiyetin son hâlidir. Bu basamakta benlik erimiş, yok olmuştur.



Nefs-i Safiyye/Nefs-i Kamil: Kemale ermiş, saf olmuş nefistir. Bu basamak insan ruhunun ulaşabileceği son basamaktır. Burada ruhlar Allah'ta "fena" olur, yani yok olurlar. Bu makamda insan-ı kâmil olan ruh, Allah ile bir olmuştur. (Kaya, Erişim Tarihi 28. Temmuz 2015)

Şiirlerinde yer yer insanlara "haydi sefere" çağrısını yineleyen Mevlana'ya göre, tüm canlar kendi iç âlemlerine doğru bir yolculuğa çıkmalıdır. Ancak bu yolculuk asla, öyle sıradan ve basit bir gidiş olmayacaktır. Her bir adımı bin bir zorluklarla ve çeldiricilerle dolu olacağından mutlaka bir kılavuza ihtiyaç duyulacaktır.(Özkan, 2009, s.1760) Mevlevilikte Dede, derviş ve muhibban olmak üzere üç farklı yol vardır, bu yollara isteyerek girilir, bu yollardan isteyerek geçilir. Dede, 1001 gün çile çıkartmak/erbain çıkartmak veya halvet olarak da adlandırılan zorlu bir eğitim, terbiye, edep, pişme sürecinden geçen kişi ve makamın adıdır. Bir post ve hücre sahibidir. Ancak, bu çile çıkarmak öyle kolay bir süreç değildir, Bu bir olgunlaşma eğitimidir. Ebced hesabıyla "rıza" kelimesinin karşılığıdır.(Demirci, 2008, s.122) Dervişin kelime kökeni ile ilgili pek çok araştırma ve yorum yapılmıştır. TDV, İslam Ansiklopedisinde yer alan "Bir tarikata ve şeyhe bağlı olan mürid, sūfiyâne bir hayat yaşayan kişi" tanımı genel kabul görmüş şeklidir.

Derviş gönülsüz gerekir

Söğene dilsiz gerekir

Döğene elsiz gerekir

Halka beraber gerekmez

Yunus Emre

Mevlevîler, Âlemin yaratılışını ve İlâhi nûrun insan-ı kâmilde ortaya çıkana kadar geçirdiği devir/devriye macerasını on sekiz unsura ve her unsurda bin âlem olabileceği düşüncesiyle onsekiz bin âleme bağlarlar. Bu onsekiz unsur şöyledir: *Âlem-i Küll // Âlem-i Cüz//Atlas, Arş Feleği//Yıldızlar Feleği// Yedi gezegen Zuhal/ Müşteri/ Zühre/ Güneş/ Mirrih/ Utarid/ Ay // Anâsır-ı Erbaâ (toprak-su-ateş-hava) // mevâlid-i selâse (maden-bitki- hayvan)*

Mevlevîler bu sebepten dolayı 18 / on sekiz rakamını kutsal kabul ederler ve bir çok davranışlarını 9/18/36 gibi rakamlarla ifade ederler: Mevlevî dergâhlarında tâlib, on sekiz hizmet gurubunda çalışır. Bu on sekiz vazifeyi başarırsa derviş, aşçıbaşı ve dede olur. Bu on sekiz hizmet şöyledir:

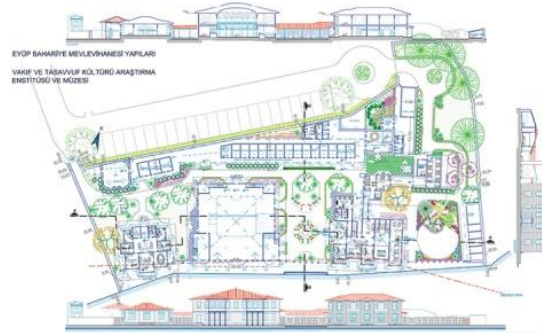
1.Ayakçılık 2. Çerağcılık 3. Süpürgecilik 4. Dış kandilcilik 5. Yatakçılık 6. Tahmişçilik (kahve döğme)7. İç kandilcilik 8. İç meydancılık 9. Somatçılık (Sofra kurma) 10. Pazarcılık 11.Dolapçılık (yemek kapları düzeni) 12.Bulaşıkçılık 13. Şerbetçilik 14.Abrizcilik (Abdesthane temizliği)15. Çamaşırcılık 16. Dış meydancılık 17. Halife

Dede-Matbaha girenlere yol gösterme 18. Kazancı Dede-Aşçı Dedenin vekilliğidir. (Güler, 2014)

Çile sürecinde, 18 farklı dergâh hizmetinde çalışılır. Can'a bu hizmetleri yerine getirirken yeteneğine göre bir meslek de öğretilir. Bu meslekler genellikle güzel sanatların çeşitli dallarında olur; can'ın yeteneğine göre hattatlık, hakkaklık, çinicilik ve musikişinaslık eğitimi verilir. 1001 günü lâyıkiyla tamamlayan can artık Mevlevilik Tarikatı'na göre 'Dede' unvanı almış, kendisine bir hücre (oda) edinip orada yeteneğine göre çalışmalarına devam etme hakkı kazanmıştır. Bu Dede eğer isterse aynı imkânlarla başka bir Mevlevihane'ye gitme hakkına da sahiptir.(Bayru, Konya Büyükşehir Belediyesi, Erişim tarihi, 05.Ağustos.2015) Üçüncüsü ise muhibbanlardır, sema öğrenen, izleyen, sohbetleri dinlemeye gelen can'lardır.

Mevlevihanelerin Mimari Özellikleri

Hz. Mevlana'nın ölümünden sonra bir nizam ve yapılaşma çerçevesinde gelişme göstererek, günümüze kadar gelen Mevlevilik, bir üniversite eğitimi gibiydi. Gelişmek, nefsi terbiye etmek, pişmek; süreci gönüllülük temeline dayalı, zamana yayılı bir eğitimidir. Eğitimin cevap vermesi kişiye özeldir, inanmak, sabretmek, biat etmek de temel davranış biçimleridir bu nedenle. Söz dinlemek, gözleyerek öğrenmek, itiraz etmemek ve hatta yapılanların nedenini güvene dayalı olarak sorgulamamak da eğitimin esasını oluşturmaktadır.



Şekil 1: Bahariye Mevlevihane'si, (akanttasarim.com)

Mimari yapılaşma olarak ihtiyaca bağlı olarak gelişmiş, ritüellerin göz önünde bulundurulduğu, nefsi arzuların törpülenmesi için, bir hırka-bir lokma düsturunun da unutulmadığı mekânlar ve bina ya da bina kompleksinin ortaya çıktığı görülür. Mevlevihanelerde, gönül veren canların oturacağı postlardan, hücre sahibi olduğunda geçeceği hücreye kadar minimum boyutta yapılmış bir yaşam alanı izlenir. Mevlevihanelerde, büyüklüğüne bağlı olarak yaşam ve hizmet alanları ile birlikte, servis ve sarnıç, kuyu gibi bölümler de mevcuttur. Tefrişte, Mevleviliğin ruhuna ve öğretisine ters düşmeyecek, ihtiyacın fazlasına kaçılmadan yerleştirilen eşyalar yer alır.

Sınıflandırma

Prof.Cebecioğlu tarafından hazırlanan Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğünde(semazen.net Erişim Tarihi, 5Temmuz2015), Tekke, Farsça 'da dayanacak yer demektir. Tasavvuf erbabının, oturup kalkmalarına, sülük çıkarmalarına, âyin yapmalarına mahsus yere, tekke denir. Taşradan gelecek dervişlerin kalabileceği özel odaları ve mutfağı bulunur. Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde, tekkeler sosyal, ekonomik, moral, ilmî, hatta siyasî fonksiyonlar icra ediyorlardı. Küçük tekkelere "zaviye", büyüklerine "hânkâh", "dergah", merkezi pozisyonda olanlara da "âsitâne" denmektedir.

Tekke

"Tekke" kelimesinin doğru şekli "Tekye" dir. Farsçadır."Dayanak, Dayanılacak yer" demektir. Sûfilerin toplantı ve kalacak yerlerine verilen genel addır. (Özönder, semazen.net)Tasavvufa uygun yaşamayı seçen kişilerin yaşamaları, süluk çıkarmaları ve görevlerini yerine getirmek ve başka yerlerden gelebilecek dervişlerin de konaklayabileceği odaların bulunduğu binalardır. Dergâh olarak da bilinmektedir. Mutfak, semahane gibi diğer mekânlar da içerisinde yer alır. Kendi içinde müstakil bir bütün oluşturan tekke, tevhidhane, derviş hücreleri, selâmlık odaları, mutfak, hamam (gusûlhane), abdest muslukları gibi çeşitli unsurlardan müteşekkildir. Bunlara, geçen yüzyılın 2. yarısı içinde küçük bir harem dairesinin eklendiği, yine bu dönemde tevhidhaneye küçük bir kadınlar mahfili ve selâmlığa bazı odalar ilâve edildiği anlaşılmaktadır. (Tanman, s.313) Tekke ve zaviyeler, genelde şehir ve kasabalarda kurulmuşlardır, vakıfların maddi desteği ile yaşamların idame ettirebilmişlerdir. Ancak, gerekli durumlarda yol üzerlerinde veya sınırlarda da yapıldığı görülür.

Asitane

Mevlevihanelerin geniş bir alan içerisinde, büyük, kapsamlı ve merkezi olarak konumlanmış olanlarına Asitane veya Hankah /hangah denmektedir. Başta semahane olmak üzere dede ve derviş hücreleri, haremlik ve selamlık, türbe, mescit, matbah-ı şerif, meydan-ı şerif gibi pek çok mekân ve birimlerden oluşarak bir külliyeye özelliği taşırlar. Eşik, dergâh anlamında olan asitan sözcüğünden türetildiği ilgili bütün kaynaklarda görülmektedir.

- Âsitâneler, bir tarikatın ana, merkez binasıdır.
- Âsitâneler, çeşitli yerlerde açılan şubeleriyle çalışır, onlara merkezlik eder.
- Âsitâneler, taşıdığı idari vazife, sorumluluk gereği görevlisi bol ve tam teşekküllü idari binalardır.
- Tarikate girmek isteyenler "Çile" yi âsitânede çıkarırlardı.
- Tarikat liderinin kabrinin bulunduğu yapıdır. Bu sebeple Âsitâneye "Huzur", "Huzur-u Pir" , "Pir Evi" de denilmiştir. (Özönder,semazen.net)
- Dedeler sadece asitanelerde eğitilirdi.

Zaviye

Tekkelerin küçüğüne zaviye denmektedir. Zaviyeler Osmanlı İmparatorluğu döneminde kıymet görmüş ve yaşatılmalarına özen gösterilmiştir. Zaviyeler de herkese el uzatan sosyal kuruluşlar olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Başlangıçta sadaka ile geçinen Zaviyeler için, sonradan vergi muafılığı, vakıf tahsisi gibi finansal destekler sağlanarak ayakta kalmaları sağlanmıştır. "Zaviye", "Sığınılacak yer, bucak, köşe" anlamındadır. Tekke'den daha küçük, mütevazı yapılardır. (Özönder, semazen.net)

Dergâh

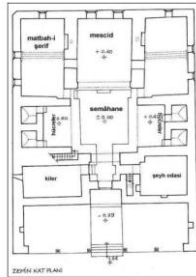
"Dergâh" ise Farsça "Kapı, kapı mahalli, eşik, tekke, toplanılacak yer," gibi anlamlara gelir. Daha geniş anlamlara ve mahiyete de sahiptir.(Özönder, semazen.net)

Hankah

Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazan inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan terim. (İslam Ansiklopedisi, cilt 16, s.42)

Mevlevihanelerin Bölümleri

Sûfî inancında zaman ve mekân soyut kavramlardır. Mekân kevne, yani var olan Çeye bağlıdır; var olan ortadan kalkınca mekân da ortadan kalkar. Hâlbuki mevcut olan kendiliğinden var olandır. Gerçek var olan Mutlak Varlık olduğuna göre zaman da mekân da soyuttur.(Uçak, 2012, s.2483)



Şekil 2: Birinci Manisa Mevlevihanesi (B.Tanrıkorur, 1995, s.48)

Semahane

Dairesel planlı, döşemesi rabita denilen boy ahşap döşeli olan, sema yapılan alandır. Konya belediyesi web sayfasında, mukabele de denilen sema ile ilgili yer verdikleri söz, semayı en iyi şekilde anlatmaktadır.

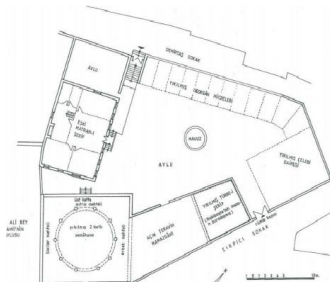
"Şu halde Semâ aşıkların gıdasıdır, Çünkü Semâda Tanrı ile buluşma hayali vardır." (Hz. Mevlânâ)

Sema yapmanın belli kuralları, yolu, usul ve erkânı vardır. Mevlevilikte sembolik anlamlar önemlidir. Sema, ortasında çivi çakılı olan bir meşk tahtasında çalışılarak öğrenilir.



Şekil 3: Gelibolu Mevlevihanesi (Demirarslan, S., 2015)

Semahanelerde züvvar denilen izleyici bölümü parmaklıkla ayrılır. Kapının karşısında mihrap, sol tarafta türbe bulunur. Sema gösterisi bir usul ve adaba bağlıdır.



(Tanrıkorur,B., 1995,s.43)

Matbah – ı Şerif

Mevleviliğin en değerli bölümüdür. Matbahtaki asıl işlev yemek pişirmek ve yemek yemek ise de, Can tabir edilen Mevlevi adaylarının 1001 günlük çile süresi içerisinde, en çok eğitim gördükleri yerin burası olması nedeniyle Mevleviler, matbaha “İnsanın pişirildiği yer” derler. Burada gürültü edilmez, yüksek sesle konuşulmaz, gülünmezdi. Hatta Matbaha gösterilen saygının bir ifadesi olarak, Matbahın kapısının önünden geçerken dahi baş kesilirdi(Selam durulurdu) (www.ask-imevlana.com/muzenin-bolumleri/matbah-i-serif) Mutfak, 1001 günlük çile sürecinde uzunca zaman geçirilen yerdir ancak amaç sadece yemek pişirmek değildir, yol yordam bilen dedelerden görerek ve yaşayarak öğrenmek en önemli noktadır, elbette...

Çilehane

Çekilenin kutsal olduğu, hatta “çile” için “çilehaneye” girildiği, nefsin terbiyesi için kulun her şeyi göze aldığı bu itikatlar zincirinde en önemli bir diğer unsur da “imandır.” Kaya, (B. U. s. 69)Allah Teâlâ'nın rızâsını ve yakınlığını kazanmak maksadı ile maddî ve dünyevî kaygıları bir kenara koyup, mânevî ve dînî hayâtı yoğun bir şekilde yaşayarak rûhen arınmak için sâlikin kapalı, dar ve karanlık bir mekânda/hücrede kırk gün süreyle kendisini ibâdete vermesine Erbain/çile çıkarmak (çille–hişesten) veya halvete girmek denir.(Uludağ, S.1999) Erbain (Çile Çıkarmak), Yenidünya) Mevlevilik'te çilenin hizmetle olduğu bilinmektedir. Hizmet en gerçekçi eğitim vasıtalarının başında gelir. "Hizmet" kelimesi günümüz anlayışında nispeten düşük seviyeli bir çağrışıma sahipse de aslında öyle değildir ve tam da etkili eğitimi sağlayacak bir yoldur. Hizmet, kendini aşmanın, nefsi alt etmenin, kibri kırmanın,

şefkatin, sevginin başlıca yollarından biridir. Tasavvufta "himmet hizmetledir" denir.(Demirci, S.122,2008)

Meydan- ı Şerif

TDV İslam Ansiklopedisine(cilt40, s.374) Mevlevihanelere özgü, sabahları murakabelerin yapıldığı bir mekândır.

*Mevlevihanenin kapıları sırlanıp mumlar dinlendirildiğinde,
Asırlardır ziyaretçisi olmayan bir sema başlar meydan-ı şerifte,
Tıpkı vaktiyle Hz. Pir'in yaptığı gibi, eller niyaz vaziyetinde
Bütün bir beden, kainatın ahengiyle hem-aheng olup tevhid eyler
Dilsiz dudaksız: Allah, Allah, Allah... der*

[\(http://umutrehberi.com/tag/mevlevihane/\)](http://umutrehberi.com/tag/mevlevihane/)

Mutriphane

Sazendelerin bulunduğu bölümün adıdır. Neyzenbaşı, neyzenler, kudümzenbaşı, Ayinhan, naatha ve diğer sazendeler bulunur.

Hücre-i Dervişane

Küçük odalardır, bir ya da iki kişi içerisinde yaşayabilecek büyüklüktedir. Kapı yükseklikleri azdır.

Meşkhane

Musikinin icra edildiği mekândır. Ney, def, kudüm,ud gibi enstrümanlarla meşk edildiği bilinmektedir.

Harem Dairesi

Şeyhin ailesi ile birlikte kaldığı bölümdür.

Selamlık

Misafirlerin ağırlandığı bölümdür.

Tilavet Odası

Tekkelerde dervişlerin Kur'ân-ı Kerim o-kudukları yere tilâvet odası denir. (<http://tasavvuflugat.blogspot.com.tr/>)

Hamüşan

Farsça, uyuyanlar demektir. Mevlevî tâbiridir. Mevlânâ türbesinin dışında, kible tarafındaki büyük kabristana verilen addır. Mezarlığa "Hazire" de denmektedir.

Taamhane

Yemek yenilen bölümdür.

Türbe

Kurucu Şeyh ve takipçilerinin mezarlarının yer aldığı bölümdür. (http://www.tefekkurdergisi.com/Yazi-Dunya_Mevlevihaneleri-932898.html)



Somathane

Matbah'ta ocakların bulunduğu bölümden yüksekte yer alan tekkenin yemekhanesidir. (<http://www.galatamevlevihanesimuzesi.gov.tr>)

Muvakkithane

Muvakkit kelimesi “vakit”ten gelmekte ve böylece, vakti tayin kişilere “muvaakkit” denilmektedir. Muvakkitin görevini yapabilmesi için ise irtifa almayı iyi bilmesi, ibadet için namaz vakitlerini doğru tayin edebilmesi, ayrıca saatlerin ayarını ve tamirini yapabilmesi gerekmektedir. Zamanında bu binalarda isteyenlere basit astronomi dersleri verilmiş, muvaakkitlerin bilgisine göre hem bir astronomi eğitimi yerleri ve hem de basit bir gözlemevleri olmuşlardır. (Seçer Kariptaş, 2011)

Kütüphane

Kütüphanelere önem verilmiş, çelebiler tarafından kitaplar temin edilerek, kayıt altına alınmasına da dikkat edilmiştir..

Sarnıç

Su depolamaya uygun kapalı bölümdür.

Kuyu

Su temini için toprak altında açılan düşey boşluk ve oluşturulan kurgunun adıdır. Mevlevihanelerde de su için kuyular açılmıştır.

Şadırvan

Üzeri kubbeli ya da açık, etrafındaki musluklardan abdest almaya yarayan su haznesidir.

Sonuç

Mevlevihaneler, sosyal, finansal, ihtisaslaşmış eğitim ve özelleşmiş yapılaşmaları ile bütün halinde büyük bir organizasyon olarak değerlendirilmelidirler. Allah birliği, hiçlik, aşk, teklik, yokluk temaları kapsamında oluşan usul-adap aktarımları ile yaşayarak, sivrilerden törpülenerek, görerek, deneyimleyerek öğrenme temelli, nefsi terbiyenin ön planda olduğu kurumlardır. Çile çıkarılan 1001 günlük süreç içinde mutfaktan başlamak üzere 18 farklı alanda çalışılarak kişiliğin eğitildiği dönemde unutulmayan bir başka unsur da yeteneklerin keşfedilmesidir. Gönüllü olmanın ana belirleyici olduğu muhibban, derviş ya da dede olma koşullarını yerine getirmenin tamamen isteğe bağlandığı bir eğitim sistemidir. Ancak, atılan adımdan geri dönmenin de yaptırımları olduğunu unutmamak gerekir. 40 günlük halvetler de eğitimin bir parçasıdır. İnziva süreci, kendisiyle baş başa kalma imkânı ve bunun gerçekleştirilebileceği mekânlar mimarinin önemli bir parçasını oluşturur. Bilgi veya yaş büyüklerinin birikimlerine önem vermek, saygı temeli ile yola devam ederken en büyük kılavuzun mütevizlilik olması da bir başka faktördür. Konuşma dilinde seçilen kelimelerin eşyayı bile incitmeyecek nitelikte seçilmesi, örnek alınması gerekli bir başka naif davranıştır. Hayatı yaşayış biçiminin tamamen yansıdığı mimari yapılaşma da minimalist bir yaklaşım görülmektedir. Büyük bir saygı ve uhrevilik hâkimdir.

Mevlevihanelerin büyüklüğüne göre farklılık gösterse de, yaşamın sürdürülmesi için gerek ve yeter miktarda her unsur yer almaktadır. Yaşanmışlıklarla oluşan Mevlevihanelerde birey/lerin, kültürün, örf/adet ile usul ve adabın tasarımda ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Sürdürülebilir binalar olduğu hem yapı malzemelerinden, hem yapım sistemlerinden, hem sarnıç gibi günümüzde yeniden diriltilmeye çalışılan su depolarından görülebilmektedir.

Nefs eğitiminin-ruhsal gelişim sürecinin dünyevi yaşamla da harmanlanarak yetenekleri doğrultusunda bir sanat ya da zanaat kazandırılması bugün için yeteneğin değil de sınav sisteminin geçerli olduğu eğitim sistemine de ayrıca örnek olmalıdır.

Kaynaklar

akanttasarim.com/ Bahariye Mevlevihanesi

Arguniyye Mevlevihanesi Ve Ashab-I Kehf (2014)

Bahariye Mevlevihanesi, s.100, Tekkeler kitabı, Eyüp belediyesi e-Yayın,ekitap.eyup.bel.tr:9600/sempozyum/tarih/Tekkeler.pdf

Bayru, Konya Büyükşehir Belediyesi, Erişim tarihi, 05.0Ağustos.2015, www.konya.bel.tr/sayfadetay.php?sayfaID=130

bekircakmak.com/dosya/mat.pdf, s.2. Erişim tarihi 01.Ağustos.2015

canlarmeclisi.com/mevlevilik/17/mevlevihaneler, Erişim tarihi 15.Temmuz.2015

mevlana.gov.tr/TR,78238/mevlana-ve-mevlevilik.html, Erişim Tarihi 05.Temmuz.2015

canlarmeclisi.com/mevlevilik/17/mevlevihaneler, Erişim tarihi 30 Temmuz 2015

Cebecioğlu, E., semazen.net Erişim Tarihi, 5Temmuz2015

cemvakfi.org.tr/murat-sahin/hz-mevlana-ve-mevlevilik, Erişim Tarihi 10.Temmuz.2015

Demirci,M. (2008)İnsan Eğitimi Açısından Mevlevi Çilesi, ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D189677/2008/2008_DEMIRCIM.pdf,TDV Mevlana ve insan sempozyumu,III.oturum, s.122

Dergâh kapıları, <http://www.ask-imevlana.com/muzenin-bolumleri/dergah-kapilari>, Erişim tarihi: 05.Ağustos.2015

Ergün, M., Eğitim Sosyolojisi, <http://egitim.aku.edu.tr/egsos.pdf>, ss.1-2, Erişim Tarihi, 27.Temmuz.2015

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science Cilt: 14, Sayı: 1, Sayfa: 301- 309, ELAZIĞ-2004, Annemarie

Schimmel; Tasavvuf'un Boyutları, Adam Yayınları, (Çev.Ender Gürol) 1.Baskı İstanbul 1982, 447 s.

galatamevlevihanesimuzesi.gov.tr/

Gelibolu Mevlevihanesi fotoğrafı(2015) Yazar Sibel Demirarslan tarafından Çekilmiştir.



Güler,K.,2014, Yenikutahya.Com/Tr/Yazarlar/31-Kadir-Guler/12645/Kutahya-Arguniyye-Mevlevihanesi-Ve-Ashab-İ-Kehfkütahyaİslam Ansiklopedisi, cilt 16, s.42

fizan.net/hankah.html

Kaya, B. U., ss.68-69 Aynaya Vuran Ölüm Edebî Gelenek Olarak Tasavvuf, TürkDili dergisi, file:///C:/Users/Acerr/Desktop/E%20K%C4%B0TAP/aynaya%20vuran%20%C3%B6l%C3%BCm.pdf , Erişim Tarihi 28.Temmuz.2015, s.68

mevlana.gov.tr/TR,78238/mevlana-ve-mevlevilik.html,ErişimTarihi 05Temmuz2015

Özkan, Ö.(2009) Tasavvufî Mesnevîlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer / Seyahat,Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/3 Spring 2009,s.1756

Özkan, Ö.,Tasavvufî Mesnevîlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer / Seyahat(2009) Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 4/3 Spring 2009, s.1760

Özönder, H., Konya Mevlâna Asitanesi ve Mevlevihaneler Semazen.Net/Show_Text.Php?id=244somuncubaba.net-2007-012-0086-mevlevilik.pdf

Şimşek, H. İ., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/1, c.5,sayı:9,ss.7-40,Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları, s.14

Uludağ, S., (1999), Abdulkerim Kuşeyrî/Kuşeyrî Risâlesi, İstanbul.

Uluslararası Mevlana Vakfı, [mevlanafoundation.com/Erişim Tarihi 15.Temmuz2015](http://mevlanafoundation.com/Erişim_Tarihi_15.Temmuz2015) sayader.org, Çin kültürü ve sağlıklı yaşam derneği, 01.Ağustos.2015

Seçer Kariptaş, F., 2011,Mayıs,İşlevini Kaybeden zaman odacıları, muvakkithaneler, www.mimarizm.com/Disses/Detay.aspx?id=1755 tefekkurdergisi.com/Yazi-Dunya_Mevlevihaneleri-932898.html

Somuncubaba, Aralık 2007, s.139

Tanrıkorur, B., (1995) İkinci Manisa Mevlevîhanesi, The Second Manisa Mevlevîhane, www.sufiarastirmalari.com/dergi/10615-09-201315-48-47sufi_studies6_yazbtanrikorur.pdf,s.48

Tanman,M. B., Sinan'ın Mimârîsi Tekkeler acikerisim.fsm.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11352/1741/Tanman.pdf?sequence=1, s.313

tasavvuflugat.blogspot.com.tr

TDV İslam Ansiklopedisi, cilt40, s.374

Uçak, S., Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012, p. 2481- 2490, Ankara Mevlana'nın Rubâîlerinde "Gönül" İstiaresi, S.2483 umutrehberi.com/2014/05/11/modern-insanin-vaktiyle-imtihani, Dervişin vakitle İmtihanı,2014, erişim tarihi 29 Mayıs 2105

TDV İslam Ansiklopedisi(cilt40, s.374)

İbn-i Rüşd'ün Siyaset Felsefesinin Işığında Erdemliler Toplumunun Analizi

Mehmet Fatih Işık

Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mfatihisik65@gmail.com

Özet

Siyaset alanı teorik bir alan olmaktan ziyade pratik alanın ön planda yer aldığı bir yapıdır. Bu yapının en temel fonksiyonu da daha ideal bir toplum inşa etmedir. Dolayısıyla tarihsel perspektiften bakıldığında ideal bir yapı oluşturmanın tarihi en az insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Çünkü sosyal bir varlık olarak insan, varlığını daha güvenli bir biçimde sürdürmek için her zaman ideal bir toplum oluşturma arayışı içinde olmuştur.

Düşünce tarihi boyunca politik alanda fikirler üreten yüzlerce düşünür ve filozoftan söz etmek mümkündür. Bu filozoflardan biri de İbn-i Rüşd'dür. Yunan felsefesi geleneğinin önde gelen filozoflarından izler taşıyan İbn-i Rüşd, ideal bir toplumun inşasını Yunan ile İslami geleneğinin bu konudaki düşüncelerini sentezleyerek erdemli bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. Bu çalışmada bu fikirlerin ışığından hareketle İbn-i Rüşd'ün siyaset felsefesi bağlamında erdemli bir kentin oluşumu ve yönetimi konusundaki düşüncelerinin analizi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, İbn-i Rüşd, Politik alan, Sosyal Varlık, Yunan Felsefesi, İslami Gelenek, Erdemli Kent.

Giriş

Tarihsel süreçte insanlar yerleşik hayata geçtikten sonra toplum halinde nasıl daha iyi yaşayabileceklerini sorgulayıp durdular. Bu sorgulama durumu, insanların yaşamlarını sürdürdükleri ve "modern toplum" olarak adlandırılan bugünkü toplumlarda dahi devam ediyor. Çünkü insanlar hep daha ideal ve yaşanılabilir bir alanın inşa edilmesinin arayışı içinde olmuşlar/olacaklar.

Erdemli bir toplumun inşa edilme arayışı veya arzusu insan var oldukça devam edecektir. Zira erdemli bir toplumun oluşturulması fikrinden herkes aynı şeyi anlamıyor. Dolayısıyla erdemli toplum denildiğinde herkesin idealindeki kurgulama elbette ki farklıdır. Örneğin, Platon'un bu konudaki fikirlerinin en fazla etkisi altında kalan İbn Rüşd dahi Platon'la erdemli toplum konusunda bazı küçük nüanslara sahiptir. Bu nüansların temelinde ise, toplumun koşulları, dönemin siyasi ortamı, konjonktürel yapı ve çağın sahip olduğu koşullar gibi faktörler yatar.

Özetle bu çalışmada öncelikle İbn Rüşd'ün siyaset felsefesine yönelik genel bir bakış oluşturulacak, sonra onun siyasetle ilgili görüşlerinden hareketle erdemli bir toplumun varlığına yönelik fikirleri analiz edilecek ve son olarak İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü toplum tahayyülü imkânının varlığı sorunu bu çerçevede tartışılarak çalışma sonlandırılacaktır.

İbn Rüşd'ün Erdemli Toplumunda Devlet Mekanizmasının Gerekliliği

İbn Rüşd'ün siyasetle ilgili görüşlerinde başta Platon olmak üzere Aristoteles, Farabi ve İbn Bacce gibi filozofların etkisini görmek mümkündür. Bu açıdan İbn Rüşd'ün

devlet, toplum, yönetim ve insanın nasıl yaşayacağı gibi konularda dile getirdiklerinde bu filozofların etkileri yoğundur.

İbn Rüşd'e göre bireyin yaşamını sürdürebilmesi için toplumsal alan bir zorunluluktur. Çünkü diğer birçok filozof ve düşünürde olduğu gibi İbn Rüşd'de de sosyal ve politik bir varlık olan insanın yaşamını tek başına sürdürmesi ve ihtiyaçlarını gidermesi pek mümkün görülmemektedir. Bu bakımdan insan, toplum denilen insan topluluklarının oluşturduğu yapıda varlığını devam ettirme ihtiyacını zorunlu olarak hisseder. İbn Rüşd'e göre bu durumun en iyi gerçekleşeceği yapı devlettir. Dolayısıyla devlet denilen yapının gerekliliği konusunda İbn Rüşd'e göre hem Platon'un hem de Aristoteles'in söyledikleri şu söz doğrudur:

“Şüphesiz insan tabiatı itibarıyla medenî bir varlıktır” (RÜŞD, 1998: 67-68, ARİSTOTELES, 1998: 10). *İnsan ile hayvan arasındaki sınır çizgisi, insanın toplumsal bir varlık olmasıdır. Toplum dışında yalnız başına yaşamaya güç yetiren bir kimse, insan olamaz. O, ya bir hayvandır veya bir Tanrı'dır. Çünkü insan, yaratılışı itibarıyla toplumla birlikte bulunmak ve yaşamak zorundadır* (ŞEMSEDDİN, 1988: 172). Bu demektir ki İbn Rüşd'e göre insanın devletsiz yaşaması imkânsızdır. *İnsan, en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabilir. Herhangi bir siyasî topluluk dışında insanın mutluluğa ve mükemmelliğe ulaşması bir yana, hayatını bile devam ettirmesi mümkün değildir* (ROSENTHAL, 1996: 257). Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere İbn Rüşd'e göre devlet sadece bireylerin topluluklar halinde yaşadığı bir yapı değil, aynı zamanda kendini gerçekleştirdiği ve yeteneklerini ortaya koyduğu bir yapı olma işlevine de sahiptir. *Toplumsal yapıda devletin gerekli ve zorunlu olarak var olması “insanın kendisi için yaratıldığı mükemmelliğe ulaşabilmesi toplum halinde yaşayarak, hemcinsleriyle yardımlaşma halinde ancak tahakkuk eder”* (ŞULUL, 2009: 69). Bu bakımdan bireyin ideal bir düzene kavuşması İbn Rüşd'e göre ancak toplulukları bir arada tutan ve bu toplulukların birlikteliğini mümkün kılan devlet denilen mekanizma sayesinde gerçekleşebilir.

Erdemli bir toplumun inşasında İbn Rüşd'e göre bireylerarası etkileşim ve farkındalık durumu da çok önemsenmektedir. Zira sosyal bir varlık olarak insanın bütün ihtiyaçlarını tek başına yerine getirmeyeceği fikri noktasında İbn Rüşd, Platon gibi düşünmektedir. Çünkü Platon'a göre *“Toplumun varlık nedeni, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinim duymasıdır. İnsan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka eksiği içinde bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler, birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Platon'a göre, bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir. Diğer türlü, Platon'a göre insan yaşamayı için gerekli olan yiyeceği, barınması için gerekli olan mekânı, giyeceği ve diğer ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. Bu ihtiyaçlarından her birini karşılayabilmesi için kendi sanatını toplumun diğer bireylerinin hizmetine sunmalı, kendi emeğiyle elde ettiğini başkalarıyla paylaşmalıdır”* (PLATON, 1992: 369). Buraya kadarki düşüncelerden anlaşılıyor ki İbn Rüşd'de erdemli bir toplum için devlet önemli bir yapı olarak görülmekte ve bu yapıyla birlikte toplumsal alanda varlığını sürdüren bireyler arasında da güçlü bir birlikte yaşama fikri öncelenmektedir. Daha da önemlisi İbn Rüşd'ün siyaset felsefesi

bağlamında ileri sürdüğü, savunduğu ideal devlet ve toplum iddiasının gerçekleşmesi, devlet denilen yapıda bireylerin kendi yeteneklerine uygun olan alanlarda istihdam edilmesine bağlı olarak gerçekleşebilir. Bu yaklaşım tarzı da İbn Rüşd'ün siyasal, ekonomik ve ahlaksal kaynaklı devlet teziyle uyusmaktadır. Çünkü İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde bu alanlar uygun biçimde dizayn edildiği takdirde erdemli toplum beklentisi gerçekleşebilir. Bunun ancak bu şekilde gerçekleşmesi İbn Rüşd'e göre adalet anlayışına uygun düşer. Zira İbn Rüşd'e göre *“adalet, her insanın, tabiatı itibarıyla yetkin olduğu ve en iyi yapabileceği bir işi yapmakla kendini sınırlandırmalıdır. Başkasının ihtisas alanına girmemelidir”* (İBN RÜŞD, 1998: 71, PLATON, 1992: 441-443) olarak algılanmaktadır.

İbn Rüşd'ün Erdemli Toplumunda Meslek Gruplarının Konumu

Erdemli bir toplumun koşullarını oluşturmak zor bir süreçtir. İbn Rüşd'e göre erdemli toplum beklentisinin gerçekleşmesi için devlet denilen mekanizmayı oluşturan unsurların belli bir dengeye ve ilişkiye sahip olması gerekir. Onun tasvir ettiği erdemli toplumda, erdemli bir yaşam alanının mümkün olabilmesi için toplumda varolan nerdeyse bütün meslek alanlarının görev ve sorumlulukları konumlarına uygun olarak dizayn edilmiştir/edilmelidir. İbn Rüşd bu durumun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tıp ilmindeki bazı analogilerden faydalanır. Ona göre vücudun uzuvları nasıl ki birbiriyle belli bir ilişkiye ve dengeye sahipse, devleti oluşturan unsurlar arasında da böyle bir ilişki ve denge durumu söz konusudur. Bunun böyle olduğunu İbn Rüşd tıp diliyle şöyle anlatır: *“Örneğin insanın kendi bedenine ait organların sağlığını muhafaza edebilmesi için bedenindeki uzuvların birbirleriyle ilişkisini ve gerekliliğini bilmesi gerekir”* (İBN RÜŞD, 1974: 116). Yukarıdaki denge durumu İbn Rüşd'ün erdemli toplumunda eğitim alanında da söz konusudur. Kaldı ki hem Platon'un hem de Farabi'nin devlet anlayışlarında da bireylerin doğru ve uygun şekilde eğitilmeleri erdemli bir toplum için kaçınılmaz derecede önemlidir. Ancak burada İbn Rüşd'e göre erdemli bir toplum oluşturma yolunda verilmesi gereken eğitimin zorba ve dikte edici yöntemlerle değil, ikna edici yol ve yöntemlerle yapılması gerekir. Çünkü İbn Rüşd'e göre erdemli bir toplumun fertlerine karşı *“Mecburiyet halinde bile onlara zorla, baskıyla cezalandırma cihetine gidilmemelidir”* (İBN RÜŞD, 1998: 74) görüşü hâkimdir.

Erdemli bir toplum için bireylerin eğitimi ne kadar önemli ve gerekli ise İbn Rüşd'e göre bu eğitimin çok boyutlu olması da bir o kadar önemlidir. Dolayısıyla erdemli devlet bilge, cesur, adil ve ölçülü olma niteliklerine sahip devlet olduğu için bu yapıda yaşayan insanların da bu nitelikleri haiz eğitimden geçmeleri gerekir. Çünkü bu niteliklerden yoksun olan bireylerin erdemli bir devlet ya da toplum oluşturmaları da beklenemez.

Toplum yapısında olması gereken meslek alanlarından olan doktorluk ve yargıçlık meslek alanları erdemli toplumlarda yok denecek kadar az olmalı noktasında İbn Rüşd, İbn Bacce gibi düşünmektedir. Çünkü İbn Bacce *“Bir toplumda doktor ve yargıç bulunmaması, yetkin toplumun kendine has özelliklerindedir. Kendisinde doktor ve yargıca ihtiyaç duyulur olması da, dört basit toplumun genel özelliklerindedir. Toplum, yetkin olan toplumdan ne kadar uzak olursa, orada bu ikisine duyulan ihtiyaç daha fazla olur. Bu iki sınıfa mensup insanların mertebesi daha üstün olur”* (AYDINLI, 1997:

273) düşünceleriyle toplumda doktor ve yargıç sayısının fazla olmasının toplumsal birtakım travmaların varlığına işaret ettiğini savunur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün erdemli toplumunda zorunlu haller dışında doktorlara ihtiyaç duyulmaması gibi yargıçlara olan gereksinim de bu çerçevede olmalıdır. Çünkü İbn Rüşd'e göre erdemli toplumda yargıçların görev alanları şöyle izah edilmiştir: *“İdeal devlette yargıcın varlık nedeni kötü yaratılışlı, olumlu yönde davranış sergilemeyi kabul etmeyen kişilerin ıslah edilmesidir. Yani yargıç, verdiği kararlarla kötü ruhlu insanları tedavi eder. Tercihen kötülükten vazgeçirme amacıyla cezai müeyyide uygular. Yargıç, mesleki bilgiyi ancak uzun bir tecrübe sonucunda elde edebilir. Çünkü kötü bir davranışın nedeni ancak müşahade edilerek bilinebilir. Yargıçta bulunması gereken en önemli niteliklerden birisi, nefsinin kötülüğün karışmamış olmasıdır. Nefsinin küçüklükten itibaren erdemli olması, yalın müzik ile büyümesidir”* (İBN RÜŞD, 1998: 100, PLATON, 1992: 409).

Ancak İbn Rüşd son tahlilde doktorluk ile yargıçlık meslekleri arasında önemli bazı nüanslara da dikkatleri çeker. Çünkü İbn Rüşd'e göre *“Yargıç ile doktor arasında önemli bir fark söz konusudur. Ona göre yargıcın durumu doktorun durumuna benzemez. Doktorun kendisi hasta olsa bile hastalığı, tedavi ettiği kişiye zarar vermez. Oysa tam tersine kötü ahlâklı bir yargıcın âdil bir yargıç olması beklenemez. Çünkü tabiatı itibariyle kötü ahlâklı bir yargıç, ne erdemi ne de erdemin mahiyetini bilir. Erdemli kişiliğe sahip olan yargıç ise hem kendi özünü bilir hem de zamanla elde ettiği tecrübeyle diğer insanların nefislerindeki kötülüğünü bilir. Bu nedenle şüphesiz yargıcın yaşı itibariyle büyük olması gerekir”* (PLATON, 1992: 409). *“Çünkü yaşı itibariyle genç olan yargıçlar, yalın ve sade müzik eşliğinde iyi hikâyeler dinleyerek büyüdüğü için sadece iyiyi bilirler, insanların nefislerindeki kötülüğünü bilemezler”* (İBN RÜŞD, 1998: 101).

Erdemliler Toplumunda Sosyal Gruplar Ve Nitelikleri

İbn Rüşd'ün erdemli toplumunda sosyal sınıfların bütün beklentileri ve amaçları belli kurallar doğrultusunda yasal çerçeve altına alınmıştır. Bundan dolayı İbn Rüşd için de Farabi de olduğu gibi erdemli bir kent için bütün sosyal sınıflar önemli derecededir. Şimdi de İbn Rüşd'ün erdemli toplumunda yer alan sosyal sınıfların nitelikleri hakkında kısaca bilgi verelim

a. İşçi ve Zanaatkârlar

Bu sosyal grup sadece kendilerine tanımlanan alanın içinde yaşamlarını sürdürürler. Platon'a göre işçi ve zanaatkârlar devlet işlerine asla karışmamalıdır. Bu sosyal grubun durumuna yönelik olarak İbn Rüşd de Platon'dan farklı bir anlam yüklememektedir. İbn Rüşd bu gruba yönelik olan düşüncelerini şöyle dile getirir: *“İşçiler ve zanaatkârlar, muhafızlar gibi kanunî bir hak olarak emeklerinin karşılığı ücret alıp mülk edinemez. Ona göre hiçbir şey devlete, zenginlikle karışık fakirlikten daha fazla zarar veremez. Eğer çalışan sınıfa mülk edinme izni verilecek olursa onlar, meslekleriyle kente yararlı olmayı değil de mesleklerinin kendilerine kazandırdığı zenginliği amaç edinirler. Durumları iyi olur, evlerini güzelleştirirler. Neticede de kent halkına tali derecede yararlı olurlar. Yaptıkları işi, kent halkını mutlu etmek için değil zengin olmak için yaparlar* (İBN

RÜŞD, 1998: 107). Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre işçi ve zanaatkârlar sınıfı ihtiyaç fazlasını kendileri için saklayamazlar. Çünkü onlar ihtiyaçlarının fazlasını ideal kentin sakini için depolarlar.

b. Muhafızlar

Bu sosyal grupta yer alacak olan kişilerin Platon'a göre mutlaka işin niteliğine uygun özellikteki kişilerden oluşması gerekir. Çünkü erdemli toplumun güvenliğini sağlayacak olan bu sosyal grubun bireyleri seçilirken daha fazla dikkatli olunmalı ve mutlaka bu grupta yer almak için belirlenen niteliklere haiz olmalıdır. Bu bakımdan Platon'a göre muhafızlar sınıfında yer alacak olan kişilerin sahip olması gereken birçok özellikten söz etmek mümkündür. Ancak bu niteliklerin en önemlileri üç tanedir:

1. Sadece Tek Meslekle İlgilenmeleri

2. Cesur Olmaları

3. Şefkat ve Nefret Duygularına Sahip Olmaları: İbn Rüşd de muhafızların sahip olmaları gereken özellikler konusunda Platon gibi düşünmekle beraber şefkat ve nefret konusunda şunları da dile getirir: *“Sevgi ve nefret iyilik ve kötülüğü netice verir. Ancak bir süre sonra bu iki nitelikli zamanla yer değiştirebilir. Bunun sonucu olarak da, düşmanlar yönetici, yöneticiler de düşman hâline gelebilir. Bunun böyle olduğu son derece aşikârdır”* (İBN RÜŞD, 1956: 123).

İbn Rüşd işçi zanaatkarlar sınıfının erdemli toplumun inşasındaki önemi gibi, muhafızlar sınıfının da çok önemli olduğunu vurgular. Dolayısıyla bu sınıfların bütün boyutlarıyla ele alınması erdemli bir toplum için vazgeçilmez değerde olduğunu defalarca düşüncelerinde vurgular. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre muhafızların eğitimi, toplumsal statüleri ve muhafızların sosyal yaşam tarzları önemlidir.

c. Filozoflar

İbn Rüşd'ün erdemli toplumunun bir başka önemli unsuru da yöneticiler olarak bilinen filozoflar sınıfıdır. İbn Rüşd'ün diğer sınıflarla ilgili yaklaşımında olduğu gibi filozoflarla ilgili konuda da Platon'un etkisi yoğundur. Bu bakımdan hem Platon hem de İbn Rüşd için filozoflar sınıfı erdemli bir toplumun en önemli unsuru olarak görülmektedir. Çünkü Platon'da olduğu gibi İbn Rüşd'de de devleti filozoflar yönetmeli fikri ön plandadır. Bu açıdan filozoflara verilecek olan eğitim çok önemlidir.

İbn Rüşd filozoflara verilecek olan eğitimin nasıl olması gerektiği konusunda Platon'un *“mağara metaforunu”* kullanarak şunları ifade eder: *“Algılanabilen dünya hakkındaki bilgimiz ile idealara ilişkin elde ettiğimiz idrak arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Ona göre eğitim ile aydınlanmamış sıradan insanların bilgisi, gerçek nesnelerin sadece görüntülerinden ibarettir. Filozoflar ise, mağaradan ayrılabilen ve güneşin aydınlığına çıkıp varlıkları gerçek haliyle görebilenlerdir. İnsanlar mağaradan çıkıp ilk güneş ışığıyla karşılaştıklarında önce gözleri kamaşır ve herhangi bir şey göremezler. Tabiatı itibariyle felsefeye ilgi duyan insanların durumu da buna benzer. Daha işin başında, mahiyeti zor idrak edilebilen soyut ilimlere yönelip öğrenmeleri doğru değildir. Bu konuda yapılması gereken şey, varlıklara tedricî olarak bakabilmeleri*

için onların aşama aşama yönlendirilmesidir; ta ki başlarını kaldırıp yıldızlara, aya ve sonrasında güneşe bakabilsinler. Bu nedenle felsefecilerin eğitiminde yapılması gereken şey basit bir tarzda, tedricî bir şekilde onların adım adım yönlendirilmesidir” (İBN RÜŞD, 1998: 163-164).

İbn Rüşd’e göre filozofların eğitimlerinin ideal bir kentin yönetilmesi yönünde olmalıdır. Bundan dolayı da filozoflara verilecek olan eğitimin çok boyutlu olması gerekir. Kenti yönetecek olan filozofların çok boyutlu bir eğitimden geçmelerinin erdemli bir kent için ne kadar önemli olduğunu İbn Rüşd şu sözlerle ifade eder: *“Filozofun riyasette başarılı olabilmesi için amelî ilimlerin yanında fikrî erdemlere de sahip bir bilge (hakîm) olması gerekir. Amelî ilimlerin kazanımları vasıtasıyla diğer millet ve devletler ile ilişkilerinde başarılı olur. İlâveten büyük ahlâkî erdemlere de sahip olması gerekir ki kenti yönetmeyi ve hangi tür adaleti seçeceğine dair bilgisi olsun” (İBN RÜŞD, 1998:138).*

Devleti yönetecek olan aristokratlar ya da seçkinler diye tanımlayabileceğimiz filozoflar, İbn Rüşd’e göre yönetimde başarılı olmak ve erdemli bir kent oluşturmak için şu özelliklere sahip olmaları gerekir:

1. Varlığın tabiatını idrak edebilmeli,
2. Güçlü bir hafızaya sahip olmalı,
3. Bilgide çok boyutlu olmalı,
4. Doğruluğu sevmeli yalandan uzak durmalı,
5. Duyusal hazlara karşı kontrollü olmalı,
6. Dünya malına karşı tutkulu olmamalı,
7. Cesur olmalı.

İbn Rüşd’e göre bu özelliklere sahip bir filozof mutlak anlamda hükümdar olur ve erdemli bir toplumu oluşturabilecek güce de sahip olur. Dolayısıyla devleti yönetecek olan yöneticilerin çok boyutlu olmaları gerektiği konusunda İbn Rüşd, Platon ve Farabi’den farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Rüşd’e göre filozofların tek boyutlu ilimlerle donatılmaları erdemli bir kentin oluşumu için yeterli değildir. Bu durumu İbn Rüşd şöyle açıklar: *“Devletler sadece nazarî ilimlerle erdemli hâle gelemezler” (İBN RÜŞD, 1998: 164-165). “İnsanî kemal, ancak ilim ve amelî birlikte bulunmasına bağlıdır. Çünkü bilgi; amelînin başlangıcı, amel de bilginin gayesidir. Nazarî ilimler ancak iyi ve yararlı eylemler için istenir. Diğer türlü bu durum, insanın doğasına aykırı olurdu. Çünkü insanda, bilme kuvvetinin yanında amelî kuvvet de vardır. Eğer insandan istenen yalnızca bilgi elde etmek olsaydı, yapma kuvveti ya fazlalık yahut ârizî bir kuvvet olurdu. Yani hikmetin nazarî ve amelî yahut bilme ve yapma yönlerinin birlikte düşünülmesi gerekir” (TURHAN, 1991: 179-180). “Ahlâkî erdem de böyle bir şeydir; edinilmiş bir iyilik yapma yeteneğidir, iyiliğin kendisidir. İyilik ise, temaşa edilecek bir şey değil, yapılacak bir şeydir, iyi davranma çabasıdır” (SPONVİLLE, 2004: 16).*

Sonuç

Siyaset felsefesindeki bütün arayışlar ve çabalar daha iyi bir yönetim anlayışını ortaya koyabilme, daha huzurlu ve güvenli bir toplum oluşturabilme çabası içindir. Çünkü böyle bir yapıda bireyler, kendilerini mutlu ve güvende hissedebilirler. Felsefe tarihi boyunca siyasetle ilgilenmiş olan bütün filozoflar böyle bir toplum inşa etme mücadelesini vermişlerdir. Bu bakımdan “*Kadîm filozoflara göre, saâdetin elde edileceği yer ideal devlettir. İdeal devletin gayesi ferdin saâdeti ile toplumun saâdetini birlikte temin etmektir*” (AYDIN, 2000: 12-13) gayesini gerçekleştirmek için siyasetle uğraşan bütün filozoflar çaba sarf etmişlerdir.

Bu anlamda İbn Rüşd, tasarladığı erdemli toplum modelinde var olması gereken bütün sosyal sınıfları önemsemiş ve bu sınıfları ayrıntılı olarak ele almıştır. Çünkü İbn Rüşd’e göre sosyal sınıflar birbirini bütünleyici bir ilişkisel bağa sahiptir. Bu sosyal sınıflardan herhangi birinde meydana gelecek olan bir eksiklik diğer unsurları da olumsuz yönde etkiler ve erdemli bir toplumun oluşumunu zorlaştırır.

Özetlemek gerekirse, İbn Rüşd fikirlerinde büyük oranda etkisi altında kaldığı Platon ve Farabi’den erdemli toplum projesinde az da olsa bazı farklılıklara sahiptir. Bu durumun da filozofların yaşadıkları dönemin siyasi, kültürel, ekonomik ve inanç farklılıklarından kaynaklı olduğunu düşünmek mümkündür. İbn Rüşd sadece erdemli kentin niteliklerini izah etmekle kalmamış aynı zaman da *şeref devleti/timokrasi, demokrasi, tiranlık/zorba devlet, hazzı gaye edinen yönetim, zaruret yönetimi ve kusurlu ve bozuk yönetimi* gibi devlet çeşitlerinin de neden erdemli toplum olma özelliklerine sahip olmadıklarını erdemli toplum projesinde ayrıntılı olarak gerekçelendirmiştir.

Kaynakça

- ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara, 1998.
- AYDIN, Mehmet, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul, 2000.
- AYDINLI, Yaşar, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul, 1997.
- İBN RÜŞD, *Telhîsu’s-Siyâse li Eflâtûn*, (İngilizce’den Arapça’ya Çev. Hasan Mecid el Âbîdî - Fâtıma Kâzım ez-Zehebî), Beyrut 1998.
- Averroes On Plato’s Republic*’ten aktaran Cevher Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun’un Devlet’i ve İbn Rüşd’ün Yorumu)*, İnsan Yay., İstanbul, 2009.
- Averros Commentary on Plato’s Republic’ Republic*’ten aktaran Cevher Şulul, *İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun’un Devlet’i ve İbn Rüşd’ün Yorumu)*, İnsan Yay., İstanbul, 2009.
- ez-Zarûrî fi’s-Siyâse: Muhtasar Kitâbi’s-Siyâse li Eflâtûn*, (İbranice’den Arapça’ya tercüme eden: Ahmed Şehlan), Beyrut, 1998.
- PLATON, *Devlet*, (Çev., Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1992.
- ROSENTHAL, E. I. J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, (Çev. Ali Çaksu), İz Yay., İstanbul, 1996.



- SPONVILLE, Andre Comte, *Büyük Erdemler Risalesi*, (Çev. Işık Ergüden), İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- ŞEMSEDDİN, Abdülemir, *el Mezhebu't Terbevi İnde İbn Sina Min Hilali Felsefetihi'l- İlmîyye*, Beyrut, 1988.
- ŞULUL, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi (Eflâtun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu)*, İnsan Yay., İstanbul, 2009.
- TURHAN, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür: Âmiri ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul, 1991.

Türk-İslâm Düşünürü, Felsefenin İkinci Öğretmeni: Fârâbî

Mehmet Harun Topay

Bilim Uzmanı Manavgat Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Coğrafya Öğretmeni Manavgat/Antalya e-posta:haruntopay@mynet.com

Özet

Çalışmamızda İslâm felsefesinde önemli bir yeri olan ilmi ve felsefi disiplinlerin hepsine dair çalışmalarda bulunmuş olan ve hayatı boyunca bu alanlarda çalışmaya devam etmiş ve ekol haline gelmiş olan Fârâbî'nin özellikle Türk-İslâm düşüncesine katkılarını anlatmaya çalışacağız. Hem felsefe ile din arasında hem de felsefenin alt disiplinleri arasında bir birlik ve uyum oluşturmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin döneminde tartışılan ontoloji, mantık, epistemoloji, ahlâk, estetik vb. konularda yaptığı eserlerle Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen (el-mu'allimü's-sânî) unvanını almış bir düşünürdür.

İslâm dünyasında ilk büyük felsefe okulu olan ve çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu Bağdat okulunun en önemli temsilcisi, bu okulda yetişmiş olan, tek Müslüman Fârâbî'dir.

IX. yüzyılın sonu ile X. yüzyılın başında yaşayan Türk filozofu Fârâbî'nin felsefesinde psikoloji, felsefe, ahlâk, siyaset ve metafizik arasında kesin bir bağ vardır. Onun metafiziğe kadar giden felsefe araştırması, mutluluğun "o çok meşhur bir amaçtır" şeklinde nitelendiği ahlaki bir noktadan başlıyor görünse de, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği metafiziğin inşasından sonra belirlenmektedir. Dolayısıyla, onun ahlâk ve metafizik anlayışını birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Fârâbî, siyaset felsefesine dair görüşlerini ağırlıklı olarak ele aldığı Fusûlu'l-Medenî, el-Medînetü'l-Fâzıla, es-Siyâsetü'l-Medeniyye ve Tahsîlü's-Saâde adlı eserlerinde Platon, Aristoteles ve Afrodisiaslı Alexander geleneğinde ortaya çıkan bir devlet anlayışını en temelde benimserken, İslâmî kültürü de dikkate alan bir devlet tasarımı üzerinde durmaktadır.

Fârâbî es-Siyâse adlı eserinde insanın hayatın gayesi olan mutluluğu elde etmek için mutlaka olarak bir rehber ihtiyacı duyacağını belirtir. Buradaki savunulan düşünce şöyledir: İnsanın mutluluğu elde etmek için yapması gereken bir takım şeyler vardır. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında her bir birey, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemeyebilir. Bu sebeple onun bir öğretmen ve rehber ihtiyacı vardır.

Fârâbî erdemli bir toplum modeline en yakın toplumun demokratik şehir (el-medînetü'l-cemâiyye) olduğunu söylemekte ve bunun zaman içerisinde erdemli kişilerin yetişmesine vesile olması bakımından önemli olduğunu düşünmektedir.

Fârâbî, bilhassa nahivcilerle mantıkçılar arasında geçen tartışmaların da etkisiyle, dilbilim ve mantık sanatını temele alan kendi dil felsefesi anlayışını tesis etmiştir. Akıl sahibi insanın çıkarı mutlulukta temellenir. İnsan mutluluğu bu dünyada, öteki dünyada veya her Fârâbî mantığı tasavvurât (kavramlarla akıl yürütmeler) ve tasdikât (önergelerle akıl yürütmeler) olarak iki kısma ayırmıştır. Birincisinde amacın tanımlara ulaşmak olduğunu, ikincisinde ise tasımlara ulaşmak olduğunu belirtmiştir. Bu görüş, Aristotelesçi mantığı ve mantıkçıları olumsuz değerlendirenleri dışarıda tutarsak İslâm dünyasında belirleyici olmuştur.

Klasik biyografi ve düşünce tarihi yazarlarından İbnü'n-Nedîm, Fârâbî'yi "mantığı ve eski ilimleri iyi bilen" ve "Aristo kitaplarının açıklayıcısı ve yorumlayıcısı" diye tanıtır. Daha sonra İbnu'l-Kıftî, onun filozof olduğunu, öteki filozofları geride bıraktığını, gerçek felsefeyi ortaya koymada onları kat kat aştığını, sözcüğü el-Kindî'nin anlayamadığı, altından kalkamadığı meseleleri, Fârâbî'nin çözdüğünü ve onun felsefeyi kusursuz ifadelerle, tatlı bir üslup içinde anlattığını belirtir. İbn-i Hallikan ise Fârâbî'nin "Müslümanların gerçek filozofu" olduğunu ve "felsefenin sırlarının onun tarafından çözüldüğünü" açıklar.

Yaşadığı dönemde kendi coğrafyası dışında da etkili olan ve hala kitapları günümüzde bilhassa akademik çevrelerde okunan, okutulan Fârâbî'nin bütün yönleriyle ele alınması, gençlerimize anlatılması ve gelecek kuşaklara eserlerinin aktarılması için benzeri bilimsel toplantıların

yapılması, dergi, gazete ve kitaplarda Fârâbî hakkında aydınlatıcı bilgilere yer verilmesi Türk-İslâm düşüncesinin yerleşmesinde çok faydalı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Düşüncesi, Fârâbî, Felsefe, Mantık

Giriş

Türk İslâm düşünürü Fârâbî hakkında yapılan araştırmalarda, İslâm felsefesinde önemli bir yeri olan ilmî ve felsefi disiplinlerin hepsine dair çalışmalarda bulunmuş olduğu ve hayatı boyunca bu alanlarda çalışmaya devam ettiği ve ekol haline geldiği, özellikle Türk-İslâm düşüncesine katkılarda bulunduğu görülmektedir.

Hem felsefe ile din arasında hem de felsefenin alt disiplinleri arasında bir birlik ve uyum oluşturmaya çalışmıştır. Fârâbî onun döneminde tartışılan ontoloji, mantık, epistemoloji, ahlâk, estetik vb. konularda yaptığı eserlerle Aristoteles'ten sonra ikinci öğretmen (el-mu'allimü's-sânî) unvanını almış bir düşünürdür.

İslâm dünyasında ilk büyük felsefe okulu olan ve çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu Bağdat okulunun en önemli temsilcisi, bu okulda yetişmiş olan, tek Müslüman Fârâbî'dir.

IX. yüzyılın sonu ile X. yüzyılın başında yaşayan Türk filozofu Fârâbî'nin felsefesinde psikoloji, felsefe, ahlâk, siyaset ve metafizik arasında kesin bir bağ vardır. Onun metafiziğe kadar giden felsefe araştırması, mutluluğun "o çok meşhur bir amaçtır" şeklinde nitelendiği ahlaki bir noktadan başlıyor görünse de, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği metafiziğin inşasından sonra belirlenmektedir. Dolayısıyla, onun ahlâk ve metafizik anlayışını birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Fârâbî, siyaset felsefesine dair görüşlerini ağırlıklı olarak ele aldığı *Fusûlu'l-Medenî*, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *Tahsîlu's-Saâde* adlı eserlerinde Platon, Aristoteles ve Afrodisiaslı Alexander geleneğinde ortaya çıkan bir devlet anlayışını en temelde benimserken, İslâmî kültürü de dikkate alan bir devlet tasarımı üzerinde durmaktadır.

Fârâbî *es-Siyâse* adlı eserinde insanın hayatın gayesi olan mutluluğu elde etmek için mutlak olarak bir rehber ihtiyacı olduğunu belirtir. Buradaki savunulan düşünce şöyledir: İnsanın mutluluğu elde etmek için yapması gereken bir takım şeyler vardır. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında her bir birey, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemeyebilir. Bu sebeple onun bir öğretmen ve rehber ihtiyacı vardır.

Fârâbî erdemli bir toplum modeline en yakın toplumun demokratik şehir (*el-medînetu'l-cemâiyye*) olduğunu söylemekte ve bunun zaman içerisinde erdemli kişilerin yetişmesine vesile olması bakımından önemli olduğunu düşünmektedir.

Fârâbî, bilhassa nahivcilerle mantıkçılar arasında geçen tartışmaların da etkisiyle, dilbilim ve mantık sanatını temele alan kendi dil felsefesi anlayışını tesis etmiştir.

Akıl sahibi insanın çıkarı mutlulukta temellenir. İnsan mutluluğu bu dünyada, öteki dünyada veya her Fârâbî mantığı tasavvurât (kavramlarla akıl yürütmeler) ve tasdikât (önergelerle akıl yürütmeler) olarak iki kısma ayırmıştır. Birincisinde amacın tanımlara ulaşmak olduğunu, ikincisinde ise tasımlara ulaşmak olduğunu belirtmiştir. Bu görüş, Aristotelesçi mantığı ve mantıkçıları olumsuz değerlendirenleri dışarıda tutarsak İslâm dünyasında belirleyici olmuştur.

Klasik biyografi ve düşünce tarihi yazarlarından İbnü'n-Nedîm, Fârâbî'yi. "mantığı ve eski ilimleri iyi bilen" ve "Aristo kitaplarının açıklayıcısı ve yorumlayıcısı" diye tanıtır. Daha sonra İbnü'l-Kiftî, onun filozof olduğunu, öteki filozofları geride bıraktığını, gerçek felsefeyi ortaya koymada onları kat kat aştığını, sözelimi el-Kindî'nin anlayamadığı, altından kalkamadığı meseleleri, Fârâbî'nin çözdüğünü ve onun felsefeyi kusursuz ifadelerle, tatlı bir üslup içinde anlattığını belirtir. İbn Hallikan ise Fârâbî'nin "Müslümanların gerçek filozofu" olduğunu ve "felsefenin sınırlarının onun tarafından çözüldüğünü" açıklar.

Türk İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan, yaşadığı dönemde kendi coğrafyası dışında da etkili olan ve hala kitapları günümüzde bilhassa akademik çevrelerde okunan, okutulan Fârâbî'nin bütün yönleriyle ele alınması, gençlerimize anlatılması ve gelecek kuşaklara eserlerinin aktarılması için benzeri bilimsel toplantıların yapılması, dergi, gazete ve kitaplarda Fârâbî hakkında aydınlatıcı bilgilere yer verilmesi Türk-İslâm düşüncesinin yerleşmesinde çok faydalı olacaktır.

1. Fârâbî

Fârâbî (870-950) Dünya bilim ve düşünce tarihinde şerefle yer almış büyük Türk bilgini, düşünürü. Eski Yunan felsefesinde sentez yapabilmiş dünyanın seyrek rastladığı fikir adamı. Fizik, kimya, tıp, matematik ilimlerinde ve felsefede vardığı sonuçlarla, Avrupa uygarlığına katkısı olmuş, kitapları 18. yüzyıl sonuna kadar Avrupa üniversitelerinde okunmuş bir Türk dehasıdır.

Asıl adı: Muhammed bin Tahran bin Uzlug olan ve Batı kaynaklarında "Alpharabius" adıyla anılan Farabi (Türkistan'ın Farab Otrar kentinde doğduğu için Farabi Farablı diye anılır). İlk öğrenimini Farab'da, medrese öğrenimini Rey ve Bağdat'ta gördükten sonra, Harran'da felsefe araştırmaları yaptığı yıllarda tanıştığı Yuhanna bin Haylan'la birlikte Aristoteles'in yapıtlarını okuyarak gezimciler okulunun ilkelerini öğrendi. Halep'te Hemedani hükümdarı Seyfüddevle'nin konuğu oldu. Arap ülkelerinde yaşamış, Türk kimliğini ve Türk törelerini ölünceye kadar bırakmamış olan Farabi'yi anlatan kitaplar, İslam aleminde Ebul Hasan el-Beyhaki, İbn-el-Kifti, İbn Ebu Useybiye, İbn el-Hallikan adlı yazarlar tarafından Farabi'nin ölümünden birkaç yüzyıl sonra gerçekleştirildi. Ama bu yapıtlar, birer araştırma olmaktan çok, Farabi'yle ilgili söylenceleri derliyor, bir felsefeciyse değil, bir ermişi açıklıyordu.

Aristoteles'in ortaya attığı madde ve suret kavramını hiçbir değişiklik yapmadan benimseyen, eşyanın oluşumunda, yani yaradılıştaki madde ve sureti iki temel ilke olarak gören Farabi'nin fiziği de, metafiziğe bağlıdır. Buna göre, evrenin ve eşyanın özünü oluşturan dört öge (toprak, hava, ateş, su) ilk madde olan el-aklül-faalden

çıkıştır Söz konusu dört öge, birbirleriyle belli ölçülerde kaynaşır, ayrışır ve içinde bulunduğumuz evreni (el-alem) oluştururlar.

Farabi, ilimleri sınıflandırdı. Ona gelinceye kadar ilimler trivium (üçüzlü) ve quadrivium (dördüzlü) diye iki kısımda toplanıyordu. Nahiv, mantık, beyan üçüzlü ilimlere; matematik, geometri, musiki ve astronomi ise dördüzlü ilimler kısmına dahildi. Farabi ilimleri; fizik, matematik, metafizik ilimler diye üçe ayırdı. Onun bu metodu, Avrupalı bilginler tarafından kabul edildi.

Hava titreşimlerinden ibaret olan ses olayının ilk mantıklı izahını Farabi yaptı. O, titreşimlerin dalga uzunluğuna göre azalıp çoğaldığını deneyler yaparak tespit etti. Bu keşfiyle musiki aletlerinin yapımında gerekli olan kaideleri buldu. Aynı zamanda tıp alanında çalışmalar yapan Farabi, bu konuda çeşitli ilaçlarla ilgili bir eser yazdı.

Farabi insanı tanımlarken “alem büyük insandır; insan küçük alemdir.” Diyerek bu iki kavramı birleştirmiştir. İnsan ahlakının temeli, ona göre bilgidir; akıl iyiyi kötüden ancak bilgiyle ayırır. İnsan için en yüksek en yüksek erdem olan bilgi, insan beyninin çalışması sonucu elde edilemez; çünkü tanrısaldir, doğuştandır (Vehbi). Bilimin ise üç kaynağı vardır: Duyu; akıl; nazar. Bilimler ikiye ayrılırlar: Kuramsal (nazari) bilimler; uygulamalı (ameli) bilimler. Ahlak, siyaset, müzik, matematik uygulamalı bilimlere girer. Toplumlar öz bakımından ikiye ayrılırlar: Erdemli toplumlar ve erdemsiz toplumlar. Bu toplumları yöneltecek en kusursuz devletse, bütün insanlığı kapsayan dünya devletidir.

Farabi, ilk İslam filozofu ve İslam felsefesinin kurucusudur. Samanoğulları hükümdarlarından Mansur B. Nuh’ un isteği üzerine kaleme aldığı söylenen “Et-talimüs-sani” (ikinci öğretim) Yunan felsefesinin bir özetini verir. Fakat bu özeti öylesine başarılı olur ki, kendisinden sonra gelen ve bütün dünyanın fikirlerine itibar ettiği İbni Sina ve İbni Rüştü bu kitaptan yararlanarak Yunan felsefesini öğrenmişlerdir. İbni Sina diyor ki: “Farabi’ nin bir mezat yerinden satın aldığı kitap sayesinde, o zamana kadar bir türlü kavrayamadığım metafiziği, tamamen öğrendim.” Farabi aynı eserleriyle İbni Rüştü’ün üzerinde de tesirini göstermiştir. Farabi, ile de uğraşmış, hatta “kanun” adı ile bilinen sazı kendi icat etmiş ve bu sazla birçok besteler yapmış ve söylemiştir (arşivbelge.com).

2. Farabi'nin Eserleri

Farabi'den geriye büyük küçük yüzden fazla eser kalmıştır. Zamanla çeşitli araştırmalara konu olan bu eserlerin bir kısmı Latince, İbranice, Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusça'ya tercüme edilmiştir.

Fakat yine de klasik kaynaklardan modern araştırmalara kadar gerek bu eserlerin sayısı gerekse isimleri üzerindeki tereddütler ve ihtilaflar giderilebilmiş değildir. Bununla birlikte Farabi'nin en az yüz eseri olduğu bilinmektedir. İbrahim Kafesoğlu gibi bazı tarihçiler eserlerin 140'tan fazla olduğunu belirtirken diğer bazı tarihçiler 110 ile 120 arasında olabileceğini belirtmişlerdir. Farabi'nin günümüze kadar gelen eserlerinden en önemlileri ise şunlardır:

El-Medinetü'l Fazıla: Farabi'nin Bağdat'ta iken telifine başladığı, Şam'da tamamladığı ve Mısır'da gözden geçirerek tekrar düzelttiği bu eser onun felsefi görüşünü ana hatlarıyla ortaya koyan en olgun eseri sayılmaktadır. Günümüze kadar 15'ten fazla baskısı yapılan bu eseri Nafiz Danışman ve Ahmed Arslan Türkçe'ye çevirmiştir.

Es-Siyasetü'l Medeniyye: Farabi'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bu eserin bölüm ve konu başlıklarının tam olarak tespit edilememesinden dolayı çok sistematik olmadığı bilinmektedir. Aynı zamanda bu eseri Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve Rami Ayas Türkçe'ye çevirmiştir.

İhsanü'l 'Ulum: Farabi'nin en başarılı olduğu alanlardan İlimlerin Tasnifi'ne dair yayımladığı eseridir. Latince, İbranice, Almanca, Fransızca, İngilizce, İspanyolca gibi dillere çevirisi yapılan bu eseri Türkçe'ye Ahmet Ateş İlimlerin Sayımı adı ile tercüme etmiştir.

Tahsilü's-Saade: Bu eser ise Farabi'nin içtimai, siyasi ve ahlaki problemleri bir arada işlediği eseridir. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamüdin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Buna ek olarak Hüseyin Atay "Mutluluğu Kazanma" başlığıyla tercüme ederek Farabi'nin Üç Eseri adlı kitabında bir bölüm olarak yayımlamıştır.

Fusulü'l-Medeni: Farabi'nin başta siyaset ve ahlak olmak üzere çeşitli meselelere dair görüşlerinin kısa fasıllar halinde ifadesinden ibaret olan bu eseri Hanifi Özcan, Türkçe'ye çevirmiştir.

Felsefetü Aristotalis: Aristo'nun ahlak ve siyaset dışındaki eserlerinin bir kritiği şeklindeki bu eser yine Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilerek Farabi'nin Üç Eseri içinde yayımlanmıştır.

El-Musika'l-Kebir: Farabi'nin musikiye dair yazdığı bu eseri iki bölümden oluşmaktadır. Bazı yazarlar Farabi'nin aynı isimli başka bir eserinin daha olduğunu belirtmektedirler. Eser Gattas Abdülmelik Haşebe tarafından neşredilmiştir.

Ebû Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarkan (veya Tarhan) ibn Uzlug el-Fârâbî (870-950) Türktür. Eğitim ve öğrenimini Bağdat ve Harran'da devrin ünlü hocalarından dersler alarak tamamladı. İslâm dünyasında dil araştırmalarının geçerli olduğu bir dönemde yaşayan düşünürümüz, meşhûr dil âlimlerinden dersler aldı. Ebû Bişr Matta b. Yunus ve Yuhannâ b. Haylân'dan Aristoteles mantığını öğrendi. Ebû Bekr ibn el-Serrâc'tan ise Arapça ve Arap dilbilgisi dersleri alırken hocasına mantık dersleri verdi. Fârâbî'nin diğer nahiv hocası Sîrâfî ise Matta b. Yunus ile yaptığı münazara ile tanındı.

Fârâbî, eserlerinde dil ve mantık problemlerine öncelikli olarak yer vermiştir. Kimi eserlerinde tamamıyla dilbilimini, dil felsefesini ve mantığı incelerken kimi eserlerinde ise yerine göre dil ve mantık konularına girmiştir. Onun, dil ve mantıkla ilgili ve dil problemlerini ele aldığı kitapları şunlardır:

1- **Kitâbu'l-Hurûf**: Fârâbî'nin dil felsefesine dair en önemli kitabıdır. Bu kitapta; dilin aslını, gelişimini, felsefî terimlerin dil yönünden açıklamalarını ve din ile felsefe ilişkisini anlatır. Her ne kadar, bir kısım benzer konuların ele alınmasından dolayı Aristoteles'in

“Metafizik” adlı eserinin şerhi zannedilse de, İslâm düşünce geleneğinden kaynaklanan problemleri ve çözümlerini kitabına alması, bu iddiaların yanlışlığını ortaya koyuyor.

2- **Kitâbu’l-Elfâz:** “Mantıkta Kullanılan Lafızlar” adıyla Türkçe’ye çevrilen bu kitabında Fârâbî, mantık ve dilbilimle ilgili düşüncelerine yer verir.

3- **İhsâu’l-Ulûm:** Bilimlerin sınıflandırılmasının yapıldığı bu eserde, dil ilimlerine ve mantık sanatına ilk iki sıra verilerek geniş açıklamalar getirilmiştir.

4- **et-Tavtie fi’l-Mantık:** “Mantiğa Başlangıç” adıyla Türkçe’ye çevrilen bu risâlesinde Fârâbî, mantık sanatının genel olarak tanıtımını ve dilbilimle olan ilişkisini anlatır. Ayrıca çeşitli ilim dallarında, aynı terimlerin farklı anlamlar ifade edebileceğinden ve lafızların sınıflandırılmasından bahseder.

5- **el-Fusûlu’l-Hamse:** Fârâbî bu risâlesinde, beş bölüm halinde mantık sanatı hakkında bilinmesi gereken şeyleri incelemektedir.

6- **Kitâbu’l-Kıyasu’s-Sağîr:** Ağırlıklı olarak kıyas hakkında açıklamalar yaptığı bu risâlesinin giriş kısmında Fârâbî, mantık ve dil ilimlerindeki terminoloji sorununa da değinir. Nasıl ki Aristoteles kendi yaşadığı toplumun anlayacağı bir dille bilim yapmışsa, Fârâbî’de zamanının insanların bildiği dille konuşmanın öneminden bahseder.

7- **Kitâbu’l-Burhan:** Yunanca adı, II. Analitiklerdir. Kesin delilleri ifade eden sözlerle felsefe yapılan hususların kanunları ve felsefeyle yapılan işlerin üstünlüğü anlatılır.

8- **Kitâbu’l-Cedel:** Yunanca adı, Topikler’dir. Cedelî sözlerin, soru ve cevapların nitelikleri araştırılır. Tartışma sanatının kanunlarından bahsedilir.

9- **Kitâbu’l-İbâre:** Yunanca adı, Peri Ermeneisa’tır. Aristoteles’in “Önerme” adlı kitabıdır. Bu kitapta, ad, fiil, evetleme ve değilleme gibi konular yer alır.

10- **Kitâbu’l-Kıyas:** Yunanca adı, I. Analitiklerdir. Bu kitapta, bilimlerde ortak olan kıyaslar anlatılır.

11- **Kitâbu İsâguci:** İslâm düşüncesinde bir mantık geleneği olan “İsâguci” yazımına uyan Fârâbî, Prorhyrius’un (M.232-304) “Fisagôgê” adlı eserini Arapça’ya çevirmiştir. Bu kitapta, cins, nevi, fasıl, hassa ve arazdan oluşan beş küllî anlatılmıştır.

12- **Kitâbu Şerâiti’l-Yakîn:** Fârâbî bu kitabında, kıyastan çıkarılmamış kesin bilginin şartları üzerinde durur.

13- **Kitâbu Makûlât:** Aristoteles’in “Organon” adlı eserinin birinci kitabıdır. Yunanca adı, “Kategoriler” olan bu kitapta, tekil kavramlardan ve onları gösteren kelimelerin kanunlarından bahsedilir.

14- **Kitâbu’l-Emkineti’l-Muğâlata:** İnsanların ilim alanında zihinlerinin karıştırılması ve bulandırılması için neler yapıldığı anlatılır

15- **Kitâbu Tahsîli’s-Saâde:** Fârâbî’nin siyaset felsefesine dair görüşlerinin yer aldığı bu eserinde, insanın erdemli olmasını sağlayacak bilgilerden de bahseder. Bu bilgiler içerisinde yer alan kavramların bilgisini de ayrıntılı bir şekilde inceler.

16- **Siyâsetu'l-Medeniyye**: Varlık ve siyaset ile ahlâk konularını ağırlıklı olarak anlatan kitapta, varlık görüşüyle bağlantı kurularak adlandırma konusuna yer verilir.

17- **Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**: Daha çok varlık ve toplumla ilgili konuların ele alındığı bu kitapta, “adlandırma” konusuna ve dilin toplumsal yönüne vurgu yapılır.

18- **Şerhu Kitâbi'l-İbâre**: Bu kitapta, iki tekil kavramın bir araya gelmesiyle oluşan mürekkep kavramları gösteren basit sözler ve onların kanunları anlatılır.

19- **Peri Hermeneias Muhtasarı**: Aristoteles'in Peri Hermeneias adlı eserinin özetidir.

20- **el-Cem Beyne'r Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâfîs**: Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırma çabasında olduğu bu risalesinde, dille ilgili hususları da ele alır.

21-**Eflâtun Felsefesi**: Fârâbî bu eserinde, Platon'un diyaloglarında geçen konulardan bahsederek genel olarak onun felsefî sistemini de değerlendirir (Altunya, H. 2003: 25-28)

3.Fârâbî ve Felsefe

Mahdi'nin haklı oalarak belirttiği gibi genel olarak klasik siyaset felsefesi, özel olarak Platon tarafından “Kanunlar”da ele alınmış olan ideal devlet, ideal toplum öğretisiyle İslâm'ın birçok temel görüşü arasında çarpıcı benzerlikler mevcuttur. Onların her ikisi de Tanrı'yı nihai yasa koyucu neden olarak ele almaya başlarlar ve gerek tanrısal, gerekse tabii olan hakkında sahip olunması gereken doğru görüşleri iyi bir siyaset sistemi veya rejimin inşası için zorunlu unsurlar olarak kabul ederler. Yine her ikisi de din ve/veya devlet kurucusunun ve kanun koyucusunun toplum ve devletin organizasyonu ve devamı için merkezi bir öneme haiz olduğunu düşünürler.

İslâm'la klasik Yunan siyaseti felsefesi, özellikle Platoncu felsefe arasında mevcut olan bu benzerliklerin Fârâbî'yi, onun özelliğini teşkil eden felsefe ile din ve akıl ve inancın birbiriyle telif edilebileceği, hatta onların bir ve aynı hakikate ulaşma ve onu ifade etmenin iki ayrı tarzı olduğu ana görüşüne götürmüş olması gerekir. Gerçekten de Fârâbî'nin tüm düşünce sistemini yöneten iki temel inancı veya postülası mevcuttur. Bunlar bilindiği gibi; 1) Gerçek filozoflar arasında ciddi bir görüş farklılığının olmayacağı, 2) Doğru bir şekilde anlaşılın dinle gerçek felsefe arasında bir çatışma olmayacağı görüşleridir.

Fârâbî'nin Yunan felsefesini, özellikle Platon-Aristotelesçi felsefeyi İslâm toplumuna sunarken ve bunu da özellikle yeni bir politik düşünce geleneği olarak onu tesis etmek suretiyle yaparken amaçladığı şey açıktır: O, okuyucularına, şüphesiz eğitim görmemiş sokaktaki insana değil, iyi eğitim görmüş, kültürlü okuyucularına, Walzer'in deyişiyle “Kendileri bizzat felsefe yapmamakla birlikte felsefeyi anlamaya muktedir okuyucuları”na, felsefenin temel ilkelerini soruşturma ve bu temel ilkelere götüren yolları, kanıtlamaları bilme gücüne sahip olmamakla birlikte hiç olmazsa temel felsefî kavramlarla tanışık, onlara alışık insanlara kendi dinlerinin bilgeliğini (hikmetini) kavramak, tanrısal kanunun ruhunu anlamak, şeriat sahibinin nihaî amaçlarını bilmek,

Peygamber'in vahyinin sırlarına erişmek ve kendilerini aydınlatmak için en uygun modeli, yüksek akılcı modeli, felsefe modelinin ve bu modeli en iyi temsil eden Platon-Aristotelesçi öğretinin teşkil ettiğini söylemek istemektedir (Arslan, 2015: 7-10).

Fârâbî, Tahsilü's-Saâde adlı eserinin başında mutlu olmak için gerekli gördüğü dört temel erdemlerden söz eder. Söz konusu bu dört erdem gerçekleştirilmeden insanın kendini ve dünyasını iyileştirmesi mümkün değildir. Ayrıca mutluluğu da kazanmak mümkün değildir. Bunlar: Nazari, ameli, ahlaki ve sanatsal erdemlerdir. Sanatsal erdem gücü sayesinde bir nesnenin güzelliğini kolayca fark ederiz. Söz konusu bu estetik farkındalıkla birlikte, zihin o estetik nesneyi yapmak/sanat isteği ile dolup taşar. Bundan sonra tahayyül gücüyle bu estetik nesne iyi bir beceri ve teknikle zihinde tahayyül edilene en benzer şekilde yeniden nesnel dünyasında meydana getirilir. Güzelliğin zihinde yer tutması, zihni kendi etkisi altında bırakması ve sonra estetik nesnenin tahayyül alanından nesnel varlığa dönüşmesi serüveni önemlidir. Bu serüven dikkatlilik/farkındalık ve çizgisel zamanı aşır şimdiki anda olabilmek çabasının bir sonucudur. Daha sonra dikkat zihinde artık kolayca kalabilen, zihinde yerleşen bir özelliğe doğru yetkinleşir. Bu da ahlaki/alışkanlıklar erdemidir. Bu aşamadan sonra düşünce kendini var etmek ister ki bu da ameli/pratik erdemdir. Son aşama nazari aşamadır. Bu aşama *temaşa, kut ya da mutluluk* devletine sahip olma aşamasıdır. Bu ise nazari erdemdir. Bu aşamaya ulaşmış erdem sahibi, her şeyi bütünsel olarak görebilen, gözlemleyebilen bir ferasete sahip erdemli kişidir. Bu kişi aynı zamanda çevresini iyileştiren bir kişidir. Bütün bu süreçler ise piramidin yapısında olduğu gibi aşağıdan yukarıya doğru yükselmek; yukarıdan aşağıya doğru inmek halleri şeklinde sürüp gider (Özgen, M.K. 2013: 143).

Farabi'nin felsefesinde psikoloji, felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik arasında kesin bir bağ vardır. Onun metafiziğe kadar giden felsefe araştırması, mutluluğun "o çok meşhur bir amaçtır" şeklinde nitelendiği ahlaki bir noktadan başlıyor görünse de, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı metafiziğin inşasından sonra belirlenmektedir. Dolayısıyla, onun ahlak ve metafizik anlayışını birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Farabi açısından bakıldığında, felsefenin dört klasik sorusundan ne yapmalı?", "neyi bilebiliriz?" ve "insan nedir?" soruları "varlık nedir?" sorusuna bağımlıdır. Varlık nedir sorusu cevaplandırıldığı zaman diğer soruların cevabının içeriği de belirlenmiş olacaktır. İnşa edilen ontoloji anlayışı, aynı zamanda bir ahlak, epistemoloji ve insan anlayışını da içermek durumundadır. Öte yandan kendi başına bir ahlak, epistemoloji ve insan anlayışı, metafizik arka plan hesaba katılmadığı sürece daima eksik kalacaktır.

Bu yüzden Farabi'nin felsefe araştırması ahlaki bir noktadan başlamakla birlikte, mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı, metafizik bir sistemin inşası ile belirlenmiş olmaktadır.

Nitekim Aristo'nun da belirttiği gibi, "varlık olmak bakımından varlığın bilimi" olan metafizikte ulaşılan hakikat, bütün varlık alanına uygulanır ve o bütün diğer tek tek bilimler için gereklidir.

Bu yüzden metafizik, evrenselliği ve konusunun yüceliği nedeniyle diğer bilimler arasında en üst konuma sahiptir (Tokat, L. 2006: 134).

3.1. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi'nin Özellikleri

Fârâbî'nin çeşitli bakımlardan Orta Çağ İslâm felsefesinin en önemli şahsiyeti olduğunu söylemek mümkündür. Bu hüküm daha özel olarak İslâm siyaset felsefesi açısından da geçerlidir.

Fârâbî hangi bakımlardan Orta Çağ İslâm felsefesi için en önemli bir şahsiyettir? Bu konuda kısaca ve genel olarak şu noktalara işaret etmek yerinde olur. Fârâbî her şeyden önce İslâm dünyasına genel olarak Yunan felsefesini tanıtan ve "öğreten" bir insandır. Fârâbî'nin İslâm dünyasındaki adının "İkinci Öğretmen" olduğu bilinmektedir. Bu ad görüldüğünden daha derin bir anlam ifade etmektedir. Gerçekten Fârâbî, İslâm dünyasına genel olarak felsefeyi, özel olarak ise siyaset felsefesini öğreten adamdır. Bunu hem bu dünyanın en önemli filozoflarının kendilerine ve eserlerine yazmış olduğu tanıtıcı yazıları ile hem de bu filozoflar tarzında yazmış olduğu orijinal eserleriyle gerçekleştirmiştir.

Fârâbî'nin eserlerinin adlarının ve içeriklerinin gözden geçirilmesi onun birinci nokta, yani öğretici (didaktik) cephesi ile ilgili hizmetinin boyutlarının genişliğini göstermek için yeterlidir. Bu gruba giren eserlerinde Fârâbî, ya felsefenin kendisi veya onun disiplini veya filozofların (özel olarak Platon ve Aristoteles'in) herhangi bir eseri veya filozofların kendileri veya onların herhangi bir konu üzerindeki görüşleri hakkında tanıtıcı bilgiler verir.

İkinci cephesi ile ilgili olarak ise Fârâbî'nin sistem kurucu filozof özelliğine temas etmemiz gerekir. Fârâbî sadece Yunan felsefi-bilimsek mirası hakkında tanıtıcı bilgi ve açıklamalar vermez; aynı zamanda eski büyük filozoflar tarzında felsefe yapar, bir sistem kurar. Bu alandaki özelliği ile bir teoloji, bir metafizik, bir psikoloji bir ahlak, bir siyaset kuramı geliştirir. Başka bir deyişle Fârâbî'nin Batı felsefe tarihinde adı geçen büyük filozoflar, örneğin Platon, Aristoteles veya Kant gibi Tanrı öğretisi, bir ahlak kuramı, bir siyaset felsefesi vardır. Felsefenin belli başlı ilgi veya inceleme alanlarıyla ilgili olarak geliştirmiş olduğu bu öğretileriyle özel olarak İslam dünyasında kendisinden sonra gelen diğer ünlü filozofları, örneğin İbni Sina'yı, İbni Bâcce'yi, İbni Tufeyl'i ve İbni Rüşş'ü etkilediği gibi eserlerinden yapılan çeviriler veya düşüncesinden etkilenen düşünürler aracılığıyla Hristiyan ve Yahudi Orta Çağ filozoflarının en önemlileri, örneğin Yahudi dünyasıyla ilgili olarak Maymonides ve daha sonra Spinoza, Hristiyan dünyası ile ilgili olarak St. Thomas üzerinde de büyük etkide bulunmuştur.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özelliği olarak vurgulanması, göz önünde tutulması gereken önemli bir nokta, aynı zamanda onun siyaset felsefesi alanındaki kaynaklarının ve ustalarının kim olduğuna ilişkin sorunun da cevabını verebilir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesi esas olarak metafizik ve kuramsaldır. Fârâbî yönetim sanatıyla pratik olarak ilgilenen biri olmadığı gibi, zamanının politikasını eleştiren veya onu ıslah etmek, düzeltmek isteyen bir reformcu da değildir. Haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere Fârâbî bugün bir “politik program”dan anladığımız anlamda bir politik program sahibi değildir. İslam siyaset felsefesi geleneğine mensup diğer ünlü düşünürlerden, yani İbni Sina, İbni Rüş, İbni Haldun'dan farklı olarak Fârâbî vezir, elçi, danışman veya hatta olarak herhangi bir kamu görevinde de bulunmamıştır.

Fârâbî'nin ana amacı daha önce de işaret edildiği üzere insanın nihai ereğinin ne olduğunu bilmek ve bunu gerçekleştirmektir. İnsanın ana ereği ise ona göre mutluluktur. Mutluluk bir başka şeyin gerçekleştirilmesi için bir araç olarak istenmeyen bizzat kendisinin peşinden koşulan en yüksek iyidir. O halde Fârâbî'nin siyaset felsefesi esas olarak insanın bu (Ve öteki dünyada) nasıl mutlu olacağını bilme ve gerçekleştirme amacı üzerine yoğunlaşmıştır, insanın mutluluğu, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi bilindiği gibi esas itibarıyla ahlak alanına giren bir konudur. Buradan Fârâbî'nin siyasetle ahlakı nasıl birbiri içine giren konular olarak gördüğü hatta bir bakıma siyasetle ahlakı bir ve aynı sorunun iki ayrı görüntüsü olarak gördüğü ortaya çıkar. Yine bundan onun siyasete ilişkin eserlerinden bazılarının neden ötürü *Mutluluk Yoluna Yönelme, Mutluluğun Kazanılması* gibi isimler taşıdığını anlamak mümkün olur (Arslan, A.2013:12-16).

3.2. Farabi'nin Varlığa Bakışı Hakkında:

Farabi'nin dünya görüşünü doğru değerlendirebilmek için onun Aristo hakkında söylediği bazı sözleri, Farabi'nin kendisine ait olduğunu göstermek gerekir. O, Aristoteles'in sözlerinin çok anlamlı olduğunu ve kendi eserlerinde anlaşmazlığa yol vermekte onu zorlayan nedenleri bilmek gerek. Farabi “ilk sebep”i (illet el-ule) kabul ederek hem de gösteriyor ki, dünya maddidir, ezeli ve ebedidir. Farabi'de ilk sebep Allah, yaratan, yaratıcı vb. gibi ifade edilmiyor. Dünyanın ezeli ve ebedi olması tüm dinlerin esasına aykırıdır. Bilindiği gibi Tevrat'tan (belki de daha eskilerden oluşan) belirtilmektedir ki, Allah dünyayı hiçten ve 6 günde yaratmış, yedinci günü istirahat etmiştir ve insanlar da o günü dinlenmelidir. Bu eğitim birtakım dinlere, özellikle Hıristiyanlık ve İslam'a da geçmiştir. Kur'an'da belirtilir ki, Allah dedi ki: “ol” ve o, oldu, yani dünya da ortaya çıktı. O zaman dünya hiçten yaratılmış ve onun başlangıcı varsa, sonu da olmalıdır. Başka bir yandan da Tevrat, İncil ve Kur'an'da belirtilir ki, sadece Allah ezeli ve ebedidir ve bunda ona ortak olan öyle bir varlık yoktur. İşte bu ve birtakım başka nedenlerden dolayı Ortodoks İslam'ın temsilcileri, Avrupa'da Hıristiyan din adamları Farabi'yi ve takipçileri İbn Sina ile İbn Rüş'ü mülhit (ateist), dehri (natüralist-materyalist) vb. olarak adlandırır, Doğu peripatetiklerinin (Aristo felsefesi taraftarları) felsefi öğretilerinin bu dinler için nasıl korkulu olduğunu iyi anlıyorlar. Farabi'ye göre maddi âlem cisimlerden, cisimler madde ve biçimden ibaret olmuştur (Ebülfeyz Elçibey).

4. İlimlerin Sayımı “İhsâu'l-Ulûm”

(Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî'nin İlimlerin Mertebeleri Hakkındaki Kitabı)

O dedi ki: Bu kitapta(zamanımızda) bilinen ilimleri teker teker saymak, bu ilimlerin her birinin içerdiği bütünlerle, onlar arasında (daha küçük) bölümleri olanlarının bu bölümlerini her birinin içerdiği bütünleri bildirmek istedik. Kitabı beş bölüme ayıracağız.

Birincisi dil ilmi ve kısımları, ikincisi mantık ilmi ve kısımları, üçüncüsü matematiksel ilimler('ulûm al-ta'âlîm)- bunlar içinde aritmetik, geometri, optik('ilm al-manâzır), matematiksel astronomi, ('ilm al-nucûm al -ta'limî) müzik ilmi, mekanik ilmi ('ilm al-askâl) ve tedbirler ilmi('ilm al-hiyal) girer, dördüncüsü tabiat ilmi ve kısımları, beşincisi ise siyaset ilmi (al-ilm al-madanî) ve kısımlarıyla fıkıh ve kelâm ilimleri hakkındadır.

Bu kitapta bulunan şeylerden yararlanılabilir; çünkü bu ilimlerden birini öğrenmek isteyen ve (bu amaçla) bu kitaba bakan insan, neye giriştiğini, neyi incelediğini ve bu incelemesinin kendisine ne faydası olacağını, bütün bunlardan ne kazanacağını, hangi üstünlüğü elde edeceğini öğrenir. Bunun sonucu, kendisine yöneldiği ilme körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinçle yönelmesi olacaktır.

Yine bu kitap sayesinde bu herhangi birisinde aslında öyle olmadığı halde bilgisi olduğunu öne süren kişinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır; çünkü o insandan bu ilmin bütünü hakkında bilgi vermesi, kısımlarını ve bu kısımların her birinde bulunan şeyleri sayması istenir, onun buna gücü yetmezse, iddiasının yalan olduğu ve kendisinin yalancı olduğu ortaya çıkar.

Yine bu kitap sayesinde bu ilimlerden birini iyi bilen bir kişinin onun tümünü mü, yoksa kısımlarından birini mi iyi bildiği, bu iyi bildiği kısmının miktarının ne olduğu ortaya çıkar.

Bu kitaptan her ilimde bulunan bütünleri bilmek isteyen kültürlü ve zengin bilgi sahibi kimselerle bilginlerle zenginlerden zannedilmeleri için onlara benzemeyi arzu eden kişiler de faydalanabilirler (Fârâbî).

Felsefe tarihi boyunca bilimler hakkında eserler yazan, onları konuları, yöntemleri, amaçları veya yararları gibi herhangi bir ilkedan, ölçütten, ölçütlerden hareketle sınıflandıran bir hayli filozof vardır. Onlara örnek olarak İlk Çağ'da Aristoteles'i, Stoacıları, Orta Çağ İslâm dünyası içinde İbni Sina, İhvan-ı Safa, Harezmi, Gazali, İbni Haldun'u, Yeni Çağ Batı dünyasında F. Bacon'u, daha yakın zamanlarda ise A. Comte, H.Spencer'i vb. verebiliriz.

İlimlerin Sayımı (İhsâ'al-'ulûm) adlı eseri ile Fârâbî de bu filozoflar arasında yer almaktadır. Fârâbî'nin genel olarak Orta Çağ İslam felsefesinin, daha özel olarak Orta Çağ İslâm dünyasında felsefi siyasetin kurucusu kabul edilmektedir. Öte yandan onun kendisine verilen o çok anlamlı "ikinci öğretmen" lakabının işaret ettiği şekilde Orta Çağ İslâm dünyasına antik felsefi-bilimsel mirası tanıtmak bakımından büyük hizmette bulunduğu bilinmektedir. Bu hizmetini ise antik dünyadan kendisine intikal ettiği şekilde felsefenin kendisi, dalları, filozoflar, onların eserleri, amaçları, yöntemleri üzerinde bilgi verici, tanıtıcı mahiyette yazılar, yorumlar (şerhler, telhisler vb. kaleme almak suretiyle yerine getirmiştir. Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinin de esas olarak bu didaktik mahiyetteki çalışmalarının ürünü olan didaktik nitelikli eserleri grubu içinde yer aldığını

düşünmek uygundur. Ancak öte yandan Fârâbî'nin bu eserinde diğer didaktik eserlerinde de olduğu gibi sadece bir bilgi verme veya tanıtma görevi yapmadığı, aynı grupta yer alan benzeri eserleri gibi bu eserin de aynı zamanda onun kendi felsefesi, kuramı hakkında da bazı önemli ipuçları, imalar, işaretler içerdiğini söylemek gerekir (Arslan, A.2014:7-8).

5. Felsefenin ikinci öğretmeni Fârâbî

Türk İslam düşünürü Fârâbî'nin Felsefenin ikinci öğretmeni olarak kabul edilmesinde etkili olan faktörleri açıklayacak olursak:

1. Fârâbî eski Yunan felsefesi ile İslâmın görüşünü bağdaştırmış ve felsefeyi Türk ve Müslümanlara öğretmiş bir felsefe hocasıdır.

2. O, eğitim ve öğretim arasında ilginç bir ayırım yapmıştır.

3. Öğreticileri tasnif etmiş ve öğretmenin özellikleri üzerinde durmuştur.

4. Hükümdar ve devlet yönetimi ile eğitim yönetimi arasında ilişki kurmuş ve hükümdarlara siyasî eğitim dersi vermiştir.

5. Bilgi ve ideal esaslarına dayanan ideal bir devlet düşünmüş, bilgi ve fazileti mutlu olmanın şartları olarak görmüştür.

6. Öğretim, öğrenim ve araştırma yöntemi konusunda ilginç görüşler ileri sürmüştür.

Sıra ile bu konuları açıklayalım:

1. Türk ve Müslümanların felsefe hocası olarak Fârâbî:

İbni Sina (980-1037) gibi büyük bir Türk filozofu Aristo'nun Metafizik (Mabedettabia) adlı kitabının çevirisini kırk kez okuyup ezberlediği halde anlayamadığını, tesadüfen ve ucuz satın aldığı Fârâbî'nin aynı kitabın çevirisi ve açıklamalarını okuyunca anladığını yazar. Fârâbî'nin İslâm filozoflarının "babası" olduğu söylenebilir. Gerçekten de o, Aristo ve Eflâtun'un felsefesi ile İslâm'ın dünyaya bakışını birleştirmeye çalışmış ve kendisinden sonra birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir.

2. Eğitim-öğretim ayrımı ve açıklaması:

Fârâbî, Tahsîlû's Sa'âda (Mutluluğun Kazanılması) adlı kitabında öğretim ve eğitim arasında şu ayrımı yapar:

Öğretim, milletler ve şehirlerde nazarî (kuramsal) var etme demektir. Eğitim ise, milletlerde ahlâkî erdemleri ve iş sanatlarını var etme yöntemidir. Öğretim yalnız konuşmayla başlar. Eğitim, milletlerin ve şehirliilerin kendilerinde bu işleri yapma azmini tahrik etme suretiyle, amelî (uygulamalı) durumlardan doğan işleri yapmada alışkanlık yoluyla başlar. Onlardan doğan huylar (melekeler) ve işler onların ruhlarına hâkim olmalıdır ve onlara âşikmiş gibi yapılmalıdır. Azim, sözle veya işle ortaya konulabilir.

Onun bu ayrımı, esasta öğretimin kuramsal eğitimin de davranış değiştirmeye ağırlık veren bir uğraşı anlayışına uygundur.

3. Öğreticilerin tasnifi ve öğretmenlerin özellikleri:

Fârâbî üç tür eğiticiden söz eder:

Aile reisi: Aile içindekilerin eğiticisidir.

Öğretmen: Çocuk ve gençlerin eğiticisidir.

Bu iki tür eğitici, eğittikleri öğrenciler kişilerin bazısının huyunu yumuşaklıkla, inandırma ile, bazılarının huyunu da zorla şekillendirirler. Fârâbî, iyi bir öğretmenin özelliklerini de şöyle açıklar:

İyi bir öğretmen ne fazla ser ve öfkeli, ne de fazla mütevazı ve yumuşak olmamalıdır. Birinci halde o öğrencileri yıldırır ve öğrencinin öğretmene bağlılığı sarsılır, öğrenmekte olduğu şeylere şevki kırılır. İkinci halde ise, öğrenciler hem öğretmeni hem de öğrenmekte oldukları dersi küçümserler.

Hükümdar: Milletin eğiticisidir. Devlet başkanında bulunması gereken özellikler ayrıca incelenmiştir.

4. Hükümdar ve devlet yönetimi ile eğitim arasındaki ilişkiler:

Hükümdar(Devlet Başkanı) da temelde iyi bir öğretmen gibi “orta bir yol” izlemelidir. Yalnız onun milletini eğitmesi çok daha zordur ve kısmen eğitim ve öğretimden kaynaklanan becerilere ve özelliklere ihtiyaç gösterir.

O El Medinetü'l Fâzıla (Erdemli Kent) adlı eserinde bir devlet başkanında doğuştan şu yetenek ve özelliklerin hapsi değilse de çoğunun bulunmasını gerekli görür:

1. Vücudu tam, organları sağlam olmalıdır.
2. Kavrayışı yüksek olmalıdır.
3. Hafızası güçlü olmalıdır.
4. Uyanık ve zeki olmalıdır.
5. Güzel konuşma sanatını bilmelidir.
6. Öğretme ve öğrenmeyi sevmeli, kendini bu uğraşıya kaptırmalı, her şeyi kolayca öğretmesini bilmelidir.
7. Yeme ve içmeye, kadınlara düşkün olmamalı, oyundan sakınmalıdır.
8. Doğruluk ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
9. Ulu olmalı, yüce ve asil şeyleri sevmeli, altın, gümüş ve çeşitli dünya mallarına göz dikmemelidir.
10. Adaleti, adil olanları sevmeli, istibdat, zulüm ve zalimlerden nefret etmelidir.
11. Mutedil huylu olmalı, kendisinden adalet istenince inatçı olmamalı, kötülük yapması istenince buna şiddetle karşı koymalıdır.
12. Azimli, iradeli olmalıdır.

Ona göre devlet başkanı sonradan şu yetenekleri de kazanmalıdır:

1. Hakîm (bilge) olmalıdır.

2. Önceki yöneticilerin koydukları kanun ve kuralları bilmeli, onlara uymalıdır.
3. Eskiden kanun ve kural konmamış konularda akıl ve mantığını kullanarak kendisi hükümler getirmelidir.
4. Koyduğu hükümler ülke çıkarlarında kaynaklanmalıdır.
5. Eski kuralları ve kendi koyduklarını iyi konuşarak halka öğretmelidir.
6. Savaş sanatını bilmeli ve savaş yorgunluklarına dayanıklı olmalıdır.

Fârâbî'nin böylece, hükümdara ideal bir yöneticinin özellik ve davranışları ile ilgili ders verdiği görülüyor. Onun hükümdarın bilge olmasını öğrenebilen şartların ilki olarak sıralaması eski Yunan'da benimsenen "hükümdarların filozof ya da filozofların hükümdar olması gerekir." Şeklindeki bir düşüncüyü benimsediğini de gösteriyor. Fârâbî'ye göre bilge olmayan bir hükümdarın ülkesi kalıcı olmaz.

5. Bilgi ve fazilet esaslarına dayanan devlet ve mutluluk görüşü:

Fârâbî saydığı özellikleri taşıyan bir yöneticiye sahip olmayan insanların oturduğu kentler şöyle sınıflandırılır: Cahil kent, fâsık kent, değişmiş kent, şaşkın kent. Bunlardan cahil kent halkı, mutluluğu düşünmez, bilmez, kendisine öğretilse de kabul etmez. Onlar servet, şehvet, sağlık, saygı ve itibar kazanmak gibi bazı zevahire hayatın gayesi gözünü bakarlar. Bu kentlerin yöneticileri de bu olumsuz özellikleri taşıyor ve keyfi bir yönetim uygularlar.

6. Öğretim, öğrenim ve araştırma yöntemine ilişkin görüşleri:

O öğretimde yöntem konusunda, kolaydan zora gidilmesini istemiş, böylece çok değerli bir ilke ortaya atmıştır. Ona göre en kolay sayılar ve hacimler incelenebilir. Başka deyişle, önce aritmetik sonra geometri işlenmelidir. Sonra da kendilerinden ayrılmaz biçimde sayı ve hacimlere sahip öteki şeylerin öğretimine geçilmelidir. Bunlar da gök cisimleri müzik, ağırlıklar ve mekaniktir.

Ancak, yüzyıllar sonra 1637'de Descartes'in Metot Hakkında başlıklı kitabından "kolaydan zora gidilmesi" biçiminde bir ilke ortaya atılacak, bilim dünyası bunu daha çok onun buluşu olarak değerlendirecektir.

Fârâbî, bilimsel meseleleri araştırmanın çeşitli yöntemleri olduğunu, bu konunun başlıbaşına bir bilim sayılması gerektiğini söyler ve böylece bilimsel yöntem alanında değerli bir görüş ortaya atar: "Her meselede aranan kesin gerçeği elde etmektir. Ama çok defa kesinliği elde edemeyiz. Aradığımızın bir kısmına dair kesinlik, geri kalanlara dair de zan ve kanaat elde edebiliriz. Tek metot bizi sorunlar hakkında çeşitli kanaatlere götürmez." Ona göre, bilinmeyen konular, araştırma ve öğretimle açıklığa kavuşturulmak istenince mesele (problem) ve çözülünce de bilgi haline dönüşür.

Fârâbî, çok önem verdiği yöntem konusunun başlıbaşına bir bilim olduğunu özetle şöyle anlatır:

“Meseleleri araştırmaya koyulmadan önce, bütün bu yöntemlerin sanat olduğunu, bu değişik yöntemleri ve her birinin özelliklerini ayırt eden bir ilme zorunlu olarak ihtiyacımız olduğunu bilmeliyiz.”

Fârâbî, “doğuştan ilim kabiliyetimizin bulunmasını” yöntem bilgisinin ilk şartı olarak görür. Sonra araştırma-inceleme yöntemleri her konuya göre farklılıklar gösterir. Örneğin, var olan nesnelerin araştırılması ile ilgili şu temel soruların cevapları araştırılmalıdır: 1.Nesne nasıl var olmuştur? 2 Ne’den var olmuştur? 3.Niçin var olmuştur? (Akyüz, Y.)

6. Fârâbî ve Eğitim

Farabi’de eğitimin çeşitli amaçları vardır:

1. Bu amaçlardan biri ideal toplumu meydana getirmektir. Buna göre eğitim, erdemleri insanların hayatına sokmak suretiyle birlikte uyum içinde çalışan, kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak üzere işbirliği yapabilen ideal toplumu meydana getirmeyi amaçlar.

2. Erdemli toplum, erdemli başkan tarafından yönetilen toplumdur. Eğitim, erdemli hükümdar namzetlerini yetiştirmeyi amaçlar.

3. Farabi’de eğitimin amaçlarından birisi de mükemmel insan yetiştirmektir.

Eğitim kişiyi toplum yaşamına hazırlarken onun gerekli bilgi ve tutumları kazanması yanında gerekli sanatsal becerileri kazanmasını da amaçlar. Buna göre eğitim, kişinin karakter yönünden geliştirilmesini temel alırken diğer yandan da sanatsal yetkinliğini artırmayı amaçlar. Farabi’nin eğitime yüklediği bu görev toplumun varlığını sürdürmesi açısından önemlidir.

4·Eğitim, iyi düşünebilen ve sağlam bir irade gücüne sahip gerçek anlamda hür insanların yetişmesini amaçlar.

Eğitimin en temel konulardan biri hiç şüphesiz, erdemlerin nasıl kazandırılacağı konusudur. Farabi’ye göre insanlar doğal olarak farklı özelliklerle yaratılmışlardır. Her insan aynı metotla eğitilemez. Bu nedenle metot belirlenirken insanın bedensel ve ruhsal özellikleri, gelişim dönemleri, ruhsal güçleri, ilgi ve istekleri yine tasavvur ve düşünceleri, karakter özellikleri ve bireysel farklılıklarının bilinmesi gerekir.

Toplunun eğitiminde üç ana yöntem vardır. Bunlar;

1. Açıklama ve İnandırma Yöntemi: Farabi, inandırma (ikna) yöntemini,kesinliğe ulaşmadan dinleyicinin zihnini hoşnut edecek nesnelere onu inandırma biçiminde tanımlar. İnandırma (ikna), ancak ilk bakışta etkili ve meşhur olan öncüllerle, gönlü çelen şeyler ve temsillerle,özetle hatabi yollarla yapılır. İnandırma yöntemi, zihnin doğal olarak kendilerine eğilimli olduğu akılsal sanatların kullanılması ve böyle bir uygulama sonucunda elde edilen faydalarla mümkün hale gelir.

2. Zor Kullanma Yöntemi: Farabi’ye göre özellikle ülke halkı ve uluslararası doğru yolu gönüllü ve içten gelen bir istekle izlemekten kaçınan inatçı tipler için zorlama yöntemine başvurmak kaçınılmazdır. Dahası o, kuramsal bilgilerin güvendirme

yöntemiyle öğretilebileceği düşüncesinde olmakla birlikte, bu bilgileri öğrenmekten kaçınacak derecede inatçı ve başkaldırıcı olanlar konusunda zora başvurulabileceği görüşündedir.

3. Ödül ve Ceza Yöntemi: Cezaya eğitimde başvurulması düşüncesi Aristoteles,

Eflatun ve Durkheim gibi kimi eğitimcilerin de benimsediği bir görüştür (Çelikkol, S.: 2010).

7.Sonuç ve Değerlendirme

Başta Felsefe olmak üzere birçok bilim dalında çalışmalar yapmış ve eserler vermiş olan bilgisinin ve görüşlerinin farklılığı ve derinliği dolayısıyla Aristoteles'ten sonra kendisine Muallim-i Sani (ikinci öğretmen) denen Fârâbî, Türk İslâm dünyasında yetişen ender âlimlerden biridir. Yüce fikir hayatının yanında hükümdarlara boyun eğmeyen, paraya önem vermeyen, dindar, ahlâklı, insancıl bir şekilde hayatını devam ettirmiştir.

Türk İslâm dünyasının istifadesine sunulmak üzere başta Felsefe olmak üzere, mantık, ahlâk, ruhbilim, metot, ilimlerin tasnifi, fizik, kimya, astronomi, geometri, tabiat, siyaset, sosyoloji, askerlik, din, tasavvuf, kitabet, şiir, hitabet, dil bilimi, musiki alanlarında yüzden fazla hepsi birbirinde değerli yüzden fazla eser vermiştir.

Siyaset felsefecisi olarak ünlenmiş olan Fârâbî, erdemli kent diye nitelendirdiği ideal devletin/toplumun varlığı ve sürekliliğini sağlamak için, genel felsefesine uygun bir biçimde bir eğitim anlayışı geliştirmiştir. Bundan dolayı onu aynı zamanda bir eğitim felsefecisi olarak da değerlendirmek gerekmektedir. O geliştirdiği eğitim-öğretim anlayışının hedefine, hala güncelliğini koruyan, bireysel yetileri geliştirme, bireyin ve toplumun ihtiyaçlarını karşılama, kuram ve eylemi bütünleştirme, mutluluğu sağlama, erdemliliği, gerçekleştirme gibi ilkeler yerleştirmiştir. Kişinin sonsuz mutluluğu elde etmesini, kuramsal ve eylemsel erdemleri kazanmasına bağlayan ve bunu da insanların yetileriyle ilişkilendiren Fârâbî, seçkinlik ve sıradancılık öğretisi uyarınca, seçkinleri öğretici, sıradan halkı ise öğrenenler; bir diğer deyişle, mürşide ihtiyacı olanlar olarak nitelendirmiştir.

Fârâbî, mutluluğu elde etmeye dönük kuramsal ve eylemsel erdemlerin, seçkinler için felsefe, sıradan insanlar için din adını aldığını söylemekte ve din ile felsefeyi aynı hakikati dile getirdiği, aynı amacı paylaştığı gerekçesiyle birleştirmektedir.

Fârâbî'nin bunların dışında, öykünmeye, simgesel-öyküsel anlatıma, eğitimde tekrara, alışkanlık kazandırmaya, anlayarak öğrenmeye ve hatta yaşam boyu öğrenmeye vb. özel bir önem atfettiğini ve bu türden yaklaşımlarının modern eğitim alanında kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu bakımdan, onun ortaya koyduğu eğitim anlayışının, kimi unsurlarıyla geçmişte kaldığı söylene bile, kimi unsurlarıyla modern eğitimde de hala devam ettiğini hatırlatmakta fayda vardır. Zira Fârâbî, sadece felsefe, mantık, siyaset felsefesi alanında değil, aynı zamanda eğitim felsefesi ve eğitim tarihi alanında da önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır ve Türk-İslam düşüncesinin

insanlığın tarihsel gelişimine ve bugününe neler kattığının anlaşılması açısından örnek bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır.

Fârâbî'nin bu çok yönlü kişiliği ve zengin düşünsel yapısı günümüz dünyasında özellikle ülkemiz için önemli bir değer olarak karşımızda durmaktadır.

Türk İslâm düşünürü Fârâbî'nin ve diğer alimlerin kültürel mirasının gelecek nesillere aktarılması ve gençler tarafından da benimsenmesi, özümsemişi için gerek akademik çevrelerce gerekse devlet yetkilileri tarafından ilgili çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Bu anlamda Aksaray Üniversitesi tarafından düzenlenen Türk İslâm Siyasi Düşüncesi Kongresi, kültürel mirasa sahip çıkılması, kültürel zenginliğimizin ortaya çıkarılması açısından önemli bir misyonu üstlendiği için önemli bir çalışmadır.

Benzeri çalışmaların artırılması, yayınların yapılması, bilim adamlarının Fârâbî vb. Türk Düşünce Tarihine önemli katkıları bulunmuş fikir ve ilim adamlarıyla ilgili çalışma yapmaları, yayın yapmaları ve bilim dünyasıyla paylaşımları noktasında teşvik edilmesi gelecek adına umut vaat edecektir.

Referans olarak hep batının alınması yerine, batılılardan yıllar önce bazı gerçekleri ortaya koyan kendi âlimlerimizi ön plana çıkarmamız daha yerinde olacaktır.

Yazımıza Fârâbî'nin bir sözü ile son verelim : "Erdemlerin en büyüğü bilimdir."

Kaynaklar

- Akyüz, Y. Fârâbî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/512/6288.pdf>
- Altunya, H.(2003), Fârâbî'de Dil Felsefesi, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Isparta. s. 25-28
- Arslan, A.(2015), Fârâbî, İdeal Devlet "El-Medinetü'l Fâzıla" Ankara: Divan. s. 7-10
- Arslan, A.(2014), Fârâbî, İlimlerin Sayımı "İhsâu'l-Ulum" (4.baskı). Ankara: Divan. s. 7-10
- Arslan, A.(2013), Fârâbî, Mutluluğun Kazanılması "Tahsîlu's-Sa'âda" (3.baskı). Ankara: Divan. s.12-16
- Çelikkol, S.(2010) Fârâbî'nin Toplum Görüşü, bilimname XIX, 2010/2, s.111-113
- Elçibey E. (2014)Ebülfeyz Elçibey'in Yaklaşımıyla Fârâbî Çev. Muhammet Kemaloğlu , TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi Yıl:2, Sayı:3 s.174
- Özgen, M.K.(2013) Farabi Felsefesinde Bilgi ve Terapi/Bilginin İyileştirici Gücü Bilimname XXV, 2013/2, s.143
- Tokat, L.(2006). Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması, Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI , sayı: 3
<http://arsivbelge.com/yaz.php?sc=390> Erişim tarihi:10.08.2015

Farabi Siyasi Düşüncesinde Toplum, Devlet Yönetimi ve Siyasal Rejim Sorunu

İsmail Akbal

Doç. Dr; Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü-
ismailakbal@gmail.com

Özet

Fârâbî, Türk İslam düşüncesinde ilk defa siyaset felsefesi yapan filozoftur. Siyaset bilimi, onunla birlikte İslam dünyasında bağımsız bir ilim olarak ele alınmıştır. Onun geleneği daha sonra Türk İslam düşüncesi üzerine çalışan bilim adamları tarafından takip edilmiştir ve kökleşmiştir.

Eski Yunan siyasi düşüncesinin özellikle de Sokrates'in takipçisi olan Platon ve Aristoteles'i inceleyen Fârâbî, bu bağlamda eşitsizlikçi toplum modelini savunmuş ve bu toplumun üzerinde yükselen bir ideal devlet modeli ortaya koymuştur. Erdemli Şehir/Devlet olarak bilinen modelini yazdığı Medinetü'l Fazıla isimli eseri Fârâbî kadar ünlenmiş ve tanınmış bir eser olmuştur. Fârâbî'nin erdemli şehri Platon'un Eski Yunan kent devletinden daha geniş bir anlama sahiptir; evrensel bir modeldir. Kendi içinde birçok milleti barındırmaktadır.

Türk İslam siyasi düşüncesinde önemli bir yeri olan Fârâbî, bu ütöpik modelini Platon'un "İdeal Devlet" modelinden değil yaşlılık dönemi eseri olan Yasalar'da ortaya koyduğu "İkinci Kurulabilir En İyi Yönetim"inden almıştır. Ayrıca Fârâbî, bir siyasal rejim önerisinde bulunmuştur. Ahlak-din-siyaset birlikteliği ile siyaset kuramını ortaya koyan Fârâbî, ilahi yasa ile yani şeriatle felsefenin ilkelerini birleştirmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle filozof ile peygamberi uzlaştırmaya çalışmış, filozofu kanun koyucu yapmıştır. Böylece felsefe ile din birlikte hareket ederek toplumu yönetmiş ve düzenlemiştir.

Sonuç olarak her konuda bir çok eser vermiş olan Fârâbî, daha çok Platon ve Aristoteles'in eserleri üzerinde çalışmış, onları bazen şerh etmiş, bazen özetlemiştir. Platon Aristoteles siyasi düşüncesinin İslam aleminde yeterince anlaşılmasında büyük hizmetleri olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Siyasal Rejim, Devlet, Toplum, Eski Yunan.

Giriş

Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan Fârâbî gerek sosyal bilimler alanında gerekse teknik bilimlerde bir çok eser vermiş önemli bir düşünürdür. Eski Yunan felsefi düşüncesinin, özellikle de Sokrates, Aristoteles ve Plato'nun felsefi görüşlerini Türk-İslam düşüncesine entegre eden Fârâbî, kendisinden sonra gelen düşünürlerin de ilk hareket noktası olmuştur(Bolay, 1990: 5-6). Onun düşünce sisteminde toplum, devlet yönetimi ve siyasal önderlik meselesi önemli bir yer tutmaktadır. Siyasi düşüncesinde devlet yöneticisinin kim olması sorusuna peygamberlik meselesi üzerinden cevap vermiştir. Bu konuda peygamberle filozofu uzlaştırmaya çalışan Fârâbî, kadercı ve eşitsizlikçi bir tutum takınmış, herkese yönetici olma hakkı tanımamıştır. Fârâbî'nin Sokratesçi felsefe anlayışını, kendi düşünce yapısı içerisinde farklı bir boyutta ele alması İslam dünyasında siyaset ve ahlak alanında uzun yıllar devam edecek bir geleneğin de doğmasına sebep olmuştur. Fârâbî'den sonra bir çok Türk-İslam düşünürü Fârâbî'nin erdemli şehir ve erdemsiz şehirler hakkındaki kuramını geliştirerek, hem ahlakî hem de siyasî alanda söz konusu geleneğe katkı yapmışlardır.

Bu gelenek tarafından biçimlendirilen Türk siyaset ve ahlak felsefesinin kökenleri, birçok bakımdan Fârâbî'nin siyaset felsefesine dayanmaktadır.

Fârâbî İslam düşüncesinde ilk defa siyaset felsefesi yapan filozoftur. Siyaset, onunla birlikte İslam dünyasında bağımsız bir ilim olarak ele alınmıştır. Bu özgün durumun farkında olan Türk İslam düşüncesi üzerine çalışan bilim adamları, onu araştırma kapsamına almış ve büyük çoğunluğu son kırk yılda olmak üzere Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine önemli çalışmalar yapmışlardır. Fârâbî üzerine yapılan çalışmalar Mehmet Ali Aynî ile başlamış ve Hilmi Ziya Ülken gibi birçok bilim adamının araştırmaları ile günümüze kadar devam etmiştir.

Bu çalışmada Sokratesçi felsefenin açıkca izlerini taşıyan Fârâbî düşüncesinde öncelikli olarak ideal toplumun nasıl olması gerektiği sorusuna cevap verildikten sonra, "Kimler yönetici olmalı? Yönetici olmanın koşulları nelerdir? soruları cevaplanacaktır. Ardından Fârâbî'nin siyasi rejime yönelik diğer görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca Fârâbî'nin adalet konusundaki görüşlerinin yanı sıra ahlak-siyaset ilişkisi üzerine düşünceleri ele alınacaktır. Nihayetinde Fârâbî düşüncesi bağlamında bir siyasal rejim sentezi ortaya koyulacaktır. Bu çalışmada Fârâbî'nin "Medînetü'l Fâzıla" ve bağlantılı olarak "Fusulü'l- Medeni" isimli iki önemli eseri öncelikli olarak irdelenmiştir. Her iki eserde de Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair görüşleri, ontolojik ve epistemolojik açılardan açıklanmıştır.

Fârâbî'nin Toplum Felsefesi: Eşitsizlikçi Toplum Kuramı

İnsanı hayvandan ayırt eden özellik, ayırt edebilme yetisine sahip olması yani faydalı olanla zararlı olanı, iyi olanla kötü olanı ayırt edebilmesi, sevk ve idare edebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Böylece insan kendisi için faydalı ve zararlı olanı belirleyebilir. Üstelik fitratı gereği insan tek başına kendi kendine yetebilen bir varlık değildir. İnsanlar neslini devam ettirebilmek, yetkinliğini elde edebilmek ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için toplum halinde yaşamaları gerektiğini de belirleyebilir. Başka bir ifadeyle, rasyonel bir varlık olan insan yaradılış gereği ihtiyaçlarını karşılamak ve mükemmelliğe ulaşmak için toplum halinde, dayanışma ile amaçlarına ulaşabileceğinin farkındadır. Ayrıca, insan ancak toplumsal yaşam içerisinde mutluluğa erişebilir. O halde insanların toplum halinde yaşamalarını nedeni ihtiyaç, yardımlaşma ve iş bölümüdür.

Fârâbî, toplumun oluşmasında işbölümüne ayrı bir vurgu yapmaktadır. İnsanlar toplumsal yaşam içerisinde sürekli bir bilgi birikimine, iş bölümüne ve çevresinde belirli alanlarda uzmanlaşmış bireylere ihtiyaç duyarlar. İş bölümünün önemini vurgulamak için çiftçiyi örnek vermektedir. Çiftçinin diğer zanaat sahipleriyle ilişkisi ihtiyaç ve dayanışmanın en güzel örneğidir. Buna göre çiftliğin sahibi, çiftliğini işletmek için marangoza, nalbura, sığır tüccarına ihtiyaç duyar (Fârâbî, 1991: 53). Bu ihtiyaçlar silsilesi bir düzen içerisinde işler. Herkesin, her eylemin bir amacı vardır.

Fârâbî, toplum halinde yaşamının bir başka nedeni olarak da insanın mutluluğa tek başına ulaşamamasını göstermektedir. Fârâbî'ye göre tek başına yaşayan insan mutlu olamaz. İnsan toplum halinde mutluluğa erişebilir; sosyalleşerek mutlu olur. Böylece

insanlar mükemmel, eksik, kusurlu insan toplulukları kurarak toplum halinde yaşarlar (Fârâbî, 1997: 100). Ancak insanların bir arada yaşamalarının asıl gayesi mükemmel toplumlar oluşturmaktır. Bir toplumda mükemmelliğe nasıl ulaşılabilir?

İlk olarak mükemmelliğe şehirde ulaşılır. Yani bir köyde, mahallede ulaşamaz. Ancak şehir kurulurken bütün bireyler yardımlaşma esası üzerinde oydaşmaya varmış olmalıdırlar. Böylece bireyler varlıklarını devam ettirebilmek ve mükemmelliğe erişebilmek için ihtiyaçlarını gidermiş olurlar:

“O halde insanları hakiki anlamda kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan şehir mükemmel bir şehirdir. İnsanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum erdemli mükemmel bir toplumdur” (Fârâbî, 1997: 100-101).

Şehir, mahalle, sokak ve ailenin oluşturduğu sosyal kurumlardan oluşur. Aile erdemli şehrin en küçük birimidir ve toplum için küçük bir modeldir (Fârâbî, 1987: 41). Aile reisinin ailedeki yeri şehri yöneten başkanın yeri gibidir:

“Aile bir takım unsurlardan meydana gelir. Bunların sayısı dördtür. Karı – koca, efendi –köle, anne-baba-çocuklar, mal-mülk sahibi. Aile bireylerinin karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan evin efendisi ve yöneticisi babadır. Buna aile reisi denir ve evdeki bu kişi şehrin yöneticisine benzer” (Fârâbî, 1987: 36).

Fârâbî, buradan hareketle toplumları şehirde oluşup oluşmamasına göre ikiye ayırır:

1. Olgunlaşmış Toplumlar: Bunlar sadece şehirde oluşurlar ve mükemmel toplumdur. Olgunlaşmış toplumları da kendi içerisinde orta, büyük ve küçük toplumlar olarak üçe ayırır:
 - a. Büyük Toplumlar: Bütün milletlerin birlikte yaşadığı toplumdur.
 - b. Orta Toplumlar: Tek bir milletin bir arada yaşadığı toplumdur.
 - c. Küçük Toplumlar: Herhangi bir milletin oturduğu tek bir şehir halkının bir araya geldiği toplumdur. Bu eksik bir toplumu meydana getirir.
2. Olgunlaşmamış Toplumlar: Şehirde oluşmayan toplumdur (Fârâbî, 1997: 32).

İdeal Toplum ya da Erdemli Şehir

Fârâbî, ideal toplum modeline, ki bunlar olgunlaşmış büyük toplumdur, erdemli şehir adını vermiştir:

“Sakinleri insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinde elde edilmesi hususunda birbirine yardım eden şehirdir” (Fârâbî, 1997: 38).

Onun erdemli şehri Platon'un Eski Yunan'daki kent devletinden daha geniş bir anlama sahiptir. Evrenseldir; evrensel bir modeldir. Platon kent devletindeki toplumu sadece tek bir millettten ibaret görürken Fârâbî'nin erdemli toplumu kendi içinde birçok milleti içine almaktadır. Yeryüzünde yaşayan birçok milleti içine alması erdemli bir evrensel dünya devleti demektir. Ayrıca bu devletin başkanı da bütün dünyanın hükümdarıdır:

“O imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır” (Fârâbî, 1997: 107).

İskenderiye Kütüphaneleri'nden birçok Eski Yunan siyasal düşünürünün Fârâbî'yi etkilediğini bilmekteyiz. O halde Fârâbî'nin bu görüşünü Platon'dan değil de Eski Yunan düşünüşünü Roma'ya bağlayan Stoacıların etkisiyle ileri sürdüğünü iddia edebiliriz. Burada Stoacıların “*Her şey Logostan gelmiştir ve Logosa dönecektir... Tanrısal akıl (Logos) evreni akıllıca düzenlemiştir ve evreni bir hiyerarşi ve düzen içerisinde yönetmektedir. Bu yüzden evrensel bir eşitlik vardır. Evrensel yasa, Tanrısal akıl tarafından evrensel bir devletin tüm insanlara aynı biçimde aynı yasayla yönetileceği*” (Şenel, 1999: 181-182) düşüncesinin (ki bu “kozmpolis” düşüncesidir) Fârâbî'yi etkilediğini görmekteyiz. Fârâbî'deki bu düşünce biçiminin oluşumunda aynı zamanda İslam düşünüşünün evrenselliğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki Fârâbî, aynı zamanda yaşayan büyük toplumlar için tek tip bir yönetim tarzı öngörmektedir. Ona göre erdemli şehirlerde bütün hükümdarlar, tanrısal yasa tarafından aynı özelliklere sahip olacaklardır (Fârâbî, 1987: 74) ve onların temel görevi toplumu aynı ruh ve mutluluk düzeyine getirmektir:

“Farklı zamanlarda birbirlerini takip ederek erdemli şehirlere hükümdar olan kişiler sanki tek bir ruh, her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Başka başka da olsa erdemli şehirlerde onların hepsi sanki tek bir hükümdar ruhları da tek bir ruh gibidir... Bir şehrin her sınıfına mensup olan ve farklı zamanlarda birbirlerini takip eden insanlar da sanki her zaman aynı kalan tek bir ruh gibidirler. Aynı zamanda ister bir şehirde ister bir çok şehirde olsunlar aynı sınıfa mensup insanların ruhları ister amir bir sınıf olsun, ister hizmetkar bir sınıf olsun sanki tek bir ruh gibidir” (Fârâbî, 1997: 113).

Fârâbî, toplumu canlı bir organizmaya, insan bedenine benzeterek anlatmaktadır. Yani organizmacı toplum yaklaşımı vardır:

“Mükemmel şehir bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutabilmek için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer” (Fârâbî, 1997: 101; 1987: 36).

Platon ve Aristoteles tarafından da başvurulan organizmacı toplum yaklaşımı ya da biyolojik benzetmeler hem Fârâbî hem de Gazalî tarafından kullanılan bir yöntemdir. Bu anlayış Fârâbî'den sonra İslam felsefesinde ve toplumlarında sık sık başvurulan bir

yöntem olmuştur. Burada toplum insan bedenine benzetilerek anlatılmak istenmekte; aslında bütün kainatın işleyişi anlatılmak istenmektedir. Fakat bu yaklaşımın bazı sakıncaları vardır. Siyasi olayları izah etmede basit bir yöntem olsa da siyasi kurumları insan vücudunun organları kadar mekanik olarak göstermek çok faydalı bir yaklaşım değildir. Üstelik siyasi kurumlar insan vücudunun organları gibi statik değil dinamik bir yapı arz etmektedir.

Organizmacı toplum yaklaşımında vücuttaki organlar arasında, görevlerini önemi dolayısı ile hiyerarşik bir ilişki vardır. Buradan hareketle amir organ kalp ve ondan sonra sıralanan organlar vardır. Onlar vücudun amacı ya da bedeninin amacı için amir organın emirleri doğrultusunda verilen emirleri yerine getirirler. Bir organ bir diğer organın amiri durumundadır. Amir organdan sonraki organlar ikinci sıra organlardır. Yine vücutta bazı organlar vardır ki fitratları itibariyle amir organla aralarında hiçbir bağ yoktur ve vücudun amaçları doğrultusunda üzerlerine düşen görevi ifa ederler ve hiçbir organın amiri durumunda değillerdir. Vücudun pis işlerini onlar yaparlar.

Vücuttaki hiyerarşik yapı şu şekildedir:

1. **Amir organlar:** Kalp ve yakınındaki organlar. Kalp reistir. Vücudu meydana getiren çeşitli organların haklarını o belirler.
2. **İkincil ve üçüncül organlar:** Kalbe yardımcı organlar.
3. **Hizmetkar organlar:** Kimseye yardımı olmayan ve sadece verilen görevleri yerine getiren organlar (Fârâbî, 1997: 103).

İşte mükemmel şehir de bu durumdadır. Vücuttaki organlar gibi mükemmel şehrin organları arasında da hiyerarşik bir ilişki vardır. Şehirde amir olan bir insan ve dereceleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri amirin verdiği emirleri toplumun amacına yönelik olarak yerine getirirler. Bunlar amir yönetici ile birlikte birinci sıradadırlar. Bunların altında onların verdikleri emirleri yerine getiren ve toplumun amaçları doğrultusunda görev yapan diğer insanlar vardır. Bunlar ikinci sıradadırlar. Son sırada da başkaları tarafından hizmet edilmeksizin sadece görevleri başkalarına hizmet etmek olan kesim vardır. Bunlar en altta bulunur ve değersiz şeylerdir. Fârâbî, bu benzetmede Aristo'nun nedensellik ilkesini benimsediği için *“her bir organ bir üsttekini taklit eder ve ona benzemeye çalışır”* demektedir (Fârâbî, 1997: 103). Nihayetinde vücudumuzu ele alırsak bütün organların amacı kalbe benzemektir. Bu durumu insanlar açısından ele alırsak, hiyerarşik yapının en üstünde Allah vardır ve insanlar da Allah'a veya onun temsilcisine benzemek istemektedirler. Bu benzemede belirli kanun ve ilkelere ihtiyaç vardır. Erdemli şehir/devlet için bunları düzenleyen yani yasaları belirleyen peygamber/filozoftur. İlk başkandır. Yöneticiye yönetme hakkını veren, yani üstünlüğü, egemenliği veren onun Allah'a olan yakınlığıdır:

“İlk nedenin diğer varlıklarla olan nisbeti erdemli şehrin hükümdarının onun diğer kısımlara olan nisbeti gibidir. Çünkü yeryüzünde ilk nedene nispeti oranında bir hiyerarşi vardır. En üste göksel cisimler bulunur.



Sonra sıralanırlar... Bütün hepsi ilk nedenin gayesini takip ederler. Erdemli şehrinde böyle olması gereklidir. Çünkü onun bütün kısımlarının fiilleri ve mevkilerine göre ilk yöneticinin gayesini taklit etmesi gereklidir” (Fârâbî, 1997: 103).

Bireylerin aldıkları görevler yaradılıştan getirdikleri özelliklere ve aldıkları eğitime göre değişir. Melekelerine ve yeteneklerine göre şehirde uygun görevlere yerleştirilirler. Burada kaderci bir anlayışın hakim olduğunu görmekteyiz. Şehirdeki bireylerin durumu insan bedenindeki organların durumu gibidir. Nasıl bedendeki organlar arasında bir hiyerarşi varsa ve yardımlaşmaları gerekiyorsa şehirdeki toplumda da aynı durum söz konusudur. Onların arasındaki hiyerarşiyi organların görevlerinin önemleri tayin etmektedir. O yüzden bazıları üstün bazıları alçaktadır. Ancak görevleri ne olursa olsun hepsinin nihai bir hedefi, amacı vardır. Onların nihai amacı şehrin üstün amacıdır(Fârâbî, 1997: 130). Bu amaç birliğinden dolayı bir organ hastalanırsa doktor yalnızca o organı değil bütün vücuda komple bir tedavi uygular. Aynen doktor gibi şehrin ilk başkanı da bütün şehri gözeten ve düzenleyen bir yönetim uygular.

“Doktor, organların birbiriyle münasebetine göre bütün vücudu kapsayan bir tedavi uyguladığı gibi, aynı şekilde şehrin yöneticisinin de şehrin parçalarından her birine zarar veren, bilakis genel olarak şehre ve şehre yararlılık derecesine göre bu parçalardan her birine yararlı olan bir iyilik haline getirmeyi araştırmak suretiyle, ister bir insan gibi küçük, ister bir aile gibi büyük bir parça olsun şehrin parçalarında her birinin işini idare etmesi onu tedavi etmesi bütün şehrin tamamını iyiliğe kavuşturması gereklidir” (Fârâbî, 1987: 37).

Şehrin üstün amacı uğruna karşılıklı yardımlaşmanın olduğu erdemli şehirde, herkes kaderine razı olmalıdır. Bundan dolayı toplumda itilaf ve adalet olmalıdır. Buradaki adalet gerçek anlamda bir adalet değil, kaderine razı olmak, sınıfını ve tayin edilen görevi kabullenmektir:

“İtilaf ve adalet meydana gelir. Burada adalet gerçek adalet olmayıp, ancak adalet olmadığı halde adalet benzeyen bir şeydir” (Fârâbî, 1987: 39).

Vücudun organları arasındaki hiyerarşiden hareketle Fârâbî, toplumda üçlü bir toplumsal sınıflama yöntemi kullanmıştır:

1. Yönetici Sınıf: Ya peygamber ya filozof ya da onların özelliklerini taşıyan bireylerin oluşturduğu toplumsal sınıftır. Bunlar savaş zamanında savaşır, barış zamanında yönetim işleriyle meşgul olurlar.
2. Hem Yöneten hem Yönetilen Sınıf (İkinci Derece Yönetici Sınıf): Bu sınıf yönetici sınıfın toplumun amacı doğrultusunda verdiği emirleri yerine getirirken altındaki sınıfı da toplumun amacı doğrultusunda eğitir ve yönetir. Bunlar kendi aralarında dörde ayrılırlar:



- a. Din temsilcileri ve Mütercimler (Lisan Sahipleri): Bunlar toplumun yönetici sınıftan sonra en erdemli olan kesimdir; büyük toplumsal meseleler hakkında görüş sahibi olanlardır. Mütercimler ki bunlar şair, hatip, müzisyen, edipler, katipler ve diğer sanatçılardan ibarettir. Bunların görevi, erdemli ilk başkanın görüşlerini akıl sahiplerine anlatmak ve ikna etmektir.
- b. Ölçüm ve Teknik İşlerle Uğraşanlar: Bunlar muhasebeci, doktor, mühendis, münecimler ve meslek sahipleridir.
- c. Mücahitler: Asker, bekçi ve diğer kolluk güçleridir. Savaşan sınıftır.
- d. Zenginler: Çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve servet kazanan diğer kişilerdir (Fârâbî, 1987: 49-50).
- e. Yönetilen ya da Hizmetçi Sınıf: Sadece kendisinden önceki sınıfın verdiği emirleri yerine getiren kesimdir. Bunlar yaradılışları itibariyle yönetilmeye ve verilen emirleri yerine getirmeye yönelik yaratılmışlardır. Toplumdaki en pis ve zor işleri bunlar yerine getirirler.

Bu sınıflar arasındaki ilişki hiyerarşik bir ilişkidir. En mükemmel olan en başta toplumu yönetirken mükemmellik derecesi bir altta olan onun bir altındadır ve bu süreç en aşağıya kadar böyle devam eder. Bu vücutta organlar arasındaki ilişkiye benzer:

“Nasıl ki bedenın amir organı olan kalp özel nitelikleri bakımından bütün organların en mükemmeli ve en tamı ise daha aşağıda bulunan organlara emreder ve onlarda diğer organlara emrediyorsa o halde bütün organlar derece bakımından bir aşağıdakinin amiridir...” (Fârâbî, 1997: 102).

Herkes mertebesine göre şan, şeref sahibi olur ve önemli işleri yerine getirir:

“Şehirde emredicilik bakımında şehrin yöneticisine yakın olan insanlar en şerefli iradi fiilleri, onların altında bulunanlar daha az iradi fiilleri gerçekleştirirler ve böylece en aşağı cinsten iradi fiilleri yapan kişilere kadar ulaşılır. Bu tür fiillerin aşağılığı bazen son derece faydalı olmalarına karşılık, örneğin mesane ve kalın bağırsağın fiilinde olduğu gibi, onların konularından ileri gelir” (Fârâbî, 1997: 103).

Toplumdaki sınıfların sınıf içi derecelendirilmelerinde onların erdemleri üstünlük derecelerini belirlemektedir. Bu durum dünyadaki mevcut sanatların, eşit olmayıp her bir sanatın diğerinden üstün olmasına benzetilmektedir. Bundan dolayı sınıf içindeki üstünlük derecelerini de uzmanlıklar ve bilgi birikimleri tayin etmektedir. Erdemlerin üstünlük kriterleri 3 adettir:

1. Tür bakımından: Tür bakımından farklı sanatların olması bunların bazısının diğerlerinden daha mükemmel olmasıdır. Tür bakımından farklı olan sanatlar birbirlerinden üstün olabilirler; felsefe ile hitabet; dansla fıkıh; dokumayla bezzazlık gibi. O halde bu sanatlara haiz olanlar diğerlerinden daima üstündür. Mesela filozof, her zaman hatipten üstündür.



2. Nicelik bakımından: Aynı türe mensup sanat mensupları kendi aralarında bilgilerinin niceliği bakımından da birbirlerinden üstündür. Mesela iki tane güzel yazı yazma sanatçısı vardır. Bunlardan birinin bilgisinin niceliği onu üstün kılar.
3. Nitelik Bakımından: Aynı sanata mensup iki kişi ve bilgilerinin niceliği de aynı fakat birisi diğerinden daha güçlü, tecrübeli ve uzmandır. Nitelik bakımından üstünlük budur. Mutluluklarda işte bu bakımlardan birbirlerinden üstündürler (Fârâbî, 1997: 115).

İster hizmetçi sınıfından olsun ister yönetici sınıfından olsun herkes sınıfına uygun tek bir iş tek bir sanatla meşgul olmalıdır ve yöneten de buna uygun bir iş tahsisatı yapmalıdır. Bunun sebepleri şunlardır:

1. Her insanın bir iş veya sanata eğilimi ve yeteneği vardır. Birden fazla iş ve sanatla uğraşırsa verimli olamaz ve o sanatta mükemmelliğe ulaşamaz.
2. Eğer bir insan bir iş veya sanata çocukluğundan beri çalışır ve sadece ona kendini verirse daha mükemmel iş çıkarır ve o alanda ehliyetli, uzman olur.
3. İşlerin zamanında yapılması gerekmektedir. Eğer insanlar birden fazla iş yaparlarsa o zamanında yapılacak işi ihmal edebilirler (Fârâbî, 1987: 55).

Fârâbî, Tahsil adlı eserinde şehrin oluşumu ve yönetimin devamı için erdemli şehrin yönetiminde kalınabilmesi için gerekli olan eğitim ve öğretim sürecini açıklar. Burada eğitim sürecinin daha çok bireylerin filozof olarak yetişmesine yardımcı olmak içindir (Fârâbî, 1999).

Erdemli şehrin kurulması ve sürdürülebilirliği düzenli bir eğitim ve öğretim sürecine bağlıdır. Eğitim ve öğretimin yani bilginin aktarılması sayesinde hem yönetimin devamlılığı sağlanacak hem de sürekli bir hegemonya oluşturulacaktır. Burada hegemonya oluşumunda ve bilginin aktarılması görevinde en önemli görev ikinci sınıfın yani mütercimlerindir. Başka bir ifadeyle bu süreçte mütercimler sınıfı hem hegemonik görevliler olmakta hem de eğitim-öğretim görevini yerine getirmektedirler. Ancak bunların öğreteceği bilgiler halk tarafından benimsenmiş ve ikna edici meşru bilgiler olmalıdır. Burada retorik yani hitabet önemli olmaktadır. Sosyal hayatta retorik sayesinde toplumda bir ikna oluşturulursa halk nezdinde günlük olay ve tartışmalarda oluşturulan hakim bir bilgi daha olumlu karşılanır. Eğitim ve öğretim halkın alıştığı yöntem ve metotlarla verilmelidir. Bu arada Fârâbî'nin hitabet konusunda oldukça tedbirli ve dikkatli yaklaşmaktadır. Ona göre hitabet hem tercih edinilmesi hem de kaçınılması gereken şeylerden birisidir. Hitabet, başkalarını en mükemmel bir şekilde ikna edebilecek konuşma gücüdür. Fakat bu güce sahip olan kişi erdemliyse onu iyi işler için kullanırken kurnaz kişilerin elinde kötü işler için tehlikeli bir silahtır (Fârâbî, 1987: 48).

Erdemsiz Toplumlar

Fârâbî, zamanın toplumlarının cahil şehirlerde yaşadığını, bireyi gerçek mutluluğa götürecek erdemli şehirlerden çok uzakta olduklarını söylemektedir. Aynen Platon'un

da söylediği gibi “Nasıl ki nesnelere dünyasındaki toplumlar ve devletler idealer dünyasındaki kötü birer kopyası” ise Fârâbî’de de bu dünyadaki devletler erdemli/ideal devletten oldukça uzaktadırlar. O halde günümüzde ideal ya da mükemmel devletin/şehrin bozulmuş halleri ya da karşıtları mevcuttur. Bu şehirlerin halkları da erdemli şehrin halklarının tam karşıtıdır (Fârâbî, 1997: 110). Bunlar;

1. Cahil şehir: Halkı mutlu olmayan, gerçek mutluluktan habersiz olan şehirdir. Onlar için önemli olan erdem değil beden sağlığı, zenginlik, şehvevi zevkler, çıkarları peşinde koşmak, saygı ve itibardır. Onlar için gerçek mutluluk, erdem bunların toplamından ibarettir. Hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrumiyet, baskı, arzuların engellenmesi, saygısızlık ve itibarsızlık kötülükler olarak görülmektedir. Bunların hükümdarları da filozof ya da peygamber değil, cahil kişilerden ibarettir. Cahil şehrin kendi arasında kısımları ve türevleri mevcuttur:
 - a. Zaruret şehri: Zaruri ihtiyaçların yani yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki için insanların zaruri olarak yardımlaştığı şehirlerdir.
 - b. Servet şehri: Halkın zenginlik ve servet için dayanıştığı şehirdir.
 - c. Hassa (bayağılık) ve sükût (düşüklük) şehri: Halkının amacı yiyecek, içecek, cinsel ilişki, duyular ve tahayyül ile ilgili şeylerden zevk almak, eğlence ve oyun peşinde koşmak olan şehirdir.
 - d. Karâma (şeref) şehri: Halkının milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazıyla saygıyla karşılanmak, itibar görmek, şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaştığı şehirdir.
 - e. Tagallub (güç, kuvvet) şehri: Halkının gayesi başkalarına hükmetmek, başkalarının kendilerine de hükmetmesine engel olmak için yardımlaştığı şehirdir. Bunların tek amacı hakimiyet ve hakimiyetten alacakları zevktir.
 - f. Cima’iyya (demokratik) şehir: Halkının amacı, her biri hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır (Fârâbî, 1987: 38-40).
2. Fasık (bozuk) şehir: Fikirleri erdemli şehrin fikirleri ile aynıdır; fakat yaptıkları, fiilleri yani halkın fiilleri erdemli şehirle değil de cahil şehrin insanların fiilleri ile aynıdır.
3. Mubaddala (karakteri bozulmuş) şehir: Fikirleri ve fiilleri eskiden erdemli şehir ile aynı ancak zamanla değişmiş ve yerini farklı fikirlere ve farklı fiillere bırakmış olan şehirdir.
4. Dâlla (Doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan) şehir: Bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan; ancak Allah’a yakınlıkları bakımından ikinci derece varlıkların yaşadığı şehirdir. Yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan şehirlerdir. Onların başında kendisine vahiy geldiğini iddia eden bir sahte peygamber vardır (Fârâbî, 1997: 110-112).

Erdemli insan, erdemli toplum olmadan düşünülemez. Bu yüzden Fârâbî, erdemli bireylerin bozuk yönetimlerde kalmalarını sakıncalı bulmaktadır ve onları erdemli yönetimlere tabi olmaya çağırmaktadır:

“Faziletli bir kişinin bozuk idarelerde kalması haramdır ve eğer kendi zamanında faziletli mevcutsa faziletli yönetimlere hicret etmesi gerekir. Eğer faziletli şehirler yoksa, o zaman faziletli kişi bu dünyada yabancadır ve yaşantısı sefildir. Bu kişi için ölüm hayattan daha iyidir” (Fârâbî, 1987: 71).

Ahlak Felsefesi: Erdemli Şehirde Yaşayan Sınıflar için Mutluluğun Yolu

Fârâbî'nin temel hareket noktası insanın asıl temel amacının ne olduğunun tespitidir. Fârâbî'ye göre, insanın var oluşunun amacı mutluluktur. İnsanın mutlu olabilmesi kendisini tanıması, yetkilerini bilmesi, yetilerini aklın rehberliğinde yönetebilmesi ve yetilerini en üst noktaya taşıyabilmesidir (Fârâbî, 1999: 49). Ayrıca insanlar iki şeyle mutlu olurlar: kendisi ve başkası için müşterek olan şey ve bir ferdi olduğu sınıfa özel olarak ait olan şeyle mutluluk merhalesine ulaşır; böylece mükemmelliğe/yetkinliğe de ulaşırlar” (Fârâbî, 1997: 113). Fârâbî, burada mutluluğa ulaşmada yardımlaşmanın önemine dikkat çekmek istemiştir. Buradan hareketle erdemli şehri de “*son yetkinliğe yani mutluluğa erişmek için sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşmanın olduğu şehirdir*” şeklinde tanımlamıştır (Fârâbî, 1987: 39).

Yetkinliğe erişen birey için gerçek mutluluk bu dünyadaki yaşamda değildir; ahrettir. Bu dünyadaki mutluluklar gerçek mutluluk değildir; asıl mutlu yaşam ahret hayatıdır:

“İnsanlar için son yetkinlik, bu hayatta değil ancak bu hayatta ilk yetkinliği yaşadıkdan sonra ahret hayatında meydana gelir” (Fârâbî, 1987: 39).

Erdemli insan sadece ölümden sonraki mutluluğu artırmaya yönelik olarak bu dünyadaki fiillerini artırır. Ayrıca erdemli insan ölümden acele etmemelidir. Çünkü bu dünyada yaptığı fiiller onun ahrette mutluluk derecesini tayin edecektir. O halde bu dünyada ne kadar çok iyi fiil işlerse ahrette o kadar mutlu olacaktır (Fârâbî, 1987: 62-65). Mutluluğa giden yolda erdemli toplum insanların müşterek bilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlar:

1. İlk neden ve onun sıfatları,
2. Maddeden bağımsız olan şeyler ve onların her birinin dereceleri ve özellikleri,
3. Göksel tözler ve özellikleri,
4. Göksel tözlerin altındaki cisimler ve onların özellikleri,
5. İnsanın oluşumu ve ruhun kuvvetleri,
6. İlk yönetici (peygamber) ve vahyin nasıl geldiği,
7. Peygamber yoksa onun yerini kimlerin alacağı yani yöneticinin kim olacağı,

8. Erdemli şehirde mutluluğun yolu ve erdemsiz şehirlerdeki bedbahtlık (Fârâbî, 1997: 120-121).

Peki bunların bilgisine insanlar nasıl ulaşacaktır? Bunlar insanlar tarafından iki şekilde bilinebilir. Ya irtisam yoluyla yani düşünerek ya da münasebet yoluyla yani temsille. Bu da peygamberi taklit eden kişiler aracılığıyla yani filozoflar yoluyla gerçekleşebilir. Şehirdeki filozoflar, bunları ispat ederler ve kendi görüşleri yoluyla bilebilirler. İşte bu gerçek bilgidir. Fârâbî, *“filozofların bilgisi şüphesiz ki mükemmeldir”* demektedir (Fârâbî, 1997: 121).

Mutluluk insanın ulaşabileceği en son yetkinlik ve en yüksek iyiliktir. Allah'ın sıfatlarına, yarattığı evrenin ve tüm yarattıkları hakkındaki bilgiye ulaşma onu mutlu edecektir. Bu bilgi gereklidir; çünkü ölümden sonraki yaşamı da bu dünya belirleyeceği için bu bilgiye ulaşılmalıdır. Mutluluk insansın her bakımdan yetkinleşmesiyle ve olgunlaşmasıyla mümkün olup, insan ölümden sonra elde edilecek olan mutluluğa böyle ulaşılacaktır. Başka bir ifadeyle Fârâbî'ye göre, insanlar Allah'a yaklaştıkça, onun bilgisine ulaştıkça mutluluğa erişeceklerdir (Fârâbî, 1990: 42).

Bu bağlamda bireyin kendisini mutluluğa götürebilecek erdemlere ve yönetim tarzına ulaşabilmesi ve kendisini mutluluktan uzaklaştıran kötülüklerden uzaklaşması, elbette bunu da aklın önderliğinde yapması gereklidir. Erdemli şehir insanların dünya mutluluğu yanında ahrette de mutluluğu elde ettikleri insani şeyler ya da erdemler 4 adettir:

1. Nazari (teorik) erdemler: Varlıkların ve onların alt kategorilerinin, özelliklerinin akıl tarafından idrak edilmesidir. Nazari erdemler akıl, ilim ve hikmettir. Hikmet insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Hikmet sahibi Allah'tan aldığı bilgi ile gerçek mutluluğun nasıl elde edileceğini de bilir. Bireylerin mutluluk yolunda bilmesi gereken nazari ilimler de metafizik, fiziki ilimler ve matematiktir. Bir varlık olarak insanın incelenmesi fiziki ilimlerin konusudur(Fârâbî, 1990: 48).
2. Fikri erdemler: Teorik erdemlerin aksine mekana, zamana olayın içinde yer alan gruplara, bireylere ve şartlara göre değişiklik gösteren dinamik kavrama ve anlayıştır. Fârâbî fikri erdemi şu şekilde tanımlamaktadır: *“Kendisi için gerçekten iyi olanı isteyen kimsenin fikri bakımdan değil, ahlaki karakter ve fiilleri bakımından iyi ve erdemli olması gerekir ki buna fikri erdem denir”* (Fârâbî, 1999: 69-70). Fikri erdemler olarak pratik akıl, pratik hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğunu sayabiliriz(Fârâbî, 1999: 41; 1987: 74).
3. Ahlaki erdemler: İffet, şecaat, cömertlik, adalet gibi özelliklerdir.
4. Ameli erdemler/sanatlar: Faydayı hedefleyen marangozluk, dericilik gibi zanaat ve sanatlarda oluşan yetkinliktir (Fârâbî, 1999: 49).

Fârâbî'ye göre, şehirdeki insanlar eğer gerçek mutluluğa ulaşmak istiyorlarsa nazari, fikri, ahlaki ve ameli erdemleri ile ilimleri öğrenmek zorundadırlar. Ona göre, bu

dört erdemi öğrenen kişi artık filozof, imam ve ilk başkandır. Mutluluğa ulaşan insan iyi yazı yazma sanatında da üstünlük kazanır. Bunu devam ettirdikçe mükemmellik de o kadar artar. Bu durum onun diğer fiillerinde de mükemmelleşmesine yol açar. Nihayetinde ruhu maddeden bağımsızlaşır ve maddeye ihtiyaç duymaz. Bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalır ve bir akılsalın başka bir akılsalla birleştiği bir tarzda birbirleriyle birleşirlerse onların her birinin duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar (Fârâbî, 1997: 113; 1987: 74).

Nihayetinde Fârâbî, Aristoteles'in çizdiği yoldan ilerleyerek mutluluk formülünü ya da ahlak felsefesini "doğru orta" üzerine kurmuştur. Ona göre, faziletli olmanın yolu mutedil ve orta fiillerdir. Fiillerde "ölçülülük"tür. Fârâbî'ye göre mutedil ya da nefisini frenleyen kişi mutlu kişidir. Mutedil kişi, kanun sınırları dışına çıkmayan, kanunun sınırladıklarına istek duymayan, yeme, içme ve seks konusunda sadece kanunun emrettiğini yapan kişidir. Böylece mutedil ya da nefisini frenleyen kişi erdemli kişi olur (Fârâbî, 1987: 33-34).

Diğer şehirlerin halklarına ve mutluluk anlayışına gelince, onların fiileri onlara kötü özellikler kazandırmıştır. Sanatları da aynı şekilde bozulmuştur ki, bu da onların ruhlarının bozulmasına, iyi şeylerden değil de kötülüklerden zevk almaya başlamalarına neden olmuştur. Örneğin humma hastalığına yakalanmış birinin normal olarak hoş gitmesi gereken tatlar yerine bunlardan rahatsız olmaları ve kötü pis nahoş şeylerden zevk almaya başlamaları gibi. Bunların tahayyül kuvvetleri bozulmuş olduğundan ötürü, iyi istidatlardan ve erdemli fiillerden hoşlanmazlar veya onları tasavvur dahi edemezler. Doğru kişinin veya öğretmenin veya terbiye edicinin sözlerine kulak asmazlar (Fârâbî, 1997: 117).

Bu şehirlerde halk maddeye muhtaç bir şekilde yaşar. Bunların ruhları büyük ızdırap duyar. Çünkü kötü fiillerle iyi fiiller karışmıştır ki bu durum ruhun ızdırabının nedenidir. Kısa vadeli, maddeye dayalı mutluluklar duyduğunu zannederler; fakat bunun etkisi kalktığında tekrar mutsuz olurlar. İşte bu şehirler için var olan şey mutluluğun zıddı olan bedbahtlıktır. İlerleyen dönemde bu şehirlerin halkları çözülecek ve ortadan kalkacaktır.

Siyaset alanının görevi insanın hem bu dünyada hem de ahrette nasıl mutlu olacağını, toplumsal ilişkiler bağlamında ele alıp incelemektir. Buradan hareketle mutluluk yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde ele alınmalıdır.

Devlet ve Devlet Yönetimi

Fârâbî'ye göre birey sosyal politik bir varlıktır. İnsanın toplumsal bir varlık olması yaşamını, toplumsal yaşamın siyasal boyutlarının olması hem bireyin varlığı hem yetkinleşmesi ve mutluluğa ulaşması için zorunludur. Başka bir ifadeyle, insan maddi varlığını gerçekleştirebilmek için hem aile hem de toplum içindedir ve sürekli olarak yöneten yönetilen ilişkisi içerisindedir. O halde insan için mutluluğu toplumsal yaşam içerisinde yetkin bir siyasal rejim ve yönetim sağlayabilir.

Erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar(Fârâbî, 1997: 101). Mükemmel ya da erdemli devlet modelini Fârâbî Platon'dan esinlenerek oluşturmuştur(Fârâbî, 1990: 43). Platon "Devlet" isimli eserinde "İdeal Devlet ve Toplum" modeli çizmiş, ayrıca ideal devlet/toplumun karşıtları olan devletleri ve toplumları ele almıştır(Platon, 1995: 47). Platon'dan etkilenen Fârâbî de buna karşılık "erdemli şehir/ devlet" ve karşıtlarını ele almıştır. Ancak çerçeveyi "Devlet"ten almasına karşılık içerik tamamen "Kurulabilir İkinci En İyi Yönetimden"dir.

İdeal Devlet, sözleşme ile ortaya çıkmıştır. Fârâbî, doğa hukukçuları ya da sözleşmecî düşünürler olarak bilinen Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlere öncülük etmiştir ve toplumsal sözleşme kavramını ortaya atmıştır:

"Bir kısım insanlar zalim, tahakküm kurucu ve zeki, bir kısım insanlar da zihnen veya bedenen zayıf oldukları için adalet üzerinde ısrar ederler. Nihayetinde bu durumun devamı üzerinde ısrar edilemeyeceğini anladıkları an bir araya toplanırlar ve ilerin durumunu beraberce değerlendirirler ve her biri diğerine kendini ona üstün kılan şeyden feragat eder ve bir parçayı devreder. Her biri bunun içinde yaşayacağını taahhüt eder. Böylece karşılıklı feragat ile devleti kurarlar. Barış şartlarında ve devlet yönetimiyle son bulan bu sözleşmeye rağmen sözleşme şartlarını birileri çiğnerse karşılıklı yardımlaşma ile durum bertaraf edilir" (Yurtaydın, 1951: 449).

İnsanlar, amaç olarak gerçek mutluluğu hedeflemişlerse bu şehir erdemli şehirdir. Aynı şekilde gerçek mutluluğu hedefleyen, amaçlayan ve bu amaç uğrunda yardımlaşan bir millet erdemli bir millettir. Böylece içindeki milletlerin gerçek mutluluğa erişmek için yardımlaşmaları toplumda da erdemli devlettir. Bu durumda erdemli ilk başkan bütün yeryüzünü kapsayan erdemli evrensel devletin tek yöneticisidir ve onun yönetimi erdemli yönetimdir:

"Faziletli yönetim, onunla hükümdarın ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan bir fazileti, yani insan tarafından elde edilebilecek en yüksek fazileti, elde edeceği yönetimdir" (Fârâbî, 1987: 69).

Sultanın yönetme hakkı, yönetme sanatından ve sultanlık sanatını kullanma yeteneğinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, yönetim sanatını kullanma mahareti ve gücünden kaynaklanmaktadır:

"Sultan, sanatıyla meşhur olsa da olmasa da, kullanılacak aletler bulsa da bulmasa da kendisini kabul edecek toplum bulunsa da bulunmasa da itaat edilse de edilmese de her hangi bir zamanda bir şehre reis olması vaki olduğunda sultanlık mahareti, şehirleri yönetme sanatı ve sultanlık sanatını kullanma gücüyle sultandır" (Fârâbî, 1987: 41).

Fârâbî'ye göre yaratılıştan insan tabiatının özelliği gereği olarak insanlar iki kısma ayrılmıştır. Birincisi yönetici sanatı olanlar diğeri de hizmetçilerin sanatı olanlar ki bunlar yönetici olamazlar. İşte hükümdarlık bir sanattır; siyaset ise bu sanatın yaptığı iştir(Fârâbî, 1990: 104). Onun asli görevi idare ettiği toplumu erdemli kılmak ve gerçek mutluluğa erdirmektir:

“Gerçek sultan kendisiyle şehirleri idare ettiği sanatındaki amacı ve maksadı, bizzat kendisine ve diğer şehir halkına gerçek mutluluğu vermek olan sultandır” (Fârâbî, 1987: 40).

Fârâbî Peygamberlik felsefesi üzerinde ciddi bir şekilde duran ilk İslam filozofudur. Onun yönetim üzerine görüşlerinde peygamberlik felsefesi önemli bir yer tutar. O peygamberle filozofu uzlaştırmaya ve ikisinden bir sentez oluşturmaya çalışır. Ona göre, yöneticilik sanatına sahip olan, erdemli ilk başkan sıradan birisi olamaz. İki temel kriteri karşılaması gerekir. Birincisi, yaradılış ve tabiatı bakımından yöneticiliğe doğuştan uygun olması gerekir. Bu kişi peygamberdir. İkincisi, söz konusu özellikleri sonradan kazanmış olmalıdır. Bu kendiliğinden ya da sonradan ortaya çıkar ki bu da filozoftur. Buradan çıkan sonuç, bir şehirde herkes yönetici olamaz. Önderlik yapacak kimsenin her şeyden önce yaradılıştan buna yetenekli olması gereklidir. İkinci olarak görünüş ve irade itibarıyla hazırlıklı olmalıdır. Başka bir ifadeyle bilfiil akıl ve makul olma derecesine yükselmelidir. Bu şüphesiz üstün insanlara özgü bir özelliktir. Böyle bir kişinin faal akılla bağlantısı olur. Faziletli bir şehrin önderi bilgileri doğrudan doğruya faal akıldan alır. Bu bilgiler vahiy yoluyla gelir. Bu uyku ya da uyanıkken gelir. Bu bilgiler faal akıldan akıp gelince o insan hakim, filozof ve ya erdemli önder olur:

“O mükemmelliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddine varmış ve tabiatı gereği gerek uyanık halde gerekse uykudayken faal akıldan tikelleri almaya hazır hale gelmiştir”

Böylece bu insan kendisine vahiy gelen insan olur ... ve bu insan faal akıldan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, faal akıldan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur” (Fârâbî, 1997: 105-107).

Erdemli lider yönetim maharetini iki kuvvetle tamamlayıp yetkinliğe ulaşabilir:

1. Külli kanunları öğrenerek kazandığı kuvvet: Ayrıca kitaplardan elde ettiği bilgilerle uzmanlaşır ve olgunlaşır. Bir doktor gibi. Bu yönetimin ilmi vasfıdır. Tüm kanunları öğrenir. Medeni felsefe, Aristoteles'in Politikasını ve Plato'nun Siyaset /Devlet kitabını öğrenir; fıkıh ve kelim hakkında uzmanlaşır(Fârâbî, 1990: 128-135). Fârâbî'ye göre erdemli şehri kurulmasında siyasi lidere fıkıhçılar ve kelamcılar yardım edecektir. Çünkü bu iki bilim siyasetin yardımcı

bilim dallarıdır. Başka bir ifadeyle Fârâbî, kelam, fıkıh gibi ilimleri siyaset bilimine yardımcı bilimler olarak görmüştür.

2. Tecrübeye dayalı olarak kazandığı kuvvet: Yöneticinin şehir, toplum işlerinde uzun süre çalışması ve uğraşması ile şehirlerdeki ahlakın durumu ve şahıslar hakkındaki tecrübe işleriyle uğraşması sonucu ve bunlar sayesinde olgunlaşarak kazandığı kuvvettir(Fârâbî, 1990: 135).

Fârâbî, filozof ile siyasi liderin aynı özelliklere sahip olması gerektiğini ispat etmeye çalışmıştır. Bir farkla peygamberde mucize sorunu kabul etmekle beraber liderde bunları aramaz. O halde erdemli bir şehrin veya ülkenin yöneticisi yani siyasi lideri ya peygamber ya filozof ya da özel erdemlere sahip birisi olmalıdır. Peygamberlik felsefesi üzerinde ciddi bir şekilde duran ilk İslam filozof olan Fârâbî'nin "İlk Reis" olarak adlandırdığı siyasal lider, peygamberle filozofun bütün iyi vasıflarını kendinde toplamıştır(Fârâbî, 1990: 43).

Fârâbî, siyasal liderin üstün durumunu ve toplum içindeki ayrıcalıklı konumunu korumakta kararlıdır. Onun her işi yapmasına karşı çıkmaktadır. Her sanat yönetici için uygun değildir. Çünkü sadece bazı sanatlar yönetim için uygundur. Onun sanatı hizmete yönelik olamaz. Onun sanatı bütün diğer sanatların amacını gerçekleştirme yönünde hareket ettikleri ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır(Fârâbî, 1997: 104-105). Kısacası bu sanat yönetim ve savaş sanatıdır. Bu Fârâbî'nin Platon'dan hareketle takındığı bir tutumdur. Platon, yöneticiler sınıfı için barış zamanında yönetim savaş zamanında savaş sanatıyla uğraşmaları dışında başka işlerle uğraşmalarını yasaklamıştır.

Siyasi lider ya da devlet adamı, toplumdaki bireylerin nefsinin kontrol eden bir doktor gibidir. Bu yüzden öncelikli olarak nefsin parçalarını ve melekelerini bilmelidir:

"Bedenleri tedavi eden kişi doktor, nefisleri tedavi eden kişi ise aynı zamanda sultan adı verilen devlet adamıdır. Nefsin sağlığını tetkik etmek doktorun işi değil devlet adamı ve sultanın işidir... Nefisleri tedavi eden devlet adamı ve sultan, bütün olarak nefsi, nefsin parçalarını, nefste ve onun parçalarının her birinde meydana gelen noksanlık ve aşağılıkları bunların nereden ve birinden ne miktarda meydana geldiğini, insanın kendileriyle iyi işler yaptığı nefsin durumlarının neler olduğunu ve sayılarını, şehir halkından aşağılıkların nasıl uzaklaştırılması gerektiğini, şehir halkının nefsinde onları yerleştirecek ustalığı, onların şehir halkı arasında yok olmayacak şekilde korunmasını sağlayacak muamele metodunu bilmesi gerekir" (Fârâbî, 1990: 26-27).

Devlet başkanının herkese layık olduğu mevkii vermesiyle devlet iç teşkilatı gerçekleşir. Devletin teşkilatlanmasında hiyerarşik bir yapı vardır. Bazıları sadece amir iken bazıları hem amir hem de hizmetçidir, bazıları da yalnızca hizmetçidir. Görevlerin dağıtımında, vücuttaki organların görevleri ve görevlerinin önceliğindeki hiyerarşik yapıya benzer bir yapı sunmaktadır:

“İyi teşkilatlanmış bir devlette reis, muhtelif memurlukları toplar, tertip eder, teşkilatlandırır ve memurların görevlerinin önceliğine göre reisler aralarında olan mesafeye göre kuvvetli ya da zayıf olur” (Yurtaydın, 1951: 453).

Fârâbî, siyasi liderin ve siyasal iktidarın yasa yapma gücüne de önem verir. Yasa yapma işi Fârâbî'ye göre filozofların, bilgelerin işidir. O yasa yapacak olan öyle bir bilgedir ki, bilgi alanında otorite olmuş, felsefenin tüm ayrıntılarını öğrenmiştir. O tüm evrenin gerçekliğinin bilgisine ulaşmıştır. Bu anlamda filozof olan yönetici metafizik bilgisine sahip olmalıdır (Fârâbî, 1991: 24-27). En üstün fikri erdem olarak ifade ettiği siyasi fikri erdemi metafizik arka planla açıklamaktadır (Fârâbî, 1999: 148-152).

Yönetimin temel ilkesi felsefedir. Şehre ve yönetime erdem kazandırmanın yolu felsefedir. Eğer felsefe yoksa şehir hükümdarsız kalacak ve nihayetinde helak olacaktır (Fârâbî, 1997: 110). Hükümdarlık vasıfları olan kendisini felsefeyle yetiştirir. Eğitim ve öğretim sayesinde kötülüklerden kurtulur; kötü görünenler artık iyi görünmeye başlar(Fârâbî, 1990: 135). Din ise felsefenin bir görüntüsü ve onun bir temsilidir. Erdemli şehrin dini erdemli dindir. Erdemli şehrin ilk başkanı olan filozof veya peygamberin asıl görevi erdemli dini halka öğretmektir. Cahil şehirlerin ilk başkanları ise filozof veya peygamber değillerdir. O yüzden buralarda erdemli bir din oluşturamazlar. Ayrıca yönetici için bir diğer ilke de dürüstlük ve doğru sözlülüktür. Yönetici yalan söylemez. Fârâbî, bu konuda peygamberlere bakılması gerektiğini ve onların hiç birinin yalan söylemediğini ifade etmektedir (Fârâbî, 1990: 136).

Fârâbî'ye göre erdemli başkanın özelliklerinden birisi de savaş sanatını bilmesidir. Ona göre siyasi lider savaşa ancak şu şartlarda karar verebilir:

1. Dışarıdan gelecek tehlikeyi savuşturmak,
2. Devletin menfaatleri doğrultusunda dışarıdan gelirler elde etmek,
3. Bir kavmi itaate ve iyiliğe sevk etmek,
4. Devletin içinde hizmetçi grubunda olanların görevlerini yaptırmak,
5. Kamunun mallarını gasp edenlerden onları almak ve kamuya geri vermek (Fârâbî, 1987: 56).

Savaşın hep bir hikmeti vardır. Amacı, devletin iyiliği, bekası olmalı, aynı zamanda adaleti temin etmek olmalıdır. Bunların dışında bir savaş nedeni mübah ve meşru değildir; zulümdür (Fârâbî, 1987: 56-57).

Erdemli şehir, filozof, şair, hatip ve her türlü meslek grubunun bulunduğu hareketli bir şehirdir. Şehre bu hareketliliği veren bir başka unsur da şehirde ortaya çıkan muhaliflerdir. Muhalifler için ayırık otu anlamında “nebavit” kavramını kullanır(Fârâbî, 1987: 104). Bu kavram daha çok erdemsiz insanlar anlamındadır. Yani muhalif demek erdemsiz insan demektir. Muhalifler, ilk başkanın görüş ve fiilleri ile ilgili görüşlerini anlamayan, kanun koyucunun amacını sağlam bir şekilde idrak edemeyen insanlardır. Fârâbî, erdemli şehirde muhalif grupların ortaya çıkabileceğini fakat bunların bir ayrılık



oluşturmadan zamanla eriyip kaybolabileceğini söylemektedir. Bunlara karşı eğer tedbir alınmazsa şehri yıkabileceklerini, bunun için de ilk yöneticinin tedbir alması gerektiğini söyler. Bunlara karşı tedbir olarak da ceza ve güç kullanımını meşru görür. Fârâbî'nin muhalif olarak gördüğü kesimler şunlardır:

1. Mutakannisun (fırsatçılar): Bunların amaçları gerçek mutluluğa ulaşmak değil şan, şeref, zenginlik gibi şeylerdir.
2. Muharrife (Bilge geçinenler): Onlar cahil şehirlerin amaçlarını kendilerine amaç edinirler. Onlar ilk başkanın sözlerini anladıkları halde kendilerine göre yorumlarlar. Kendi özel çıkarlarını kamunun çıkarları gibi göstermeye çalışırlar.
3. Marika (Dinden çıkanlar): Yanlış görüşte olanlardır. İlk başkanın tebliğlerini anlamazlar ve yanlış yöne saparlar.
4. Mustarşidun: Kötü niyetli değillerdir. Hakikati isterler ama verilen eğitim onları gerçek mutluluğa götürmede yeterli değildir; daha fazlasını isterler. Bunların hepsi gerçek mutluluğun değil sahte mutluluğun peşindedirler.

Erdemli toplumda toplumsal adalet önemli bir kavramdır. Çünkü erdemli şehrin bireylerini birbirine bağlayan bağ sevgi ve adalettir. Fârâbî bir çok konuda adalet kavramını kullanmaktadır. Mesela erdemli fiiller için, herkesin kaderine razı olması ve ait olduğu sınıfı kabullenmesine de adalet denmiştir. Fakat, Fârâbî'de genel anlamı ile adalet kamusal mal ve hizmetlerin dağıtılması ve mülkiyetin korunması üzerinden tanımlanmıştır. Açık bir ifadeyle adalet kamusal malların ve hizmetlerin eşit bir şekilde dağıtılmasıdır:

“Adalet, her şeyden önce toplumun ortak olduğu iyi şeylerin (güven, servet, şeref, rütbe ve şehri halkının ortak olması mümkün olan diğer şeyler), onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlar arasında bölüştürülen şeylerin korunmasında olur.... Bölüştürmedeki ve bölüştürülmüş olanı korumadaki adalet daha genel bir adalet türüdür” (Fârâbî, 1987: 53-54).

Adaletsizlik ise bir insanın iyi şeylerdeki payının ya bizzat o kişiye ya da şehir halkına onun bir bedeli iade edilmeksizin elden çıkarılmasıdır. Adalet uyulmadığı zaman adaleti engelleyenlere kötülük etmek ve ceza vermek gerekir. Yaptığı adaletsizliğe karşı uygun bir kötülük ya da ceza verilmelidir. Uygun cezadan kasıt verdiği zararın aynısının, daha doğrusu kısasa kısas formülüyle verilmesidir:

“Adaletsizlik yapan kişiye yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötülükle karşılık verildiğinde adalet uygulanmış olur. Eğer ölçü kaçarsa, yani fazla bir kötülükle karşılık verilirse bir ferd olarak onun aleyhinde, az bir şeyle karşılık verilirse bu sefer toplum aleyhinde adaletsizlik olur” (Fârâbî, 1987: 54).

Adaletsizlik iki kategoriye ayrılır.

1. Bireyleri ilgilendiren adaletsizlik: Bir başka bireyi ilgilendiren fertler arası adaletsizliktir.
2. Ferdi ilgilendiren fakat şehir halkına geçemeyen adaletsizlik: Bu kamu suçu doğuran adaletsizliktir. Yöneticiler bu kişiyi affetseler bile suçlunun suçu sona ermez. Kamu onu yargılamaya devam eder (Fârâbî, 1987: 54).

Yöneticinin görevi yalnızca siyasi liderlik değildir; aynı zamanda o hem ahlaki önder hem de ahlaki değerleri öğreten bir öğretmendir. İnsanlar arasında en mutlu insan devlet başkanıdır; çünkü o gerçek mutluluğa erişmiştir. Aynı zamanda o kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği tek vakıf insandır (Fârâbî, 1997: 107) . Yani siyasi lider toplumun mutluluğa ulaşması ve erdemli, mükemmel bir toplum için baş öğreticidir. İnsana mutluluğu toplumsal yaşam içerisinde yetkin bir siyasal rejim ve yönetim sağlayabileceği için yetkin bir siyasal rejimin oluşturulabilmesi de siyasi liderin yetkin ve güzel ahlaki özelliklere sahip olması gerekmektedir. Fârâbî burada bireyin ve toplum mutluluğunda siyasi liderin belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Onun yetkin lider olarak gördüğü, şehrin ve devletin kurucusu olarak kabul ettiği "İlk Reis"tir.

Devlet Başkanı (İlk Reis) Olmanın Şartları

Bir şehirde herkes yönetici olamaz. Hele erdemli şehrin yöneticisi asla sıradan herhangi birisi olamaz. Önderlik yapacak kimsenin her şeyden önce yaradılıştan buna yetenekli olması gereklidir. İkinci olarak görünüş ve irade itibarıyla hazırlıklı olmalıdır. Başka bir ifadeyle bilfiil akıl ve makul olma derecesine yükselmelidir. Bu şüphesiz üstün insanlara özgü bir özelliktir. Böyle bir kişinin faal akılla bağlantısı olur. Kısaca yöneticilik iki şeyle olur:

1. Yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır
2. Yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır (Fârâbî, 1997: 104).

Liderin doğuştan getirdiği özellikler şunlardır:

1. Organları tam ve eksiksiz olmalıdır. Bu organları sayesinde yapacağı işleri tam ve mükemmel yapmalıdır.
2. Kendisine söylenen her şeyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalıdır. Konuşan kişinin amacını ve mantığını hemen anlamalıdır. Başka bir ifadeyle iyi bir izan yeteneğine sahip olmalıdır.
3. Anladığı, gördüğü, duyduğu, idrak ettiği hemen her şeyi unutmamalıdır; yani hafızası güçlü olmalıdır.
4. Uyanık ve zeki olmalı, gördüğü delillerle olayın bağlantılarını kurabilmelidir.
5. Güzel ifade yeteneğine sahip olmalı, zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma yeteneğine sahip olmalıdır.



6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, zahmetine katlanmalı, zahmetinden yılmamalıdır.
7. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancıdan nefret etmelidir.
8. Yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinden koşmamalı, kumardan kaçınmalı, ölçülü olmalı, şehvete düşkün olmamalıdır.
9. Yüksek ruhlu olmalı, şerefli ululuğu sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içerisinde en yüce olanlarına yönelmelidir.
10. Gümüş, altın ve benzeri şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalıdır.
11. Adaletli olmalı ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle uğraşanlardan nefret etmeli, insaf sahibi olmalı, insanları insafa davet etmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adalette ve adil olmada tereddüt göstermemeli, bu konuda kararlı ve istikrarlı olmalıdır.
12. Sonra yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde bunları yapmalıdır (Fârâbî, 1997: 107-108).

Bu on iki özelliğin bir araya gelmesi sonrasında da büyüdükten sonra şu altı özelliğe sahip olması gereklidir:

1. Filozof, bilge olmalıdır.
2. İlk yöneticilerin şehir için vazettikleri, şehri kendileriyle yönettikleri kanunları, kuralları, usulleri bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir.
3. Eskilerin kanunlarının kaydedilmemiş olduğu bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarma konusunda üstün olmalıdır.
4. İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı onlardan sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar ve şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır.
5. İlk yöneticilerin kanunlarıyla kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu yeni kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır.
6. İster hizmet edici, ister yönetici savaş sanatları söz konusu olsunlar her ikisinde de usta olarak savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedeni sağlam olmalıdır (Fârâbî, 1997: 107).

Peki bu özelliklerin hepsine yani doğuştan gelenler ve sonradan kazanılanlara da sahip birisi yoksa ne olacak? Fârâbî ilk başlardaki 12 özelliğin gerçekleşme şansının

imkansız olduğunu görmektedir. Bu duruma karşı tedbirler öngörmüştür. Öncelikli olarak erdemli ikinci ilk başkanı ya da ehliyetli kişilerden oluşan bir kurul önermiştir:

“Bütün bu özelliklerin bir insanda bir araya gelmesi zordur. Her çağda ancak bir defa tesadüf edilir. Eğer erdemli şehirde böyle bir insan bulunur ve o insan büyüdükten sonra bu şartlardan altısını yerine getirirse –veya muhayyile kuvveti aracılığıyla insanları uyarma kabiliyeti dışındaki beş tanesini yerine getirirse yönetici bu insan olacaktır... Bütün bu özellikleri tek başına yerine getiren tek bir kişi bulunamaz da birisi sadece filozof diğeri de geri kalan şartları yerine getiren birisiyse onların ikisi de şehrin yöneticisi olacaklardır... Eğer bu son altı özelliğin her biri bir başka kişide bulunursa ve bu insanlar birbirleriyle anlaşmış olurlarsa, onların hepsi birlikte en üstün yöneticiler olacaklardır” (Fârâbî, 1997: 109).

Yönetimlerin Sınıflandırılması

Yetkin bir siyasal rejimin oluşturulabilmesi için de siyasal liderin yetkin ve güzel ahlaki özelliklere sahip olması gereklidir. Fârâbî burada birey ve toplum mutluluğunda siyasal liderin belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Devletin yetkinliği ve devlet tiplemesinde belirleyici kriter liderdir. Yöneticiler filozof ve erdemli ise erdemli devlet değilse kötü, cahil devlettir (Fârâbî, 1990: 43). Onun yetkin lider olarak gördüğü, şehrin ve devletin kurucusu olarak kabul ettiği “ilk reis”tir ve yönetimi de erdemli yönetimdir; mutlak anlamda onun yönetimi tektir; başka türevi yoktur. Bozuk yönetimlerle ya da erdemsiz şehir yönetimleriyle ortak hiç bir yanı yoktur (Fârâbî, 1987: 69). Buradan hareketle devlet başkanlığı iki şekilde sınıflandırılır:

1. **Erdemli Başkanlık:** Gerçek mutluluk olanı elde etmeye yarayan ve iradesi ile yapılan işleri, hareketleri ve melekeleri düzen altına alıp sağlamlaştıran başkanlıktır. Erdemli şehirleri ve onların halklarını o yönetir.
2. **Cahil Başkanlık:** Amaçları gerçekten mutluluk olmadıkları halde mutluluk sayılan şeyleri elde etmeye yönelik iş ve huyları düzen altına alan başkanlıktır. Elde etmek istediği şeye göre isim verilir: “Zenginlik istiyorsa *“Harislik başbuğu”*, Cömertlik istiyorsa *“Cömertlik başbuğu”* gibi...” (Fârâbî, 1990: 126-127).

Buradan hareketle Fârâbî, ideal yönetim biçimleri olarak 4 tür yönetim biçiminden bahsetmektedir:

- a. **Gerçek Sultan'ın Yönetimi:** Bu yönetim biçimi bir nevi mutlak monarşidir. Platon'un “Gerçek Monarşi”sine karşılık gelmektedir. Bu yönetim biçiminde mutlak bir yönetici vardır ki bu ilk başkandır. İlk başkan olabilmenin bazı şartları vardır. Bunlar;
 - Hikmet sahibi,
 - Tam pratik hikmet,
 - Hitabet,

- İyi hayal ettirme gücü,
 - Savaşçılık yeteneği,
 - Bedeninin tam olması, engelli olmaması,
 - Örnek insan olması.
- b. Erdemlilerin Yönetimi: Gerçek sultanın ya da ilk başkanın özelliklerinin hepsini kendinde toplayan bir kişi bulunamaz ve bu özelliklerin her biri başkalarında var ise bu özelliklere haiz kişiler toplanır ve erdemlilerin idaresini kurarlar; yani topluluk yönetici olur. Bu da Platon'un "Gerçek Aristokrasi"sidir.
- c. Kanuni Sultanlık: Söz konusu özelliklerin olduğu bir kurul da bulunmadığı durumda aşağıdaki şartları taşıyanlardan bir yönetim oluşturulur. Ancak söz konusu yönetici yasalarla sınırlandırılmış bir yöneticidir; yetkisi mutlak değildir. Günümüzün meşruti monarşilerine benzeyen bir yönetim oluşturulur. Kanuni sultanlık için yöneticinin taşıması gereken özellikler şunlardır:
- İlk imamların şehri yönetirken uyguladıkları eski kanun ve adetleri bilmek,
 - Eskilerin yönetiminde hataları ve doğruları tespit edebilmek,
 - Eski kanun ve adetleri günümüze kıyaslayabilmek ve revize etmek,
 - Şehrin imarında pratik hikmet sahibi olmak,
 - Hitabet,
 - Savaşçı yetenekleri olmak

Kanuna Göre Resilik: Kanuni reislik için öngörülen şartlar da sağlanamadığı takdirde, bu şartların bir topluluğu oluşturan fertlerde ayrı ayrı bulunduğu ve topluluğun hep beraber yasaya göre yönetimi üstlendiği yönetim tarzıdır. Günümüz parlamenter rejimlerine benzer bir yönetim biçimidir (Fârâbî, 1987: 50-51).

Bunlar ideal yönetim biçimleri idi. Bir de bunlardan başka Fârâbî, bozuk yönetim biçimlerinden bahsetmektedir:

- a. Zaruret Devleti: Devlet başkanının tek bir amacı vardır o da vatandaşların zorunlu ihtiyaçlarını gidermektir. Zorunlu ihtiyaçları gidermekten kasıt yeme, içme gibi ihtiyaçlardır.
- b. Rahatlık Devleti: Devlet başkanının burada yegane amacı vatandaşlara rahat bir yaşam temin etmektir.
- c. Arzu Devleti: Devlet başkanının amacı vatandaşların arzularını gerçekleştirmektir.

Bunların dışında Fârâbî, devletlerin oluşum ve devamlılığı sürecinde "Kuvvet Kuramı"nı kabul etmektedir. Kuvvetli devletlerin zayıf devletleri kontrol etmesini doğal karşılamaktadır. "*Bir devletin boyun eğdirdiği milletlere hizmet ettirmesi gereklidir*"

demektedir. Buna örnek olarak ta imparatorluk devletini başka bir devlet türü olarak ortaya koymuştur. İmparatorluk devleti (Medinetül Tegallub), “*Halkı başka halklara bedenen ve ruhen üstün olan, bu üstünlüğünden dolayı diğer halklardan hizmet alan devletlerdir*” demektedir. Fârâbî’ye göre imparatorluk kurma sebepleri daima zayıfa hakim olmak için çalışan insan tabiatına uygundur. Görülüyor ki Fârâbî, modern siyasi düşünceye oldukça yakın bir düşünürdür. Onun siyasal düşünceler tarihi için önemi “kuvvet kuramı ve “emperyalist kuramı” saymış olmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç Yerine: Ahlakla Bütünleşmiş Bir Siyaset Teorisi

Fârâbî siyasi düşüncesinin günümüz açısından önem taşıyan önemli bir özelliği, siyasete yapılan ahlaki vurgu yani siyasetin ahlaki boyutlarıdır. Görüldüğü gibi liderin doğuştan gelen özelliklerden birincisi fizyolojik diğerleri ise doğrudan ahlaka ve ahlaki özelliklere yöneliktir. Erdemli şehir ve onun zıtları olan şehirleri sınıflandırırken tamamen ahlaki kriterlere başvurmuştur. Bu da bize Fârâbî’nin ahlakla bütünleşmiş bir siyaset teorisi kurduğunu göstermektedir. Ahlakta arındırılmamış, bilakis ahlakla bütünleşmiş bir siyaset teorisi. Ahlak siyaset birlikteliği siyasal lider betimlemesinde olduğu gibi siyasi yönetimleri sınıflandırmasında da kendisini göstermektedir. Siyasi fikri erdemlerin ahlaki erdemlerle doğru orantılı olduğunu söyleyen Fârâbî’ye göre siyasi lider/yönetici kadronun yönetim tarzları ve öncelikleri bireylerin ahlaki değerleriyle belirlenmektedir.

Fârâbî’de ahlak, Aristotelesçi anlamda siyasete giriş mahiyetindedir. Ahlak siyaset biliminin bir alt koludur hem de siyaset ilmine hizmet eden bir alt bilim dalıdır. Fârâbî’ye göre, siyaset ve ahlak insanın fiilleri, eylemlerini konu alan, inceleyen iki disiplindir ve farklı açılardan ahlak, siyasetin bir giriş bölümüdür. İhsa’ül Ulum’de ilimleri sayarken ahlakı siyasetin bir kolu olarak görmüştür. Siyasi fikri erdemler ile ahlaki erdemler arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu söylemiştir.

Fârâbî’nin siyasi boyutu ön planda tutan ahlak anlayışı ve hitabeti etkili bir şekilde kullanan metodu, şehirlerde hakikati ve erdemi yetkin kılacaktır. Erdemli ilk başkan, siyasetçidir ve sanat olan siyaset sanatına haizdir. Bu sanatın bilgisi kendisine vahiyyle gelmiştir. Fârâbî’ye göre siyaset ilmi, şehirler ve milletleri konu edinir. Yerlerini imar eden ve halkını bu dünyada mutluluğa ulaştıran özellikleri ahlaki ve ahlaki olmayan davranışları inceleyen bilimdir. Ayrıca siyaset ilmi toplum halinde yaşamının nedenlerini, erdemli ve erdemsiz yönetim tarzlarını, erdemli şehrin ilk sultanının nasıl olması gerektiğini araştırır.

Fârâbî’nin ahlak siyaset ekseninde kurmuş olduğu siyaset kuramının amacı insanları mutluluğa ulaştırmaktır. O halde ilk başkanın görevi, toplumu mutluluğa erdirmek için, ahlaklı bir toplum oluşturmak ve şehrin düzenini ahlaki kriterlere göre tertip etmektir:

“İnsana gerçekte saadet olan şeyi kazandıran iyilik, güzellik ve faziletler olduğunu, onlardan başka şeylerin kötülük, çirkinlik ve noksanlıklar bulunduğunu, bunların insanda bulunmasındaki sebebin faziletli işler ile hareketlerin şehirler ile halklar arasında bir tertibe göre

dağılması ve müşterek olarak kullanılması olduğunu meydana koyar... Bunlar ancak bir reislik sayesinde kabul olunur...”(Fârâbî, 1990: 104).

O mutluluğa ulaşmanın yollarını araştırmış, mutluluğun ancak iyi bir siyasal rejimle, dolayısıyla yetkin bir siyasal lider ile gerçekleşeceğini söyleyerek ideal bir siyasal lider tiplemesi yapmıştır. Platoncu bir yaklaşımla, Platon’un “ideal devlet” modeli yerine o da “Erdemli Şehir” adındaki kendi kent devleti modelini çizmiştir. Fakat burada genç Platon dönemine bağlı kalmamış yaşlı Platon’a yönelmiş, Platon’un Yasalar’da ortaya koyduğu “Kurulabilir İkinci En İyi Yönetim”i ele almış ve onun üzerinden kuramını geliştirmiştir. Kuramda siyaset-ahlak birlikteliği olduğu için mutluluğun yolunu beden in isteklerini engellemekte görmüş, mutluluğu dünyevi yaşamda değil ahiret yaşamında görmüştür.

Ahlak-din-siyaset birlikteliği ile siyaset kuramını ortaya koyan Fârâbî, ilahi yasa ile yani şeraitle felsefenin ilkelerini birleştirmeye çalışmıştır. Filozof ile peygamberi uzlaştırmaya çalışmış, filozofu kanun koyucu yapmıştır. Böylece felsefe ile din birlikte hareket ederek toplumu yönetmiş ve düzenlemiştir. Aslında Ortaçağ’da siyasal ilahiyat olarak bilinen bir siyasal doktrin vardır. Thomas Augustin ve Salisbury’li John gibi birçok düşünürün oluşturduğu bu kutsal doktrin (siyasal ilahiyat) ki bu doktrinde toplumu yönetme işi artık hukukçuların değil teologların elindedir. Toplum ilahi vahiyler çerçevesinde yeniden düzenlenmektedir. Onlar yeryüzü ve gökyüzü devletleri ayrımı yapmışlar, gökyüzü devletlerinin yönetimi dini otoriteye ki bunu yeryüzü yönetiminin üzerinde görmüşlerdir. Fakat İslam dünyasında bir ruhban sınıfı olmadığı için böyle bir siyasi ilahiyat ya da siyasi teologlar sınıfı görememekteyiz. İslam siyasi düşünürleri daha çok birey odaklı olarak siyaset bilimini ele almışlar, Kur’an ve sünnetten hareketle bireye mutluluk yolunda rehberlik etmeye çalışmışlardır. Buradan hareketle de Fârâbî, tamamen dönemin moda rejim doktrinlerinden farklı olan bir siyasal rejim önerisinde bulunmuştur ki bu din eksenli ahlak anlayışıyla bütünleşmiş bir siyaset teorisi dir. Fakat bu bir ütopyadır. Teori ile pratiğin birlikte işlendiği bir Fârâbî ütopyasıdır.

Kaynakça

- Alaaddin, Şenel, (1999), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Bilim Sanat Yay, Ankara.
- Fârâbî (1999), **Tahsilü’s-Saadet**, Mutluluğun Kazanılması, Ç: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay.
- Fârâbî, (1987), **Füsulu’l Medeni**,(Ç:Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay, İzmir.
- Fârâbî, (1990), **İhsa’ül Ulum**, (Ç:Ahmet Ateş), MEB Yay, İstanbul.
- Fârâbî, (1991), **Kitâbü’l-Mille**, Ç: Fatih Toktaş, Beyrut.
- Fârâbî, (1997), **Medinetü’l Fazıla**, Ç: Ahmet Arslan, Vadi Yay, Konya.
- Fârâbî, (1993), **İhya-i Ulumiddin**, Ç: Ali Arslan, İstanbul.
- Hüseyin, Yurtaydın, (1951), “Fârâbî’nin Siyasi Nazariyeleri”, **AÜDTCF Dergisi**, F:26. C:VIII, s.441-458.
- Naci Bolay, (1990), **Fârâbî ve İbni Sina’da Kavram Anlayışı**, MEB Yay, İstanbul.
- Platon, (1995), **Devlet**, Ç:Sebahattin Eyüpoğlu, İstanbul.

Farabi Felsefesinde Bilim ve İktidar İlişkisi

Uğur Daştan

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi Elmek:

ugurdastan82@hotmail.com

Özet

Hakikate ulaşma adına sistemli faaliyetlerin bütünü olarak tanımlayabileceğimiz bilimin iktidar ile olan ilişkileri son dönem postmodern düşüncenin en önemli tartışma konularından birisini oluşturmaktadır. Söz konusu bu tartışmanın teorik ve pratik olmak üzere iki ana eksen bulunmaktadır. Teorik düzlemde konu hakikate ulaşma adına yapılan çalışmalarda akla ve dolayısıyla özneye dayalı yöntemsel bir bakış açısı ile ilgili eleştirileri içerirken, pratik düzlemde bilimsel olarak yapılan faaliyetlerin söz konusu dönemin siyasi ve popüler unsurlarından ne kadar arınık olduğu ve bilimin siyasi gücü elinde bulunduranların faydasına ortaya koyduğu ürünlerle ilgilidir. Genel olarak Batı'da konunun geçmişe dönük örneklendirmelerinde Aydınlanma düşüncesinin kilit bir öneme sahip olduğu düşünüldüğünde, önceki dönemlerde ortaya konulan siyasi ve bilimsel olgulara ait tespitlerin sonraki dönemlere oranla yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Oysa bilim ve iktidar olgusuna ilişkin İslam coğrafyasının aydınlanmasını ifade eden şahsiyetlerin de görüşlerinin bulunduğu muhakkaktır. Bu sebeple çalışmamızda İslam coğrafyasındaki düşünsel ve bilimsel zenginliği gösterme adına hem bilim hem de siyaset alanındaki derin çalışmalarına atfen Farabi'nin konuya ilişkin görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır. Düşünürümüzün düşünce mirasının, mevcut güncel tartışmalarla benzeşen veya ayrışan noktaları belirlenecek, ideal devlet düzeni içerisinde bilime teorik ve pratik anlamda nasıl bir misyon yüklemiş olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Postmodernizm, Bilim, İktidar, İdeal Devlet Düzeni

Giriş

Bilim ve iktidar ilişkileri geçtiğimiz yüzyılın ortalarından günümüze kadar yoğun bir biçimde tartışılan en önemli felsefi problemlerin başında gelmektedir. Problemin bir tarafını modern bilim geleneği oluştururken, diğer tarafını esasen konunun popüler olmasını da sağlayan postmodern düşünürlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Temel olarak bilim ve iktidar arası ilişkilerin ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini ve söz konusu bu iki olgunun etkileşime girerken kendi mahiyetlerini ne denli değiştirip değiştirmediklerinin ele alındığı problemin; içeriği gereği din, toplum, kültür, bilimsel yöntem, bilim adamının ya da bilim camiasının özellikleri v.b birçok diğer hususla da ilgili olduğunu görürüz. Öyle ki bu hususlar dolaylı veya doğrudan hem bilim hem de iktidar kavramı ile bir şekilde etkileşime girerek, problemin kapsamının farklılaşmasına ve genişlemesine yol açmaktadır. Bu sebeple, konunun tam olarak anlaşılması için öncelikli olarak taraflara ve konuya ilişkin ne dediklerine bakmamız faydalı olacaktır.

Bu taraflardan ilki pozitivizm ve mantıkçı pozitivizmin akımına mensup düşünürlerin oluşturduğu modern bilim geleneğidir. Özellikle bu düşünürlerin Descartes'le başlayan Kartezyen felsefe, Aydınlanma anlayışı ve oradan da A. Comte'a uzanan geniş bir düşünsel mirasın üzerine, söz konusu anlayışlarını inşa ettikleri görülür (Best- Kellner 1991: 17). Bu anlayışına göre; doğa bilimleri hem barındırdığı yöntemi hem de ürün olarak pratik hayatta işimizi kolaylaştıran teknoloji boyutuyla mutlak hakikatleri elde etmemizde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan yegâne alandır. Bu açıdan bakıldığında

konu alanı ne olursa olsun sadece somut olgular eksenine indirgenen bir gerçeklik alanında, deney ve gözlem yöntemini kullanmayı benimseyen modern bilim anlayışı, aynı zamanda elde ettiğimiz bu verileri mantık aracılığıyla rasyonel açıdan temellendirmeyi de gerekli görmektedir. Böyle bir temellendirme bilginin objektif olması demektir ki objektiflik; bilginin kişiler arası kabul edilebilirliğini yani evrensel olmasını, her türlü ön yargıdan uzak bir biçimde tarafsızlığını ve son olarak da görelilik ve tartışmaya açık olmaktan uzak objeye uygunluğunu barındıran bilim için olmazsa olmaz özellikleri barındırmaktadır (Ertürk 2004: 70).

Pozitivist geleneğin modern bilim algısında gelinen son noktayı ifade eden bu temel varsayımlar açısından, bilim ve iktidar arasında, en azından postmodernlerin iddia ettiği türden bir ilişkinin kurulması mümkün görünmemektedir. Hatta daha da ileriye giderek, rasyonalizm ve empirizm açısından da benzer bir ilişkinin kabul edilmesi zordur. Çünkü bu türden bir ilişkinin varlığı rasyonaliteden ve objektiflikten uzak irrasyonel bir tutuma karşılık geldiği açıktır. Zira her iki kavramı ele aldığımızda, bilim ölçülebilir bir alanla ilgili iken iktidar için böyle bir ölçülebilirlikten söz etmemiz mümkün değildir. Eğer bilim ve iktidar ilişkisinden illa söz edilecekse, bu bilimin kendi iç dinamikleri ile ilgili değil; bilim dışı faktörlere dayalı olarak gerçekleşen bir durumdur ve bilimin kendi münhasır yapısını ve kesin bilgiye giden yöntemini ilgilendirmemektedir (H. Arslan 1999: 66-67). Dolayısıyla modernite açısından baktığımızda, bilimin iktidar ile olan ilişkileri daha çok iktidar aleyhine ya da diğer bir deyişle; bilimin lehine ancak şu şekillerde izah edilebilir:

1. Bilimin iktidar elde etmek için bir vasıta olarak kullanıldığında ortaya çıkan ilişki. Bu ilişki, bilimin ortaya koyduğu bilgiler vasıtasıyla doğaya egemen olma istencinin doğurduğu zorunlu bir ilişkidir ve bilimin özerk yapısını bağlayıcı değildir.

2. İktidar, bilimin bilgi üretimini engellediği veya çarpıttığı zaman ortaya çıkan ilişki ki bu şekilde iktidar eliyle yanlış veya bilinmesi istenen bilgiler topluma empoze edilir ki modern bilimin benimsediği bilim tanımlamasına zaten aykırıdır.

3. Bilimin ürettiği bilgiler ile bizi iktidarın etkilerinden kurtarması ve özgürleştirilmesi biçiminde gerçekleşen ilişki. Bu ilişki ise rasyonel ve bilimsel olan bilginin bizi dini dogmalar ve yanlış ideolojilerin etkisinden kurtaracak olması hasebiyle zaten bilimi önceleyen ve önemsenen bir durumdur (H. Arslan 1999: 69).

Tüm bu görüşlerin aksine postmodern düşüncede ise tam tersine teorik düzlemde tek düze bir anlayışın yerine çoğulcu bir yöntemsel anlayışın benimsendiğini görmekteyiz. (Ertürk 2004: 76) Modern bilim anlayışının sarsılmaz temel arayışından, evrensel ve genele hitap eden iddialarından ve buna bağlı olarak rasyonel tutumundan rahatsız olan postmodern düşünürler, daha çok parçalanmış bir özne ve irrasyonel bir tutum ile her türden faktörün çoğulcu bir biçimde varlığını devam ettirebileceği düşünsel bir yapı kurgulamayı hedeflerler (Best-Kellner 1991: 17). Postmodernler açısından çoğulcu bir bilimsel yöntemin arzu edilmesinin temelinde yatan ilk neden; biraz da bilimin pratik hayata ilişkin olarak, teknolojik gelişmeler vasıtasıyla toplumlarda meydana getirdiği olumsuz etkilerle ilgilidir. Nitekim aynı yüzyılın ilk yarısında iki dünya

savaşına sahne olan dünyada o çok sevilen ve benimsenen bilim algısının ortaya koyduğu yıkımlar, bilime karşı takınılan bu yüceltmenin yeniden sorgulanmasını gerekli kılmıştır (Demir 2014: 150-151). Diğer bir neden ise sosyal bilimler alanında yaşanan gelişmelerle ilgilidir. Sürekli olarak doğa bilimlerinin yöntemine uygun olarak kurgulanmaya çalışılan sosyal bilimlerin, araştırdığı konu evreni nedeniyle yaşadığı sıkıntılar, bir süre sonra modern bilim eleştirisine dönüşmeye başlamıştır. “İnsan” ve insani ilgilendiren diğer tüm öğelerin zamana ve kültürlerle bağlı olarak incelenmek istendiği sosyal bilimlerin, metodolojik olarak insanı ele alırken “açıklama” ilkesi yerine “anlama” ilkesini kullanmak istemesi bir süre sonra modernite ile çatışmayı kaçınılmaz kılmıştır (Özlem 1998: 162). Tüm bunlara ek olarak, Aydınlanma sonrası aklın önemsenmesine bağlı bir biçimde ortaya konulmak istenen kalkınma, ilerleme, demokrasi ve insan hakları gibi tüm insanları kucaklaması beklenen projelerin gerçekleştirilememesi, postmodern düşüncenin ortaya çıkışını belirleyen son neden olarak karşımıza çıkmaktadır (Demir 2014: 169).

Bu nedenlere genel olarak bakıldığında, dikkate değer en önemli hususun “insan” faktörü olduğu görülür. İnsan ile ilgili tespitler, bilimin iktidar ile ilişkilerinin neden bu dönemde ortaya çıktığını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Bu açıdan, bilimin teorik doğrulamasında yeni bir anlayış geliştirmek isteyen postmodern düşünürlerin; insani eylem, bilgi ve düzen arasında açık bir ayrım yapmadan, bu temel faktörleri bir arada iç içe belirleme gibi bir felsefi eğilimleri vardır (Murphy 2000: 51). İnsanın ele alınış biçimi değişmiştir ve doğal olarak insanın konu olduğu veya üzerinde yorum yapabildiği her türden bilginin, modern bilim anlayışının katı, doğa bilimsel ve somut algılamasındaki ısrarına rağmen, yeniden varlığını kabul etmemiz gerekmektedir (Demir 2014: 179-180). “İnsan” olgusuna postmodernler tarafından yapılan bu güçlü vurgu; modern bilimin başarılarının altında yatan nedenlerin aslında sanıldığı gibi tek düze olmadığını, farklı dönemlerde değişen şartlara göre çok değişken ve çoğunlukla birbirinin yerine geçen bilim dışı etkenlere bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. Dolayısıyla hem yöntemi hem de pratik hayata ilişkin olarak ortaya koyduğu ürünlerle bilimin psikolojik, toplumsal, tarihsel ve ahlaki değerlerle doğrudan ilişki içerisinde olduğunu görmemiz ve buna göre yeni tanımlamalar getirmemiz gerekmektedir.

İşte tam bu noktada bilimin anlaşılması ve icra edilmesinde, bilim dışı etkenlere merkezi bir değer veren postmodern tanımlama, aynı zamanda bilimin tarihsel süreç içerisinde iktidar ile olan ilişkilerini tam olarak kavrayabilmemize ve açıklamamıza yardımcı olur. Bu açıdan bakıldığında, bilimin iktidar ile tarihsel olarak modernitenin algılayışının ötesinde, sürekli, karmaşık ve doğrudan bir ilişkisi olduğu açıktır. Bu bağlamda, postmodern düşünürler tarafından bilim ile iktidar arasındaki ilişkileri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Bilim sanılanın aksine objektif olarak hakikati arama çabası değildir. Özellikle son dönem yaşanan teknolojik gelişmeler düşünüldüğünde, bilimsel faaliyetlerin temelinde siyasi amaçların sürekli başat bir rolü olmuştur. Böylelikle daha güçlü iktidarlar için bilim bir araç olarak kullanılmaktadır (Demir 2014: 136-137).

2. Bilim camiası sürekli siyasal kurumlarca desteklendiğinden, toplumsal yapılarda belli ideolojik odakların merkezi gibi davranmaya başlamışlardır. Bu şekilde, siyasetçilerle iş birliği yapan bilim çevreleri, toplum üzerinde hegemonya kuran bir baskı grubu haline dönüşmüşlerdir (Demir 2014: 161).

3. Bilimin kaydettiği ilerlemelere bağlı olarak iktidarın işleyişi de sürekli değişmekte ve kendini yenilemektedir. Böylelikle bilim iktidarın temel dinamiği haline gelmiştir (Prigogine 1997: IV) .

4. Bilim her dönem yöntemi ve içeriği değişen, mevcut siyasal yapının veya toplumsal baskı unsurlarının etkilerine göre pozisyonunu yeniden belirlemek durumunda olan bir alan olduğu kadar bu yapıları ve toplumu da doğrudan etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu sebepten dolayı bilimin toplumsal rolü gereği, iktidar biçimlerinden bağımsız olması asla söz konusu değildir (Ferrarotti 1997: 52-54; Bernal 2011: 21-28).

5. Özellikle, Endüstri Devrimi sonrası sürekli tüketim esasına dayanan bir toplum modeli arzulayan kapitalist ekonomik sistem içerisinde, bilim ve iktidar karşılıklı olarak birbirlerine muhtaç hale gelmiş yapılar olarak anılmaktadır (Karakaş 2002: 160) .

Postmodern çizgide belirlenen bu kriterler, bilim ve iktidar ilişkilerinin bugünkü genel çerçevesini oluşturmakta ve geçmişe dayalı açıklamalarda, modernitenin mimarı olarak sadece Batı Dünyası görüldüğünden, hep Batı'daki uygulamalardan veya düşünce adamlarından örnekler verilmektedir. Oysa bilim ve iktidar ilişkilerinin bizim geçmiş düşünsel tarihimizde de en azından bugünkü tartışma konularını içeren bir biçimde ele alındığı muhakkaktır. Hatta daha da iddialı bir biçimde ifade edecek olursak, meselenin belli konular ekseninde düşünürlerimizce doğrudan işlendiğine dahi şahit olmamız mümkündür. Bu nedenle, kendi düşünsel tarihimizden seçip burada konuya ilişkin görüşlerini aktarmaya çalışacağımız Ebu Nasr El-Farabi'nin bilim tasarımı, iktidar ile arasındaki ilişkileri doğrudan gözlenebilir bir nitelik arz etmektedir. Nitekim bu ilişkiler iki alanın ve onları dolaylı etkileyen hususların bir arada bütünsel bir şekilde işlenmesi ile konuya kaynaklık edebilecek nitelikte olup, problemin ana hususlarına dair açıklamaları içermektedir.

1. Farabi'nin Bilim Anlayışına Genel Bir Bakış

Farabi felsefesine genel olarak bakıldığında, sadece bilim ve iktidar ilişkilerinin değil; daha birçok hususun bir arada sistemli bir şekilde ele alındığı görülür. Bunun en önemli nedeni; Farabi'nin bilim tasarımı gizlidir. Nitekim düşünürümüzde çağının yaygın anlayışına uygun olarak bilim; hikmet ve felsefe ile eş değerde kabul edilmiştir (Küyel 2005: 11). Üstelik bilime karşı takınılan bu bütünsel tutum; tarihsel olarak ilk defa Farabi'de ortaya çıkan bir durum da değildir. Nitekim en yüksek ve hakiki hikmet olarak nitelendirdiği bilimin izlerini sürdüğü "Tahsilu's Sa'ada (Mutluluğun Kazanılması) adlı eserinde Farabi, mevzu bahis ilmin; sırasıyla, Irak halkı olan Kaideliler, Mısır, Yunanlılar ve son olarak da Süryaniler aracılığıyla Araplara geçtiğini ifade etmiştir (Farabi 2013b: 91). Bu açıdan bakıldığında, Farabi'de bilim denildiğinde; günümüzde yaygın olarak kabul edilen ve diğer alanlara göre öncelik tanınan olgusal bir faaliyet

alanı anlaşılabilir. Bilim; felsefe ile eş değerde ve henüz sınırları itibariyle birbirinden ayrılmamış; metafiziksel ya da fiziksel olsun tüm gerçekliğin bir arada kurgulandığı ve çok çeşitli yöntemlerin birlikte kullanılabilmesi bütünsel bir faaliyet alanını ifade eder. Örneğin; bugün modern bilimin temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz mantıkçı pozitivistlerin hakikat bağlamında dışladıkları felsefeye bakış açıları ile Farabi'nin bakış açısı aynı değildir (Küyel 2003: 17). Yine, Farabi felsefesi söz konusu olduğunda onun pozitif bir toplumbilimci olduğunu söylememiz de yanlış olacaktır (Çilingir 2009: 34). Tüm bu alanlar tek ve mutlak olan hakikatleri bulmamız için birbirini gerektiren yapılarıdır ve birbirlerini tamamlayıcı şekilde ele alınmak zorundadır.

Farabi'nin bilim anlayışındaki bu bütünsellik, beraberinde bilgi anlayışının ontolojik bir nitelik taşıması anlamına gelir. Ona göre asıl ve mutlak olan varlık; ilk var olandır ve o her türlü eksikliklerden noksanıdır. Bu ilk varlık, kendisini bilmesi bakımından her hangi bir sorun yaşamaz. O, aynı zamanda maddi bir yönü olmadığından tözü bakımından da saf akıldır (Farabi 2013a: 33- 38). Bizim mutlak hakikat olan bu varlığı, tam olarak kavrayamayışımızın altında yatan neden; hem maddi bir yanımızın bulunması hem de kavrayış kuvvetimizin o ilk varlığı tasavvur etmesindeki zayıflığıdır (Farabi 2013a: 42). Farabi'den sonra gelen birçok düşünür, bu ilk var olanın, İslam anlayışına paralel bir biçimde, Tanrı olduğu noktasında birleşmişlerdir (Filiz 2005: 18-19; Küyel 1990: 225). Dolayısıyla, Farabi'nin bilme ediminde ontolojik açıdan belli bir hiyerarşinin bulunduğunu ve insanın bu hiyerarşi içerisinde ilk var olandan pay aldığı müddetçe hakikate daha çok yaklaşacağını söyleyebiliriz (Aydın 2003: 170). Bu hiyerarşiye bağlı kalındığında, düşünürümüz açısından bilme ediminde insanı ilgilendiren bir kaç nokta ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki; insan için bilginin elde edilmesinde duyuşsal, deneysel, rasyonel ve nihayet mistik anlamda farklı aşamaların bulunduğu gerçeğidir (Filiz 2005: 15). İkincisi; mutlak varlık olan ilk varlık söz konusu olduğunda, inanç ve bilginin bizim açımızdan eş değerde olduğudur (Filiz 2005: 19). Son olarak da insan has özelliklerin diğer var olan şeylerden farklı olması hasebiyle, ilimlerin niteliklerine göre sınıflandırılması gerektiğidir.

İlimler sınıflandırmasında Farabi'nin nazari ve pratik olmak üzere temelde iki türlü bir ayrıma gittiğini görmekteyiz. Bu iki bilimle uğraşmak için mantık ise bir giriş mahiyetinde araçsal bir işlev görür. Nazari ilimler; hem varlığı hem de varlığın nedenlerini ele alıp incelediğimiz ilimlerdir ve tüm bilgilerimizin ilk hareket noktasını oluşturur (Farabi 2013b: 60-61). İnsana bu dünyada ve öteki dünyada arzuladığı mutluluğu verecek olan bu ilimlerden farklı anlamlar çıkarmamızın ve başka hakikatler elde etmemizin nedeni; hep aynı yöntemi kullanıyor olmamızdır. Oysa, bu tarz düşünme gerektiren ilimler ayrı uzmanlık alanı gerektirir ki, burada diğer ilim türleri olan ameli (pratik) ilimler devreye girer (Farabi 2013b: 54). Bu anlamda, pratik ilimler zaman bakımından daha önce olmasına rağmen bu ilimlerle uğraşanların kendini seçkin ya da filozof olarak adlandırması hiçbir suretle kabul edilemez (Farabi 2008: 72). Asıl gerçekliği açıklayan ve belli hakikatleri barındıran bilimler daima nazari bilimler olmalıdır.

Konumuzla ilgili olarak bilimler sınıflamasında dikkat edilmesi gereken nokta; siyasetin bir bilim olarak nazari ilimleri içerisinde zikredilmesidir (A. Arslan 2013; 35). Bu, siyaset yapmamızı gerektiren bilginin daha üst düzey ve doğrudan mutluluğumuza yön veren bir niteliği olduğu anlamına gelir. Bu açıdan siyasetin tepe noktasında bulunan ve iktidarı koşulsuz tek başına elinde bulunduran yönetici, Farabi'ye göre bilimin veya felsefenin içeriğine de tek başına sahip olan gücü temsil etmektedir. Yönetici kavramı zamansal olarak ilk yönetici ve sonraki yöneticiler olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak anlamda ilk yönetici; başka bir kimsenin kendisini yönetmesine ihtiyaç duymayan kişidir. O bilim ve marifeti elde etmenin yanı sıra hakikate giden yolda başka hiçbir kimseye ihtiyacı olmayandır. Tanımlaması yapılan bu ilk yöneticinin ardından, bu yöneticinin kimi özelliklerini kendilerinde toplayan sonraki yöneticiler gelir (Farabi 2012: 85-87). Yöneticilerin farklı dönemlerde gelmesi ya da aynı dönemde farklı toplumlarda, farklı birçok yöneticinin bulunması her hangi bir sorun oluşturmaz. Zira Farabi'ye göre farklı zamanlarda birbirini takip ederek erdemli şehirlere yöneticilik yapan kişiler sanki tek bir ruh gibi her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Aynı şey; aynı zamanda farklı toplumda bulunan yöneticiler için de geçerlidir (Farabi 2013a: 109). Bu açıdan erdemli hükümdarlık, bir bilgelik olarak devamlılık gerektirir (Farabi 2014a: 105). Burada önemli olan şey; yöneticinin bilme edimindeki rolünün farkında olması ve idaresi altında bulunan yönetilen sınıfının mutluluğunu kazanmasına yardımcı olmasıdır. Bu mutluluğun yolunun da bilmeden geçmesi, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin de bilme sürecine dâhil edilmesi demektir.

Mutluluğu arayan erdemli bir toplumda yönetici; ilk varlık ile doğrudan münasebet kurabilen tek unsurdur (Farabi 2013a: 102-104). İnsanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en üst derecesinde olan bu kişi, elinden geldikçe şehrin bütün bölümlerini birbiriyle bağlamalı, uyum içinde çalışmalarını sağlamalı ve iyiliği ortaya çıkarmalı ya da kötülükleri bertaraf etmelidir (Farabi 2012: 90-91). Yönetici aynı zamanda şehirlerin halklarına iyi fiil yapmayı alışkanlık haline getirmeyi aşılmalı ve onların iyi insan olmalarını sağlamak zorundadır (Farabi 2014b: 151). Yöneltilenlere bakıldığında ise durum daha çok kendilerine vaaz edilenleri yerine getirmek suretiyle toplumsal bütünlüğü bozmamaya yönelik eylemleri yapmakla sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda, bilgeliğe dayalı erdemli toplumun tüm tabakalarına yayılmasında eğitim ve öğretim faaliyetleri önemli bir yer teşkil eder. Burada öğretim daha çok nazari bilimlerin belli kişilere yani seçkinlere (yönetenlere) aktarımını ifade ederken, eğitim daha çok pratik bilimleri içeren bilgilerin toplumda zuhur etmesine dayanan bir süreç olarak tanımlanabilir. Ameli bilimlerin tatbiki sırasında iktidar sahibi olan gücünü kullanmaktan çekinmez ve gerekirse bu ilimleri aktarırken savaş sanatını dahi kullanabilir. Benzer bir biçimde gönüllü eğitim almak isteyenler arasında yine belli bir sınıflandırma yetkisine sahip olan yönetici, böylelikle avam yani yönetilenler ile seçkin olan yöneticiler arasındaki bilgisel ilişkileri de düzenler (Farabi 2013b: 80-89).

2. Farabi Felsefesinde Bilim ve İktidar ilişkilerinin Değerlendirilmesi

Genel hatlarıyla bakıldığında, Farabi'nin bilim algısı içerisinde postmodern bir sorun olan bilim ve iktidar ilişkilerin peşinen kabul edildiğini ve sistematik bir biçimde

işlendiğini söylememiz mümkündür. Öyle ki, bilime mutlak hakikatleri ortaya çıkarma anlamında yüklenen misyon gerçekliğin her biçimini kucaklamakta ve her türden toplumsal olguyu bilgi edinim sürecine dahil etmektedir. İktidar ekseninde icra edilen bir faaliyet alanı olarak bilim; iktidarın doğrudan sahip olması gereken niteliklere bağlanarak, toplumun huzura ve mutluluğa ermesinde de öncelikli bir faaliyet alanı olarak belirlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, postmodern düşünürlerce bilimsel faaliyetlerin iktidar biçimlerinden bağımsız olamayacağı tezi Farabi felsefesi için de söylenebilir. Ancak burada bir ayrımın özellikle dile getirilmesi gerekir ki, o da Farabi'nin kabul ettiği biçimde iktidarın bilge veya filozof olan bir kişiye ait olması zorunluluğudur. Nitekim mutlak varlık ile toplum arasında köprü oluşturan bilge yöneticinin toplumu kötü veya yanlış bir bilgi edinim faaliyetine yöneltmesi mümkün değildir. Toplum gerçekliğe ait bilgiye ancak yöneticinin rehberliğinde ulaşabilir ve bu şekilde her bir birey kendi toplumsal konumuna göre üzerine düşenleri yaparak, asıl gaye olan mutluluğu yakalayabilir.

Farabi'de iktidara dayalı olarak kurgulanan bilim modelinin ontoloji ile sıkı bir biçimde ilişkili olması, bilimin farklı dönemlerde değişen şartlara göre iktidar biçimlerini de değiştirebileceği görüşünü reddeder. Çünkü böyle bir durumda, bilimin mutlak olan gerçeklikten bahsedebilmesi pek olası değildir. Farabi açısından bilimin yöntemi ve konusu olan gerçeklik âlemi mutlak ve pratikte uygulamalar değişse bile asıl bilim olan nazari bilimlerin ve bu bilimlere vakıf olması beklenen yöneticinin pozisyonunda herhangi bir değişikliğin gündeme getirilmesi söz konusu değildir. Buna en iyi örneği; bilimler sınıflamasında fıkıh ve kelamı pratik bir bilim olarak nitelendirmesi oluşturur. Zira fıkıh ve kelam bilimleri konuları ve amaçları itibarıyla nazari ilimlere benzese de esasında retorik ve şiirsel yönleri ağırlıkta olan bilimlerdir ve bu anlamda mutlak gerçekliği tek başlarına vermekten yoksundurlar (A.Arslan 2014: 19-20). İnançlarla ve fiillerle ilgili bölümler olmak üzere kendi içerisinde çeşitlenen fıkıh ve kelamın, dini bilgileri diğer bilgi türlerinin önüne geçirme gayreti de ayrıca Farabi tarafından eleştirilir (Farabi 2014a: 106-108). Dolayısıyla denilebilir ki, felsefeyi mutlak bilgiler vermesi bakımından dine dahi yeğleyen Farabi'nin gözünde bilim; belli kalıplar eksenine tek düze yönleme tabii ve belli bir süre aynı yöntemi kullanan ve belirli dönemlerle sınırlandırılmış bir alan olarak tanımlanamaz. Bilim mevcut yapısıyla süreklidir ve bu nedenden dolayı iktidar ile tarihsel açıdan birbirlerini değiştirmeleri pek mümkün görünmemektedir.

Günümüzde bilimin teknolojik kazanımlarından hareketle iktidarla karşılıklı olarak birbirlerine muhtaç oldukları şeklindeki postmodern algının, Farabi felsefesindeki izlerini sürdürdüğümüzde ise karşımıza bilimin pratik yönüne kıyasla nazari yönünü önceleyen klasik tavrının bir kez daha çıktığını görürüz. Bu açıdan Farabi'nin teknolojik bağlamda bilimin üretmiş olduğu ürünlere dayalı bir dünyevi mutluluk ve refah yerine; daha evrensel ve maddi boyutun ötesinde bir mutluluk ve refah tanımlaması yaptığı aşikârdır (Hammond 2001: 79). Bu mutluluğun gerçekleştirilebilmesi için bilimi maddi öğelere dayalı bir etkinlik olarak anlamayı ve değerlendirmeyi sakıncalı gören filozofun, pratik alana ilişkin her türden bilgiyi nazari

ilimlerin bir gerekliliği olarak ikinci plana itmesi, ontolojik varsayımlarını tamamlayıcı nitelikte olan sistemli düşüncelerinin bir parçasıdır. Bu sistemli düşünceye bağlı kalarak, bilim ve iktidarın pratik bilimler bağlamında birbirlerine muhtaç olduğu şeklindeki postmodern düşüncenin yerine; Farabi'deki ontolojik kurgu gereği, ancak nazari ilimlerin konusunu oluşturan öğeden yani ilk var olandan maddi öğelere doğru sırlanan bir hiyerarşide daha çok metafiziksel unsurların da sürece dâhil edildiği bir bilim ve iktidar ilişkisi kurguladığını söylememiz gerekir.

Ontolojik temellerle doğru orantılı bir biçimde, burada bağlayıcı olan bir diğer husus; aslında düşünürümüzün bilime olan bakış açısıyla yakından ilgilidir. Şöyle ki, postmodern düşünürleri teknolojik gelişmeler ekseninde, bilim ve iktidarın birbirlerine muhtaç olduğu tezine götüren şey; doğrudan Batı toplumlarında gözlemledikleri olağanüstü değişimlerdir. Endüstri Devrimi sonrasında daha da belirgin hale gelen bu değişimler, bilimin belirleyicisi konumuna çoğunlukla teknolojik yenilikleri ve ürünleri yerleştirmektedirler. Bu zaviyeden bakıldığında, bilim ve iktidar ilişkisinin karşılıklı ve çıkara dayalı olması son derece doğaldır. Farabi döneminde de hem bu dünya hem de öteki dünya mutluluğunu yakalamamızı sağlayan bütünsel bilim algısının, yine benzer bir toplumsal gözlemin yansıması olduğu görülür. Ancak burada toplumların içerisinde buldukları durumların ve önemsenmesi gereken önceliklerin farklı olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Nitekim, Farabi'nin yaşadığı dönemde, İslam coğrafyasında Abbasi halifesi gücünü yitirmiş ve Endülüs'de birçok kişi halife unvanını almıştır. Hal böyle olunca, siyasi çalkantıların artmasına binaen, İslam Coğrafyası için birliktelik bir zaruriyet haline gelmiştir (Çilingir 2009: 19). Farabi, bu siyasi kargaşadan çıkmanın yolunu iktidarı tek başına elinde bulunduran, bilge bir hükümdarda bulmuş ve bilime şartların gereği daha geniş ve yüksek hakikatleri kavrayabileceğimiz bir alan nazarıyla bakmıştır. Sonuçta hem Farabi'nin hem de postmodern anlayışın, bilim ve iktidarın birbirlerini gerektirmeleri açısından genel kabulleri benzeşiyor gibi görünse de bu düşünceye sevk eden nedenler ile bu nedenlerin çözümü bağlamından ortaya atılan açıklamaların pek bağdaşık olmadığı görülmektedir.

Son dönem bilim ve iktidar ilişkilerinde bilim camiasının sürekli siyasal kurumlarca desteklenmesi ve belli ideolojik kalıpların etkisinden kurtulamaması hususunda ise Farabi'nin konuya yaklaşımı daha çok evrensel değerlerin bilime hâkim olması ile ilgilidir. Mutlak anlamda herkes için geçerli bir bilginin varlığına olan inancından hareketle, düşünürün, bilimin insanlara yol göstermesi açısından ideolojik bir aygıt olmasına itirazı olmadığını söyleyebiliriz. Tabi bu ideoloji; kendi kurguladığı ve bilim ile iktidarın tek bir yöneticinin kontrolünde zuhur bulduğu "İdeal Devlet" modeli için geçerlidir. "İdeal devlet"te bilimsel argümanlar aynı zamanda insani özelliklerin bir arada olmasından kaynaklanan birçok değer yargısıyla zaten yoğrulmuş bir durumdadır ve en iyi şekilde bu argümanlara topyekûn sahip olan tek unsur bilge yöneticidir. Halk yani avam istese de bu hakikatlerin tamamına yöneticisi olmadan hiçbir suretle erişemez. Çünkü halkın bunu yönetici olmadan anlayacak istidadı yoktur (Farabi 2013b: 82-83). Bu nedenle, bilimin ideolojiye dönüşmesi ve beraberinde bilim adamlarının hakikatlerden uzaklaşmaları biçimindeki modernite eleştirisi Farabi'nin

değer yargılarını da kapsayan bütünsel bilim algılamasında korkulacak ve bizi hakikatlerden uzaklaştırılacak bir mevzu olarak görülmemektedir. Aksine ideal düzen içerisinde yönetici filozofun sahip olduğu bilgiler ve bunları toplumdaki bireylere belli şekillerde empoze etmesi, genelin mutluluğu için arzu edilen doğal bir durumdur.

Sonuç

Farabi açısından bilim ve iktidar arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Bilim; içerisinde ahlaksal, dinsel, sanatsal v.b birçok özelliği barındıran bir faaliyettir ve bu özellikleri ile asıl var olan gerçekliğin anlaşılmasında kullanılabilir yegâne yoldur. Bu açıdan postmodern bir anlayışla, bilimin iktidar ile ilişkilendirilmesinin, bilimin varlığı için bir tehdit olarak görülmediği Farabi felsefesinde, esasında bilimin iktidar dışında daha birçok hususla bir arada ele alınması, kendi içeriğinin zorunlu bir nedeni olarak değerlendirilebilir. Bilimin mutlak varlıkları araştıran bir faaliyet olarak değişmeyen ve sürekli olan yöntemi yine bilimin aynı özelliklere haiz bir iktidar eli ile temin edilmesini gerektirir. Üstelik söz konusu iktidarı değerli ve diğer toplum üyelerine göre üstün kılan da bilime vakıf olmasıdır. Toplumdaki her birey yöneticinin gösterdiği çizgide eylemlerde bulunarak, toplumsal refaha katkı sağlamakta ve böylelikle hakikate bir adım daha yaklaşmaktadır.

Bilimin postmodern düşünürlerin algıladıkları anlamda dar ve belli bir alanla sınırlandırılmaması, içerik itibariyle ahlaki bir zeminde bina edilmesi; bugün geldiğimiz noktada teknolojinin kazanımlarını daha etkili ve insan onuruna uygun bir biçimde kurgulayabilmemize olanak sunmaktadır. Bilime sadece üretim gözüyle bakmadan ve bu vesileyle hangi iktidar odaklarına hizmet ettiğini düşünerek kaygılanmadan sırf hakikatleri ortaya çıkaran ve aynı zamanda kendi varlığımızın da anlamlandırılmasına katkı sunacak bir etkinlik gözüyle bakabilmemiz için Farabi felsefesinin önemli bir temel oluşturduğunu söylememiz her halde yerinde bir açıklamam olacaktır.

Kaynaklar

- ARSLAN**, Ahmet, “Çevirenin Önsözü”, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l Ulum)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2014. 7-44
- ARSLAN**, Ahmet, “Çevirenin Önsözü”, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's Sa'ada)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2013. 7-50
- ARSLAN**, Hüsamettin. “Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:2, Sayı: 7, Temmuz 1999, 63-89.
- AYDIN**, İbrahim Hakkı. *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Öteki Neşriyat, İstanbul 2003.
- BERNAL**, John Desmond. *Bilimin Toplumsal İşlevi*, (çev. Tonguç Ok), Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2011.
- BEST**, Steven- **KELLNER**, Douglas. *Postmodern Teori Eleştirel Soruşturmalar*, (1991), (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- ÇİLİNGİR**, Lokman. *Farabi ve İbn-i Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- DEMİR**, Ömer. *Bilim Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.
- ERTÜRK**, Ramazan. “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, *Felsefe Dünyası*, 2004/2, Sayı 40, 65-76.



- FARABİ.** *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2012.
- FARABİ.** *Harfler Kitabı (Kitabu'l Huruf)*, (çev.Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- FARABİ.** *İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fazıla)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2013a.
- FARABİ.** *İlimlerin Sayımı (İhsau'l Ulum)*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2014a.
- FARABİ.** *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's Sa'ada)*, (çev. Ahmet ARSLAN), Divan Kitap, Ankara 2013.
- FARABİ.** "Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih'ala Sebili's Saade)", *Farabi'nin İki Eseri*, (çev. Hanifi Özcan), M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014b. 129-170.
- FERRAROTTİ,** Franco. "Endüstri Devrimi ve Bilim, Teknoloji ve İktidarın Yeni Nitelikleri", (Ed. Frederico Mayor-Augusto Forti), (çev. Mehmet Küçük), *Bilim ve İktidar*, (s.s 41-68), TÜbitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1997.
- FİLİZ,** Şahin. "Bilgi-İnanç Bağlamında Farabi'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Farabi Sempozyum Bildirileri (Ankara, 7-8 Ekim)*, Elis Yayınları, Ankara 2005, 15-24.
- HAMMOND,** Robert. *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, (çev. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku), Alfa yayınları, İstanbul 2001.
- KARAKAŞ,** Mehmet. "İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 4(1) 2002, 154-169.
- KÜYEL,** Mübahat Türker. "Farabi'de Devlet Bilim İlişkisi", *Uluslararası Farabi Sempozyum Bildirileri (Ankara, 7-8 Ekim)*, Elis Yayınları, Ankara 2005, 11-14.
- KÜYEL,** Mübahat Türker. "Felsefe ve Etik ilişkisine Bir Örnek: Farabi'de Geometri Felsefesi", *Bilge Dergisi*, Sayı:17, Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, 17-29.
- KÜYEL,** Mübahat Türker. "Kutadgu Bilig ve Farabi", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbni Sina Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 9-12 Eylül 1985)*, Ankara Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara 1990. 219-230.
- MURPHY,** John W. *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- ÖZLEM,** Doğan. *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- PRİGOĞİNE,** Ilya. "Önsöz", (Ed. Frederico Mayor-Augusto Forti), (çev. Mehmet Küçük), *Bilim ve İktidar*, (s.s I-VI), TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 1997.

Evliya Çelebi İle Geçmiş Yolculuk

Bilge Kağan Şakacı

Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ksakaci@gmail.com

Özet

Evliya Çelebi, 17. yüzyılda yaşamıştır. Türkçe haricinde Arapça, Farsça, Yunanca, Latince dillerini bilen, gezgin, tarihçi, halkbilimci, müzisyen, ressam, haritacı, dilbilimci, zanaatkâr, mimar, savaşçı ve gurmedir. Gezgindi, Orta Avrupa, Balkanlar, Kırım, Kafkasya, Anadolu, Mısır ve Arabistan arasında 51 yıl boyunca gezmiştir. Yazdığı "Seyahatname" adlı eseri zengin verilerle doludur. Gezdiği ülkelerin tarihi, idari, mali, coğrafi, mimari...vb tasvirleriyle doludur. Etnolojik, sosyolojik, dini, edebi ve kentbilimsel zenginliğe sahiptir. Evliya Çelebi'nin ilk amacı, Osmanlı Devleti'nin ve komşularının eksiksiz bir tasvirini sunmaktır. Her kenti incelerken benzer bir sistematiği kullanması, edinemediği bilgileri sonradan tamamlamak üzere boş bırakması hem ilgili yeri incelerken ederken hem de farklı kentleri karşılaştırırken yardımcı olmaktadır. Ayrıca günümüzden geçmişe bakarken kentlerin gelişimini analiz etmemize yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kent, Osmanlı Devleti, Seyahatname, Evliya Çelebi

Giriş

Evliya Çelebi, İstanbul'da 25 Mart 1611'de doğmuştur. Ailesi Kütahya'dan İstanbul'a göçmüştür. Babası Derviş Mehmed Zilli'dir. Derviş Mehmed Zilli Saray-ı âmire'nin kuyumcubaşısıdır ve bunun yanında hattatlık, nakkaşlık gibi sanatlarla da uğraşmıştır (Çetin, 2013: 8-9). Ataları çok önemli görevlerde bulunmuş; İstanbul'un fethine katılmış, Kanuni Sultan Süleyman'ın ordusunda yer almışlardır (Kahraman, 2011b). Evliya, soyunu Ahmet Yesevi'ye kadar dayandırmaktadır (Dankoff, 2010: 43).

Babasının sarayda görevi olmasından dolayı İstanbul'un önemli şahsiyetleri ile tanışıklığı vardır. Çok güzel bir ortamda büyüme imkanı edinmiştir (Kahraman, 2011b). Kısaca iyi bir çevrede yetişmesine ve iyi bir eğitim almasına ailesinin konumu yardımcı olmuştur. Ayrıca yetenekleri ve üstün zekası O'nu ayrıcalıklı kılmıştır (Kurşun, 2010: 15). Yedi yıl Unkapanı'nda Hamid Efendi Medresesi'nde eğitim görmüş, bu arada Sâdizâde Dârülkurrâ¹'sına giderek Kur-an-ı Kerim'i ezberlemiş ve babasından da hat, nakış ve tezhib öğrenmiştir. Sonrasında ise Enderun Mektebi'ne kabul edilmiştir (Şavk, 2011: 8). Babasının çevresindeki ilim sahiplerinin sohbetlerinden etkilenen Çelebi'nin öğrenme tutkusu sürekli devam etmiştir (Kurşun, 2010: 17). Öte yandan seyahatlerine başlamadan önce de Evliya, İstanbul dışındaki Osmanlı kent kültürünün farkındaydı (Dankoff, 2010: 71). Önceden, "uzun seyahatler için eğitilmekte ve staj yapmaktadır." Çelebi'yi seyahate teşvik eden asıl amaç merak, bilgi edinme, gezme ve görme arzusudur. Bu arzusunu yerine getirebilecek bilgi birikimine, altyapıya ve maddi imkanlara sahiptir (Yediyıldız, 2011: 206-207). Tarihçi, halkbilimci, müzisyen, ressam, haritacı, dilbilimci, zanaatkâr, mimar, savaşçı ve gurmedir (Şavk, 2011: 8-50).

¹ Dârülkurrâ: "Kur'an öğretilen ve hafız yetiştirilen mekteplerin, kıraat talimi yapılan medrese veya bölümlerin genel adı" (Bozkurt, 1993: 543).

İnsan dostudur. Can yoldaşdır. Padişahlara, vezirlere, paşalara sohbet arkadaşlığı yapmıştır. Bilgisi, tatlı dili, nükteli konuşması, hazır cevaplılığı, güzel sesi ile bir sohbet arkadaşında bulunması gereken özelliklerle donanmıştır. Her mecliste aranan bir kişidir (Akalın, 2011: 214). Evliya sıkça IV. Murat'ın huzuruna çıkmakta, hoş sözlerle ve nüktelerle O'nu oyalamaktadır. Hatta Padişah sinirli zamanlarında kendisini çağırılmaktadır (İlgürel, 1995: 529). Evliya Türkçeyi düzgün, etkili ve sanatsal olarak kullanabilme becerisine sahiptir. Arapça, Farsça ve Rumca'yı Enderun'da; Latince ve Yunanca'yı ise babasının arkadaşı Simyon Usta'dan öğrenmiştir (Şavk, 2011: 9). Ona da Farsça ve Arapça öğretmiştir. Gezdiği ülkelerin dillerinden parça parça öğrenmiş, yazmıştır. Hatta küfürleri de öğrenmiş ve yazmıştır (Kahraman, 2011b). Olağanüstü kulağı olduğu için olağanüstü lisan kaydı yapabilmektedir. Hatta günümüzde kaybolan Kafkas dillerinin kimi izlerini onun eserinde bulmak mümkündür (Ortaylı, 2006: 88-89).

IV. Murat'ın ve Köprülü Mehmet ile Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın yönetimleri altındaki bir dönemde yaşamıştır. İlk gençlik yılları İstanbul'da IV. Murat döneminde geçmiştir. Yaşadığı dönemde 6 padişah görev yapmıştır: I. Ahmet, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murat (1623-1640), I. İbrahim ve IV. Mehmet. 17. yüzyıl Osmanlı Devleti için yönetim uygulamalarının nispeten yozlaştığı, ekonomik ve toplumsal sıkıntıların olduğu bir çağdır. İstanbul zaman zaman Yeniçerilerin ve değişik saray hiziplerinin çatışma alanına dönerken, Anadolu'da Celali ayaklanmaları etkili olmaktadır (Şavk, 2011: 4-5).

Seyahat

Seyahatlere başlama hikayesini bir rüyaya dayandırır. Rüyasında Ahi Çelebi Camii'nde Hz. Muhammed'in elini öperken şaşkınlık ve heyecanla "Şefaati Ya Resûlullah" diyeceğine "Seyahat Ya Resûlullah" der. Hz. Muhammed de tebessümle iltifat ederek, O'na şefaati, seyahati ve ziyareti müjdelere. Sırayla cemaatte bulunan ahabın elini öpüp dualarını alır. Rüyanın sonunda Sa'd b. Ebu Vakkas'ın gördüklerini yazmasını öğütleyen sözlerini de nakleder.

Çelebi rüyasını önce Kasımpaşa'da rüya yorumcusu İbrahim Efendi'ye sonra da Kasımpaşa Mevlevihanesi Şeyhi Abdullah Dede'ye yorumlatır. Abdullah Dede, yorumladıktan sonra, kendisinden Sa'd b. Vakkas'ın nasihatı üzerine önce İstanbul'un tahririni yapmasını söyler (Kurşun, 2010: 17).

İlk seyahati babasından habersiz Bursa'yadır. Bursa dönüşü babası seyahatlerine izin vermiştir. Enderun'daki eğitiminden sonra musâhib (sohbet arkadaşı, sohbetçi) olarak saraya kabul edilmiş. Daha sonra da sipahiler zümresine katılmıştır (Şavk, 2011: 9).

Yüksek makamlardaki devlet adamlarından çok tanıdığı olmasına karşın istek, arzu hirsına kapılıp makam-mevki peşinde koşmayarak hayatını seyahate adayan Evliya, seyahatlerinde yardımcı olması için; zaman zaman köyleri tahrir etmek, vergi toplamak, mektup götürüp getirmek gibi görevleri kabul etmiştir. Bazen elçi kafilelerine katılarak daha güvenli bir yolculuk yapma fırsatını değerlendirmiştir. Uzun seyahatleri için gerekli kaynağın sağlanmasında ailesinin zengin olması kolaylık sağlamış

olmalıdır. Hizmetleri karşılığında aldığı atıyyeler (hediye, bahşiş), satışlardan elde ettiği kârlar ve seferlerde payına düşen ganimetler de O'na yeni gelirler sağlamaktaydı. Katıldığı heyetler sayesinde bazı seyahatlerde aşırı masrafı olmuyordu. Evliya'nın seyahatlerinde Melek Ahmet Paşa'nın önemli bir rolü olmuştur. Hem sadâretinde hem de Özi, Bosna, Rumeli, Van, Diyarbekir vilâyetlerindeki beylerbeyliği sırasında yanından ayrılmamış, O'nun sayesinde Anadolu ve Rumeli'de birçok yeri gezmiştir (İlgürel, 1995: 531). O dönemde yol güvenliği kesinlikle yoktur. Ya bir paşanın maiyetindedir ya da herhangi bir heyetle birlikte gezmektedir veyahut bir ordunun, kolordunun peşindedir, yanındadır. Veya bir yerden gelip bir yere gidecekse oranın mülki amirinin veya ağasının, paşasının yanına koştuğu insanlarla birlikte gitmektedir. Yani 10 ile 100 arasında koruyucu yanında gelmektedir. Yoksa yalnız başına mümkün değil (Kahraman, 2011b) Seyahatlerinde maiyetinde bulunduğu vali ve serdarlarla arası gayet iyiydi. Ancak onların eksiklik, yetersizliklerini yakaladığı zaman bunları belirtmekten de geri durmamıştır. Ayrıca seyahatlerinde “köleleri, uşakları veya dostları” yanında bulunurdu (İlgürel, 1995: 531). Dünyayı boşvermiş, rahat yaşayan, rahat düşünen ve hiçbir şey umurunda olmayan yani dünyalık umurunda olmayan bir takım tipler: Derviş Ali, Derviş Haydari gibi... Bunlar Çelebi ile gezmektedir. Can dostu sohbet arkadaşı bunlar. Bir uçta padişah arada sadrazamlar paşalar var ama can dostu bu yanındakiler... (Kahraman, 2011b).

Ara vermeksizin 51 yıl Orta Avrupa ve Balkanlar'dan Kırım ve Kafkasya'ya, Anadolu'dan Mısır ve Arabistan'a kadar uzanan toprakları gezmiş bir gezgindir (Kahraman, 2012). Kendi deyimiyle seyyâh-ı âlemdir. 7 iklim, 18 padişahlık gezen, ömrünü seyahatlerde geçiren biridir (Akalin, 2011: 213). Yolculuklarını at ile yapar. Zaten sahip olduğu atların hesabı yok. Çok değerli ve soylu atları var (Kahraman, 2011b). Cirit oynayan, iyi silah kullanan biridir (Şavk, 2011: 49). Deniz yolculuğunu sevmediğini anlatır. Dolayısıyla gezilerinin çoğu kara yolundan yaptıklarıdır. Girit, Rodos, İstanköy gibi nispeten yakın yerlere gemi yolculuğu yaptığından bahseder (Akalin, 2011: 213). Öte yandan Mağrip'e, Hindistan'a gitmeyişi'nin nedenini deniz yolculuğunu sevmeyişine bağlar (Dankoff, 2010: 167). Evliya Çelebi, sadece Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde kalmamış, aynı zamanda Viyana'ya giden elçilik heyetinde bulunduğundan dolayı Osmanlı dışı ülkeyi de betimlemiştir.

Seyahatname ve Kent

“Seyahatname” zengin verilerle doludur. Gezdiği ülkelerin, kentlerin tarihi, idari, mali, coğrafi, mimari...vb tasvirleriyle doludur. Etnolojik, sosyolojik, dini, edebi ve kentbilimsel zenginliğe sahiptir (Yediıldız, 2011: 205).

Seyahatname 10 kitaptan oluşmaktadır.

1. kitap İstanbul
2. kitap Bursa, Bolu, Trabzon, Erzurum, Azerbaycan, Kafkasya, Kırım, Girit
3. kitap Konya, Kayseri, Urfa, Maraş, Sivas, Gazze, Sofya, Edirne



4. kitap Bağdat, Basra, Bitlis, Diyarbakır, İsfahan, Malatya, Mardin, Musul, Tebriz, Van

5. kitap Akkırman, Belgrad, Gelibolu, Manastır, Özü, Saraybosna, Slovenya, Tokat, Üsküp

6. kitap Podgoriçe, İştib, Vidin, Peçoy, Budin, Üstürgon (Estergon), Ciğerdelen, Macaristan, Özice, Taşlıca, Dobra, Venedik, Mostar, Kanije

7. kitap Kırım, Bahçesaray, Çerkezistan, Dağıstan, Kalmukistan, Saray, Moskova

8. kitap Gümölcine, Kavala, Selânik, Tırhala, Atina, Mora, Naravin, Girit Adası, Hanya, Kandiye, Elbasan, Ohri, Tekirdağı

9. kitap Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine

10. kitap Mısır, Sudan, Habeşistan, Somali, Cibuti, Kenya, Tanzanya'yı anlatır.

Gezdiği ve eserinde anlattığı Türkiye sınırları dışındaki yerler (günümüzdeki ülke isimleri ile): Arnavutluk, Ermenistan, Avusturya, Azerbaycan, Bosna, Bulgaristan, Hırvatistan, Cibuti, Mısır, Eritre, Etiyopya, Gürcistan, Yunanistan, Macaristan, İran, Irak, İsrail, Ürdün, Kosova, Lübnan, Makedonya, Moldova, Karadağ, Filistin, Romanya, Rusya (Tataristan), Suudi Arabistan, Sırbistan, Slovakya, Somali, Güney Sudan, Sudan, Suriye, Kırım (Günay, 2012). Çelebi'nin gezdiği, gördüğü, geçtiği kent sayısı 250'nin üzerindedir (Akalın, 2011: 213).

İnceleme Sistemi

Babası, Evliya'nın bilincinde önemli bir yer tutmaktaydı. Seyahatleri için babasının onay ve nasihatine ihtiyaç duydu. Babası, hem O'na bir günlük tutmasını söyleyen hem de "Seyahatname" adını öneren kişiydi (Dankoff, 2010: 45).

Babası seyahatte dikkat etmesi gerekenleri vasiyet eder. Bu vasiyette istedikleri şunlardır:

- Gittiği yerlerdeki büyük velileri ziyaret etmesi,
- Bütün ziyaretgahları, her diyarda olan ovaları, çölleri, dağları, taşları, ağaçları ve beldeleri nitelikleriyle kaydetmesi,
- Havası ve suyunu, görmeye değer eserlerini ve kalelerini, fatihleri, yapıcıları ve büyüklükleriyle yazıp Seyahatname adıyla bir kitap yazmasıdır.

Çelebi, eserinin şablonunu rüyasında gördüğü Sad bin Ebi Vakkas'tan ve babasından almıştır. Bu şablona göre, her gittiği yeri gözlemleyip edindiği bilgileri kaydeder. Şablonun içini doldurmaktadır. Bazı bölgelerin şablonun dışında kalan özellikleri var. Onları da eklemektedir. Ne soracağına, ne araştıracağına dair sorular hazırdır. Gittiği yerlerle ilgili kitaplar okur, sicillerini inceler, kentin yetkililerinden ve ileri gelenlerinden bilgi alır. Onlar olmadı halktan da bilgi alır. Sokaklarda dolaşır sokaktaki insandan da bilgi almaktadır. Yetmez, gezip dolaştığı yerleri adım adım (sporcu adımı

ile) ölçer, biçer, sayar, edindiği bilgileri müsvedde olarak biriktirir (Kahraman, 2011a: 235; Kahraman, 2011b).

Seyahatnameyi bir paşa veya padişaha sunmamıştır. Notlarını kendi yanında biriktirmiş, tomar halinde gezdirmiştir. Her yere ait notunu tutmuş, bazen tehlikeli bir yere gittiğinde, vergi toplamaya gittiğinde, notlarını bir tanıdığına, bir dostuna herhangi bir kentte emanet olarak bırakmıştır. Notlarını en son Mısır'da iken bir araya getirip 10 ciltlik Seyahatname'yi orada yazmıştır. (Kahraman, 2011b). Hatta bazı notlarının kaybolduğundan da bahseder.

Eserin geneline bakıldığında iki düzenleme ilkesi arasında eser boyunca bir uyumsuzluk vardır. Bir yanda zamansal ve kronolojik, bir yanda uzamsal ve coğrafi (Dankoff, 2010: 40). Seyahatnamede örneğin 3. ciltte anlatılan bir konu ile ilgili olarak “ben bunu 8. ciltte filan yere gittiğimde anlatacağım” demektir. İki seyahat arasında yirmi sene fark var ve henüz gidilmemiş bir yere atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla seyahat sırasına göre kaleme almıştır. Ayrıca örneğin Balkanlarda bir yere iki defa gittiyse iki not bir aradadır. Yani aynı anda gitmiş gibi onu da belirtmektedir. “Şu tarihte şu çeşme yapılmıştı. Tekrar gittiğinde şunu gördüğünü...” şeklinde ifadeler de bulunmaktadır (Kahraman, 2011b). Gezileri tekrarlansa ve kesişse de, anlattıkları tutarlıdır ve birbiriyle ilişkili bir seyir izler. Hem not alırken hem yazarken hem de en son tertip ederken çok düzenli ve sistemlidir. Çelebi'nin her bir kitaba biçim kazandırmaya çalıştığı açıktır. Kitaplar hemen hemen aynı boyutta olsa da başlangıç ve bitiş noktaları gelişigüzel değildir. İkinci kitap, birinci kitabın başlangıcında çok daha ayrıntılı anlatılan rüyanın tekrarı ile başlar. Bu durum, seyahatlerin anlatımının ortak bir nedenden kaynaklandığının ve Seyahatname'nin bir bütün olarak tasarlandığının göstergesidir (Dankoff, 2010: 42-43; Kahraman, 2011b).

Seyahatnamenin bir bütün olarak, tek bir metin olarak kavranması önem taşımaktadır. Ayrıca eserin yapısının, Evliya'nın muazzam materyalini düzenleme ve girişimini kavramsallaştırma tarzı “Onun zihinsel dünyası ve Osmanlıların zihniyeti ile ilgili önemli bir noktayı” ortaya çıkarmaktadır (Dankoff, 2010: 43). Ciltlerde kentlere göre bir tasnif imkanı yok. Ciltlerin yazılışı seyahat sırasına göre seyahat düzeni içerisindedir (Kahraman, 2011b). Seyahatleri Osmanlı Devleti'nin iki büyük kenti arasında bir yol izler: İstanbul ve Kahire. İstanbul doğum yeri ve memleketi; Kahire son 10 yılını yaşadığı ve eserinin düzeltmelerini yaptığı yerdir. Birinci kitap ve onuncu kitap bu iki kente ayrılmıştır (Dankoff, 2010: 41).

Kent

Seyahatnamede belirleyici unsur kentlerdir. Evliya için kent; seyahatleri ve dünya anlayışı için temel sınıftır. Onun kent tasvirleri, seyahatnamenin en karakteristik edebi türüdür. Kentlere ilişkin temel kıstası “bayındır, medeni, müreffeh” anlamların gelen İbn-i Haldun'un “umran” ya da “uygarlık” kavramına benzeyen “amâr” terimiyle ifade edilebilir. Ölçü, genellikle “evler ve dükkânlar da dâhil olmak üzere binaların, ancak özellikle kamu binaları ya da ‘imaret’lerin sayısı ve niteliğidir” (Dankoff, 2010: 69-70).

Evliya Çelebi'nin ilk amacı, Osmanlı Devleti'nin ve çevresinin eksiksiz bir tasvirini sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda mekansal veya topoğrafik inceleme tercih edilen yoldur. Kent tasvirleri genellikle aynı sıra izlenerek kentin “tarihi, idari örgütlenmesi, çeşitli dillerdeki adları, bunların kökenleri ve coğrafi konumuyla” başlar. “Evlerin, camilerin, medreselerin, okulların, hanların, hamamların ve çeşmelerin” tanıtılması da dahil tahkimata önem verilerek kentin topoğrafyasıyla devam eder. Bu kısım “semtleri, dinî ilişkileri, iklimi, halkın görüşünü, kılık kıyafeti, davranış ve gelenekleri, önemli isimleri ve konuşma alışkanlıklarını, ulema, şair, hekim ve diğer ileri gelenleri, pazarları, dükkânları, çeşitli ürün ve yemekleri, parkları, bahçeleri ve mesire yerlerini de içerir. Mezarlar ve türbeler ile ölmüş ünlüler ile ilgili biyografiler ya da menkıbelerle sona erer.” (Dankoff, 2010: 40). Her kenti incelerken benzer bir sistematığı kullanması, edinemediği bilgileri sonradan tamamlamak üzere boş bırakması hem ilgili yeri analiz ederken hem de farklı kentleri karşılaştırırken yardımcı olmaktadır.

Kentlerde bazen bir gün bazen de bir ay kalmaktadır. Bu süre görev icabı gittiği yere veyahut kafilenin kalış süresine göre de belirlenir. Zaten bu süre yazdıklarından da anlaşılmaktadır. 2-3 sayfa varsa kısa; 50 sayfa gibi bir metin varsa uzun kalmış, her şeyi öğrenmiştir (Kahraman, 2011b)². İstanbul, geçiş yeri veya merkez durak yeri olarak adlandırılabilir. Sıkça buraya gelmiştir. Son İstanbul'dan ayrılışı 1671'dir. Hacca oradan da Mısır'a gitmiştir (Kahraman, 2011b).

Evliya'nın bakış açısına göre, “bir kentin İslamlaşması o kentin refah ve uygarlık düzeyi ile paralellik gösterir.” Refah aynı zamanda adaletin bir işlevidir. Evliya, birkaç kez ziyaret ettiği yerlerdeki refah düzeyi konusunda sık sık mütalaada bulunur. Bu nedenle IV. Mehmet'in 1670'te Edirne'de yerleşmesinin ardından kentteki gelişmeleri kaydeder. Ayrıca 1671'de, padişahın 1648 yılındaki ziyaretinden sonra Ayntab (Antep)de 7 veya 8 semtin oluştuğunu ve refah düzeyiyle ilgili başka müspet belirtilerin görüldüğünü vurgular. Bir bedestenin veyahut kapalı çarşının bulunması ciddi bir göstergedir. Bir diğeri ise hamamların sayısı ve kalitesidir. Evliya bir yerde bedesten bulunmamasına karşın her türlü malın bulunabileceği konusunda güvence verir. Az sayıda hamam bulunan yerlerle ilgili de, çoğu zaman birçok evde banyo bulunduğunu söyler (Dankoff, 2010: 70-71). Hamam temiz değil ve bunaltıcı ise bunu da söyler.

Evliya'nın kentleri anlatırken kaçınılmaz olarak yer verdiği kent hayatının önemli bir parçası da kentin surlarının ardındaki bahçeler, parklar, korular, mesire ve piknik yerleridir. (Dankoff, 2010: 74). Böylelikle bu yerlerdeki ağaçlar, meyveler, çiçekler ve tarım konusunda da önemli bilgiler aktarmaktadır (Balta ve Dağlı, 2011: 105). Sultandan başlayarak, Osmanlı eliti, bu tür mülklere sahiptir ve buralara rahatlamak için gider. Halkın da bu amaçla gittiği yerler vardır ve bunların en ünlüsü İstanbul'daki Kâğıthane'dir. Çelebi, başkentte boş zamanlarında bu dinlenme yerlerine giderdi. Devletin diğer bölgelerinde bulunan benzer yerler arasında Meram bahçeleri (Konya),

² Seyahatleri sırasında kimi zaman mekanların uygun yerlerine bazen bir mısra, kıta bazen de ismini ve ziyaret yılını yazarak bir iz bırakmıştır (Tütüncü, 2011: 16). Onların şu ana kadar 5-6 tanesi tespit edilmiş durumdadır. (Derviş Evliya Çelebi, Müezzin Evliya Çelebi) (Kahraman, 2011b).

Aspuzu bahçeleri (Malatya), Sudak bahçeleri (Kırım) bulunmaktaydı. Kırsal bölgeler, Evliya için, uğrak yerlerin dışında, bir kasabadan diğerine geçerken gördüğü birbirinden çok da farkı olmayan yerlerdir. Genellikle verdiği bilgi, seyahatin bu safhasının kaç saat sürdüğüdür. Nadiren köy yaşamını gerçekten canlandıran bir betimlemeye rastlarız (Dankoff, 2010: 74-76).

Zanaatkârlık ve güzellik karşısında genellikle coşkuya kapılır. Camilerle ilgili olarak kimi zaman “ruhaniyet” gibi daha öznel bir niteliğe başvurabilir (Dankoff, 2010: 74). Tarihi eserlerin betimlemelerindeki güçlü tasvirler ve kullanılan terminoloji onun nitelikli bir mimari bilgiye sahip olduğunu göstermektedir (Şavk, 2011: 47). Ayrıca mimari sanatlardan çok ayrıntılı bahsetmektedir. Başta İstanbul olmak üzere, yapıları bir mimar gibi betimlemiştir (Akalin, 2011: 220). Avrupa’ya gittiğinde de kiliselerdeki resimleri (Cennet, cehennem, melek, Meryem Ana, İsa tasvirleri) uzunca ve övgüyle anlatmaktadır. Avrupaya kıyasla Osmanlı Devleti’ndeki kütüphaneler ve vakıflarla ilgili eleştiriler de getirir (Kahraman, 2011b).

Eserinde verdiği tarihi bilgilerle, anlattıklarıyla tarihçi yönünü de ortaya çıkarır. Çelebi, dönemim vakanüvisleri, hanedan ve saray tarihçileri gibi sadece sarayda olup bitenleri değil halkın gözüyle de yaşananları anlatan bir tarihçidir. Evliya’nın anlattıkları resmi tarih değildir. Saray duvarları dışında olanları tüm gerçekliği ile aktarır. Devlete karşı isyan edenlerin ve halkın ruhsal durumlarını yansıtan bazı olayları anlatır (Akalin, 2011: 217).

Bir kısmı başka hiçbir kaynakta bulunmayan yaşadığı dönem Osmanlı coğrafyası ve komşu ülkelerin bazıları ile ilgili bilgiler içermektedir. Bazı bölümlerde 17. yüzyıl öncesi tarihi bilgilere de yer vermektedir. Ama asıl dönemi ile ilgili aktardıkları ile tıpkı bir tarihçi disiplinine sahip olduğunu göstermektedir. Bilim tarihi açısından önemli olay ve gelişmelere de şahitlik etmiştir. Örneğin Hezarfen Ahmet Çelebi’nin uçuş deneyimi, Lâgarî Hasan Çelebi’nin roketle dikey uçuşu (Şavk, 2011: 34-36).

Gittiği yerlerdeki halkların gündelik hayat bilgilerine, geleneklerine, ritüellere, kılık ve kıyafetlerine, alet ve eşyalarına kadar birçok kültürel unsuru; halk edebiyatı ürünlerini (atasözü, deyim, mani, efsane, fıkra...) bir halkbilimci bakış açısı ve değerlendirmesi ile eserine almıştır. Türk halk yaşam tarzında önemli yer tutan hamamlardan da özellikle bahsetmiştir (Şavk, 2011: 37).

Sonuç

Seyahatname, incelemekle bitmeyecek bir Türkoloji, Türk dili, coğrafya ve kültür kaynağıdır. Abidevi bir eserdir. “Evliya Çelebi gibisi ne daha evvel ne de ondan sonra bizde olmuştur; ne de Avrupa’da kolay rastlanır.” (Ortaylı, 2006: 88-89). Halil İnalcık’ın “en büyük sosyal tarihçi” olarak betimlediği Çelebi’nin yazdıkları ile ilgili olarak Ahmet Hamdi Tanpınar’da “Evliya Çelebi’yi tenkit etmek için değil, ona inanmak için okurum. Ve bu yüzden de daima kârlı çıkarım” diyerek eserin önemine vurgu yapar (Şavk, 2011: 16). Seyahatnameyi, Suraiya Faroqhi ve birçok araştırmacı, barınma, mimari, yeme alışkanlıkları, giyim, eğlenceler, Evliya kültü vb. konularda bilgi edinmek için incelemektedir (Dankoff, 2010: 179).

Çelebi, döneme ait bizzat yaşadığı, gözlemlediği, gördüğü olayları anlaşılır ve canlı bir şekilde tasvir etmiştir. (Kurşun, 2010: 20). Evliya'nın gezileri genellikle makul anlatı kalıplarını izler. Ancak kimi zaman "hiciv ve fanteziye kayarak, anektoda dayalı ve dolambaçlı olma" eğilimindedir. (Dankoff, 2010: 41) Ancak bu metni yorumlamak girişiminde bulunanın bunlar arasındaki ayrımı anlayabilecek bir ölçüt geliştirmesi gereklidir (Dankoff, 2010: 173). Çelebi hem gezip gördüklerini tasvir eden hem de birçok haksız uygulamaları da dile getiren, eksikleri hatırlatan biridir (Kurşun, 2010: 19).

Evliya bir kent belleği derleyicisi ve yazarıdır. Seyahatname bir kent (ler) monografisidir. Bundan dolayı bu eser, kent belleği, imgesi, kültürü, kimliği, markası, turizmi gibi araştırmaların ve diğer çalışmaların da temel kaynağı olarak değerlendirilmelidir (Özdemir, 2012: 131). Kentlerin 17. yüzyıldaki durumu, birbiri ile kıyaslanabilmeleri, günümüz ile o dönem arasındaki karşılaştırmaların yapılabilmesi için Seyahatname birinci el kaynaktır. Öte yandan kent ile ilgili araştırma yapanların hangi sorulara cevap bulmaları gerektiğinin yolunu gösteren, araştırma nesnelerini belirten muazzam bir kaynaktır.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2011). Seyahatname'den Evliya Çelebi'ye. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*(711), 212-233.
- Balta, E., & Dağlı, Y. (2011). Evliya Çelebi'ye Göre Mora Yarımadası ve Girit'te Bağcılık ve Şaraplar (Çev. R. A. A. Sheridan). M. S. Koz içinde, *Evliya Çelebi Konuşmaları / Yazılar* (s. 103-127). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bozkurt, N. (1993). Dârülkurrâ. *İslam Ansiklopedisi* , 8, 543-545.
- Çetin, F. (2013). İki Osmanlı Tipolojisinin Mukayesesi: Pirî "Reis" ile Evliya "Çelebi"nin Tarihi ve Fikri Serüveni. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 1-16.
- Dankoff, R. (2010). *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı* (Çev. M. Günay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Günay, E. (2012). Önsöz. N. Tezcan, S. Tezcan, R. Dankoff içinde, *Evliya Çelebi Studies and Essays Commemorating 400th Anniversary of His Birth*. İstanbul: Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism Publications.
- İlgürel, M. (1995). Evliya Çelebi. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 529-533). içinde Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kahraman, S. A. (2011b). *Bilinmeyen - Evliya Çelebi*. Habertürk.
- Kahraman, S. A. (2011a). Evliya Çelebi ve Seyahatnamesinin Yayımı Üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*(711), 234-238.
- Kahraman, S. (2012). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kurşun, Z. (2010, Mart). Dünyanın En Büyük Gezgini. *Dil ve Edebiyat*(15), 14-22.
- Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları.



- Özdemir, N. (2012). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Sözlü Kültür Boyutu ve Kent Kültürü Araştırmaları . *Evliya Çelebi'nin Sözlü Kaynakları* (s. 131-148). içinde UNESCO Türkiye Milli Komisyonu.
- Şavk, Ü. Ç. (2011). *Sorularla Evliya Çelebi* . Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Tütüncü, M. (2011, Nisan). Evliya Çelebi'nin Bilinmeyen El Yazısı. *Yedikıta*, 15-20.
- Yediyıldız, B. (2011, Mart). Evliya Çelebi ve Seyahatname Üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*(711), 205-211.

Farabi'nin Siyaset Felsefesi Anlayışında Hürriyet Kavramının Değeri

Zübeyir Saltuklu

Doç. Dr. Zübeyir SALTUKLU, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

zubeyirsaltuklu@hotmail.com

Özet

Türk- İslam filozofları azımsanmayacak kadar siyaset felsefesi üzerine eserler kaleme almışlardır. Filozofların hemen hemen çoğu devlet başkanlarıyla ya devlette görev alarak ya da görev almadan yakın ilişki kurmuşlardır. Devlet başkanından yakın ilgi gören filozoflardan birisi de Farabi'dir. Türk- İslam filozofları devlet başkanlarıyla yakın temasları onları siyaset ve devlet üzerine düşünmeye ve eserler yazmayı itmiştir. Farabi, Türk-İslam medeniyetinde siyaset üzerine birçok eser yazan filozofların başında gelir. Batı siyaset felsefesi üzerine eser kaleme alan bazı filozoflar ütopya türü eserler kaleme almışlardır. Misal olarak Thomas Moore'nin Ütopya adlı eserini, Tommaso Campanella'nın ise Güneş Ülkesi adlı eserini sayabiliriz. Ülkemizde Türk-İslam siyaset anlayışında Farabi'nin Medinetü'l-Fazıla, Siyasetü'l-Medeniye ve Fusulü'l-Medeni adıyla siyaset üzerine kaleme aldığı eserler, Eflatun'un Devlet ve Yasalar, Aristoteles'in Politika adıyla siyaset üzerine kaleme aldığı siyasetin doğasını izah eden eserler türünden değil de ütopya türünden sayılması anlayışını büyük bir haksızlık olarak görmekteyiz.

Farabi'nin siyaset felsefesi üzerine kaleme aldığı eserleri temelde siyasetin doğası üzerinedir. İnsan doğası üzerine siyaseti temellendirmek demek, devlet-insan ilişkisini ele almak demektir. Bu ilişkinin temeli elbette insanın siyasi ve hukuki hürriyet alanlarına dayanmaktadır.

Sonuç olarak; bu çalışmada Farabi'nin siyaset felsefesi anlayışında hürriyet alanları ve değeri kendi eserlerinde nasıl ele alınmışsa tespit edilerek ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Hürriyet, Demokrasi

Giriş

Bu çalışmamızda Farabi'nin siyaset üzerine yazdığı eserlerinde geçen "hürriyet" kavramını ele alacağız. Siyaset üzerine yazılan eserlerde konu edilen hürriyet elbette siyasi hürriyet olacaktır. Siyasi hürriyet de devlet-insan ilişkisini konu edinen hürriyettir.

Fârâbî (m. 872-951), Medinetü-l Fazıla'da devletleri/illeri ikiye ayırır: El Medinetü'l Fazıla, El-Medinetü'l Cahile. O, Cahil/Kötü devleti de kendi arasında Zorunluluk devleti, Bayağı ve Erdemini Kaybeden devlet, Zenginlik devleti, Şeref Düşkünü devlet, Zorba devlet ve Elerki/Demokratik devlet olarak altıya ayırır (Farabi, 1995, s. 131).

Farabi'nin Medinetü-l Fazıla ve Siyasetü'l Medeniyye adlı eserlerinde "medinetü'l cemaiyye" adıyla belirtilen bizim demokratik devlet diye çevirdiğimiz devlette ikiz kardeş olan "hürriyet" ve "eşitlik" kavramları bu devletin temel sosyal karakterini ve değerlerini oluşturmaktadır.

Farabi'ye göre siyasi en küçük parça evdir. O, ev (aile) belli unsurlardan ve belirli ortaklıklardan meydana geldiğini sayarken efendi-köleyi de sayar. "Karı-koca, efendi-köle, ana-baba ve çocuklar, mal-mülk ve sahibi" (Farabi, 1987, Fusulü'l Medeni, s. 36).

Aileyi oluşturan unsurların arasında efendi-köle olunca, o ailelerin oluşturduğu toplumda hürler ve köleler var demektir. Farabi'nin içinde doğduğu ve yaşadığı Türk-İslam toplumları bu yapıdaydı. Hürlük ve kölelik Kuran'ın ihdas ettiği bir kurum olmadığı gibi reddettiği bir kurum da değildir. Bu açıdan insanlar hukukta hürler ve köleler diye ikiye ayrılmıştır. Kuran'da bir köle Müslüman olsa da köle hukuku içerisinde kalmakta, Müslümanlık onu hür insan statüsüne yükseltmemektedir. Kuran'da köle azat etmekle ve kölelere iyi davranmakla ilgili uzun uzadıya öğütler verilmektedir.

Rağıp el İsfehani Müfredat'ında hür kelimesinin soğuğun zıddı hardan/sıcaktan türediğini belirtir. Köle (abd/gulam) karşıtı hürdür. Hürriyet iki kısımdır: Kendisine bir şeyle ilgili veya bir konudaki hükmün icra edilmediği kimse. Diğer dünyevi kazanç için hırs, tamah ve açgözlülük gibi yerilen kuvvelerinin kendisine malik, sahip olmadığı kimse. Allah Resülü "Dirhem, dinarın kölesi/kulu olanlar yok olsun." Şair de "Şehvetin kölesi, gerçek köleden daha zelildir" (İsfehani, 2007, 376-377). Hür ve köle kavramları birbirinin anlaşılmasında temel iki kavramdır.

Arapça "hür" sözcüğünün Çağdaş Doğu Türkçesindeki karşılığı erkinlik sözcüğüdür. Er, "beşer", kişi "insan" anlamındadır. Er sözcüğünden güç, kudret anlamında "erk" türemiştir. Erk de, bel vermeyen, kendi başına karar verebilecek yetideki kişi, yani "hür" demek olan 'Erkin'i tevhit etmiştir (Durali, 2010, 38). Erzurum çevresinde evli kadınlar eşine "er'im der. Cenaze namazından önce eğer ölen kişi erkekse "er kişi niyetine" denir. Türk silahları Kuvvetlerinde "er ve erbaşlar" diye askerimiz sınıflandırılır. Orhun Yazıtlarında ise hür olan erkek kişiye er ya da erkli, hür olmayan erkek kişiye kuul/kul, hür kadına eş, cariyeye kadına ise, 'kün' anlamı verilmektedir (Tekin, 2010. s. 26, 53, 138, 140). Bugün günlük kullanımınızda kul ve köle sıkça beraber kullanılmaktadır. Kulun kölen olayım denmektedir.

Demokrasi - Hürriyet İlişkisi

Farabi de Medinetü'l Fazıla adlı eserinde, Demokratik Devlet'te halkın amacı; "Her biri hiç bir şeyde arzularına asla engel olmaksızın kendi istediğini hürce yapmalarıdır." (Farabi, Medinet'l Fazıla, s. 133).

İbn Sina (980-1037), el-Hıtabe kitabında hükümet biçimlerini ve hürriyet kavramını ele alırken, demokrasinin hürriyet devleti/kenti olduğunu, hürriyeti herkes için sağlayabilecek devlet olduğunu belirtir. Hürriyetin doğru olmayan kullanımı, demokratik devleti dönüştürür ve vatandaşlarını yöneticiye boyun eğdirir. Böylece hürriyet yerine kölelik yaygınlaşır ve geçerli duruma gelir (Rosenthal, 2000, s. 112). İbn Sina, demokratik devletin dönüşmesini hürriyetin doğru olarak kullanılmamasına bağlar. Bu durumun sonucunda köleliğe yani tiranlığa dönüleceği düşüncesiyle Eflatun ve Aristoteles'e katılır.

İbn Rüşd de; "Demokrasilerde hürriyet sevgisi hâkimdir ve halkın farklı kesimlerinin görüşleri ön plana çıkar." O, kendi zamanındaki yönetimlerin nispeten buna benzediğini düşünmektedir (Karlığa, İbn Rüşd, İslam Ansiklopedisi, cilt 20, s. 266-267).



Siyasetü'l Medeniyye'de Farabi, demokratik devletin temel vasıflarını genişçe ele alır. "Bu il halkından her biri kendi istediği şeyi yapmada kendi özünü (nefsini) serbest bırakmıştır. Ve bu il halkı kendi aralarında eşitlerdir (mütesavvune). Yasalarına (sünnet) göre, bir insan hiç bir konuda ötekinden daha erdemli (üstün) değildir. Bu il halkı, dilediği şeyi yapmada hür (ahrâren) dür. Bu il halkından hiçbirisi, kimsenin ne kendilerinden hiç bir kimseye, ne de kendileri dışındaki bir kimseye karşı, özgürlüklerini artırma (ona katkıda bulunma) hususunda yardımlaşması dışında, hiç bir egemenliği olmaz. Dolayısıyla, bu il halkının ahlaki davranışları, yönelişleri, arzuları, zevkleri çok ve çeşitlidir." (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, 69) . Bu anlayışlar daha sonra John Stuart Mill'e (1806-1873) ilham kaynağı olacak. O, "Devletin değeri, uzun dönemde onu oluşturan bireylerin değeridir. Onların bireyselliklerini tam olarak geliştirmeleri, iyi toplumun ölçütüdür. Bu amaçla hürriyetler en çoğa çıkarılmalı, kısıtlamalar da en aza indirgenmelidir." düşüncesini dile getirecektir (Lipson, 1984, s. 450). Devletin değeri ferdin değerinin ifadesiyse, bireyin hürriyeti içselleştirmesi ve özümsemesiyle hürriyet birim olarak bireyden başlar ve topluma doğru genişler (Lipson, 1984, s. 468- 469). Bireyin hürriyet alanları genişletilmelidir ki toplumun hürriyet alanları genişlemiş olsun.

Farabi bu durumu şöyle açıklar. "Tutku ve hazları kontrol etmek ya da bunların peşinden gitmek tek iyi olarak kabul edilince, güçlü ve zeki insan kendi tutku ve hazlarını temin altına almak için zorbalık yönünde mücadeleden vazgeçmesi oldukça zordur. Belki de siyasetin amaçlarından birisi de bu tutku ve hazları kontrol altına alacak siyasal amaçtır. Hürriyet ortamında hiçbir kimse ne kendilerinden hiçbir kimseye, ne de kendileri dışındaki bir kimseye karşı otorite kuramaz. Böyle bir ortamı sağlayan şey insanların kendilerini kendilerine karşı hür hissetmeleridir. Kendileri yani kendi arzuları, hürriyeti kısıtlayıcı olmadığı gibi, bu anlayışta olan insanlar kendisinin dışındakilerin hürriyetini kısıtlayıcı arzular içerisinde de değildir ve olamazlar. Böyle anlayışta olan insanların oluşturduğu siyasî ortam da hürriyeti kısıtlayıcı olamaz. Demokratik devletin halkı kendilerine hürriyeti reva görürken, yani içe ait hürriyetçi oldukları gibi, kendileri dışındakilere de hürriyeti reva görürler, yani dışa ait de hürriyetçidirler.

Yasalara göre hiçbir insan hiçbir konuda ötekinden üstün(erdemli) olmadığı için aralarında eşitlenmişlerdir. Bir diğer ifadeyle eşittirler. Yasa önünde eşitlikleri yanında günlük hayatlarında ve yasayış biçimlerinde de eşitlik fikrini benimsemişlerdir. Hürriyetin ve eşitliğin olduğu bu devlette huya ait davranışlar, yönelişler, arzu ve zevkler çok çeşitlidir. Bu çokluk ve çeşitlilik sebebiyledir ki, Demokratik Devlet hürriyet ve eşitlik ilkelerini amaç edindiği gibi, kötü amaçları kendine amaç edinmiş Kötü Devletlerin amaçlarını da içerisinde barındıran birçok amaca sahip devlettir (Farabi, Siyasetü'l- Medeniyye. s. 69).

Yine Türk bilgisi Farabi'ye göre demokratik devlette hürriyet ve eşitlik sonucu bilim, sanat ve ticaret gelişme gösterdiği için refah seviyesi yükselir. Birbirlerine benzeyen ve birbirlerinden ayrı sosyal birlikler teşekkül eder. Bu devlet, Kötü devletlerin amaçlarını kendi amaçları içerisinde barındırdığından bayağı, şeref ve ün düşkünü zümreler bu devlette bir araya gelirler. Amaçları değişik olan Medinelerdeki/devletlerdeki halk,



mutluluk verici ve göz kamaştırıcı olduğundan bu devlete seve seve göç ederler. Bu devlet onlara göre yaşanacak devlettir. Bu devletin dış görünüşü nakışlı ve süslü elbiseye benzer. Karşılınmayan arzu ve istek yoktur. Medineler birliği orta boy büyüklüğündeki (ümme) toplulukları oraya göç ederek yerleşirler. Devlet her bakımdan büyür. Her soydan insanlar çoğalır. Evlenmeler olur. Değişik yaratılışları olan, farklı kültür ve eğitim ortamlarından gelen insanların evlenmeleri sonucunda birbirlerinden ayrı olmakla birlikte, birbirlerine bağlı, bölümleri farklı birçok illeri meydana getirirler. Hatta bu devlete Kötü devletler arasında yer alan ancak Demokratik devletin amacına hizmet eden barışçı devletler de katılır (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, 70-71).

Farabi, demokratik devlette yardımlaşmalar ancak hürriyetlerin artması konusunda anlayışını ileri sürmekle demokrasiye olan güvenini ortaya koymaktadır. Oysa İbn Rüşd, demokrasinin karakterinden dolayı, sınırsız serbestlik /hürriyet demokrasinin zayıf yanını ortaya koyar. Çünkü halk, bir süre sonra birbirleriyle savaşmak, soymak, gasp etmek durumuna gelebilir. Zira birçok insanın doğasında bu türden tutkular, hazlar vardır (Şulul, 2015, 3. Baskı, s. 208).

Demokratik devlet, bir yönetim biçiminden daha çok bir ortamın hazırlanıp iş görme yöntemidir. Bu devletin sağladığı hürriyet ortamı yoksulluğa değil, zenginliğe giden yolu sağlamasıdır. Daha doğrusu her türden çeşitliliği ve zenginliği sağlama biçimidir. Yöntem ve amaç iç içedir. Farabi'nin ortaya koyduğu hürriyet anlayış çağdaş demokrasilerin ulaştığı siyasi, ekonomik ve hukuki anlayışı köleliği görmemesini bir yana bırakırsak hemen hemen örtüşmektedir. Çağımızda hüküm süren demokrasinin sağladığı şey; bireysel hürriyet, haklarda eşitlik, halkın memurlar üzerindeki üstünlüğü, erklerin gücünün yurttaşların onayından kaynaklanması, kamu gönencinin ve adaletin sağlanması, ekonomik, dini, ırki, cinsi tüm çeşitliliğin yaşamasında hürriyetin kullanılmasıdır.

Ancak, Atina ve Farabi demokrasisinde olduğu gibi, modern demokrasilerde de devletin kurucu ikiz kardeş ögesi "hürriyet" ve "eşitlik" kavramlarıdır. Bu iki kavramı barışık ve hâkim kılmak hür dünyanın enerjisini en çok harcadığı ögedir. Düzensiz hürriyet, eşitsizliği artırabilir. Daha yakından bakınca, belirli hürriyetlerin olumlu kullanımı, güçlü olanların zayıf olanları sömürmesine yol açabilir. Zayıf olanlar, eşit olmadıkları oranda hür de değildirler. Hürriyetlerin dağıtılması daha büyük eşitliği sağlama süreci olabilmelidir. Hürriyet ilkin bireyden başlar ve topluma doğru genişler, eşitlik ise, toplumdan başlar ve ferde ulaşır. Hürriyet bir uçta despotluğa öte uçta da anarşiye karşıdır. Eşitlik insanların meziyetlerini göz önüne almadan eşit davranmama ayrıcalığını reddeder; öte yandan, insanlara her açıdan aynı davranma gibi kesin bir tek biçimliliğe de karşıdır. Demokrasi eşittir hürriyet, çarpı eşitliktir. Bu bir çarpmadır, toplama değildir. Fırsat eşitliği, eşit olmayan yeteneklerin gelişmesine izin vermek olduğuna göre, herkesin hak ettiğini alması adildir. Demokrasideki yönetimin görevi, eşitlenmiş özgürlüklerin dinamik karmaşıklığı içinde, bireyler arasındaki ilişkilerin sürekli uzlaşımını sağlamak gibi gerçekten yaratıcı bir işi başarmaktır. Bunun için işin içerisine adalet girmektedir. Eflatun'a göre de adalet, ideal devletin en yüce erdemi idi.

Demokrasi halkın yani çoğunluğun yönetime katılması ise, çoğunluk siyasetten, maddi zenginlikten pay almayı isteyecektir. Bu payın ilk ve en temel değeri hürriyet ile seçkin toplumun oluşturduğu eşitsizliğin ortadan kaldırılması yani eşitlik. Seçkin toplumda oluşan aristokrasiye verilen hürriyet ve eşitliğin kendilerine de verilmesidir. Yoksulluğun ortadan kaldırılmasıdır (Lipson, 1984, s. 29). Ancak şurası tam açık değil, yoksulluğun ortadan kaldırılması kadar köleliğin kaldırılmasında da bu çoğunluğun bir isteği ve bir çabası olmuş mudur? Halkın olmadığı gibi Eflatun'un, Aristo'nun, Farabi'nin, İbn Sina'nın, Gazali'nin ve İbn Rüşd'ün eserlerinde bu çabaya rastlanmamaktadır.

Yine, demokrasinin hürriyete ve eşitliğe adandığı kabul edilmesine rağmen, hürriyet köle olmama hali ise, hatırdadır ki, Atina tüm demokratik dönemi boyunca bir köleci toplum olarak kalmıştır, ekonomisi bir köle emeği temeline dayanmıştır. Bu kurumu ortadan kaldıracak ciddi bir hareket hiçbir zaman başlatılmamıştır. Ne Herodot, ne Thukydides, ne de Elatun, ne de Aristo buna karşı çıkmıştır. Yunan aydınlanma Çağı'nın kendine göre bir kör noktası vardır (Lipson, 1984, s. 29). Eflatun, en iyi kentinde köleliği kaldırmamıştır. Devletinde kölelerin bulunacağını besbelli varsayar (Popper, 1989 ikinci basımı, c. I. s. 219).

Bu durum Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün de anladığı demokratik devlet için geçerlidir. Köleliğin hukuki ve siyasi olarak yürürlükten kaldırılmasında en erken Osmanlı Devleti olmasına rağmen son imzayı koyan devlet Suudi Arabistan Krallığı olmuştur (Hatalmış, 2012, s. 389). Dahası Arap aşiretlerinin Osmanlı devletine karşı ayaklanmalarında Osmanlı'nın en erken imza koymasının etken rol oynamıştır.

Kanun Yapıcı ve Hürriyet İlişkisi

Farabi, Eflatun'un Kanunlar adlı eserini Telhisü Nevamis-i Eflatun/ Eflatun Kanunlarının Özeti adıyla tercüme eder. Bu eserde kanun koyucunun kanun yaparken hürriyet ve eşitlik kavramlarını gözetmesini ele alır. Bu devlet demokratik devlet olmasa da hürriyet anlayışı göz önünde tutularak kanunlar yapılmalıdır.

Kanun koyucu için yasaları yaparken en iyi ve faydalı yolun hürriyet yolunu seçmesidir. "Kanun sahibi için en iyi ve en faydalı şey, hürriyet yolunda yürümektir. Başkanda haset bulunmamalıdır. Zira hasetlik köleye ait huylardandır ve onun için başkanlık hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan bir şeydir. İşler hürriyet yolunda olunca, idare edilenlerin itaat ve bağlılıkları içten ve gönülden olur. Bu da bekaya giden en emin yoldur. Fars'ta ve Fars krallarında, onların huy ve ahlakında, gerek buna gerekse bunun aksi olan duruma uygun örnekler gösterdi." (Farabi, 1985, Telhis, s. 49).

Eflatun Yasalar adlı eserinde Perslerin hürriyetle baskıcı tutumu arasında dengeyi koruyamadıkları için kötü yönetildiğini belirtir. "Kölelikle hürlik arasında dengeyi daha çok kurdukları zaman, ilkin hür oldular, sonra da başka birçok halkın efendisi." Fakat daha sonraları, "halkın hürriyetini fazlasıyla kısıtlayarak ve gereğinden fazla baskı uygulayarak devlette uyum ve birliği yok etmiş olmalarıdır." (Eflatun, Yasalar, 1994, s. 134).

Farabi yine Fars'tan gelen yanlış adet ve geleneği eleştiren Eflatun'un anlayışını şu cümlelerle verir: “ Kanun sahibinin üzerine düşen vazife; bu huy ve davranışları temyiz ederek sırasında yapması lazım geleni yapmak, onu teşvik etmek, insanlara, kölelik usulü ile değil, hürriyet yolu ile onu benimsemek ve kendilerine ona bağlanmanın lüzumunu duyurmaktır. Köleliğin kötülüğü, bu hususta Fars'tan getirdiği misaller için de belirtilmiştir.” (Farabi, Telhis, s. 49).

Adet ve kanunların hürriyet yolu ile benimsenmesi durumunda, iyiliği ve faydayı doğuracak, yok eğer baskı ve kölelik yoluyla kabul edilmeleri durumunda ise doğacak zarar, baskı ve kölelikle ortaya çıkacak kin, nefret ve düşmanlıktır (Farabi, Telhis, 1985, s. 50). “Köleler ve kötüler için baskı ve istibdat, en üstün iyilik olduğu gibi, hür olanlara ve faziletliyle karşı baskı ve istibdat da son derece kötüdür.” (Farabi, Telhis, s. 52).

Bir devletin işleri içten gelen sevgi, edep ve olgun bir akıl ile yürütülmezse, onun sonu çöküş ve yok oluşturdur. Eğer bir devlette bu üç vasıf mevcut olursa, sonuç olarak o, iyiliğe ve saadete ulaşır (Farabi, Telhis, 1985, s. 50).

Devletin düşmanlarını dışarıda aramayan Farabi, kanunlar yapılırken gözetilmesi gereken ruhen ve bedenen köle ruhlu olan insanlara hürriyetin değil, baskı ve istibdatın iyilik olduğunu, ruhen ve bedenen hür olan erdemli insanlara da baskı ve istibdatın kötülük olduğunu ifade etmektedir. “Devlette nizam ve hiyerarşi hususuna gelince, Eşitlik, doğruluğu doğurur. Her ikisi de birbirlerine karşılıklı tesirde bulunurlar. Hiç kimse zannetmesin ki, eşitlik, kölelerle sefillerin, hürler ve faziletliyle gibi, eşit rütbe ve mükâfatlara kondurulmasıdır. Aksine eşitlik, bunlardan her birinin hak ettiği yere oturmasıdır. Ve işte bu, sevgi ve doğruluğu doğuran eşitliktir.” (Farabi, Telhis s.66). Eflatun ve Farabi'nin anladığı eşitlik köleliğin kalktığı herkesin hür olduğu bir toplumdaki eşitlik değil, kölelerin var olduğu bir toplumda hürlerin kendi aralarındaki eşitlik anlayışı anlaşılmalıdır.

Kol gücüyle işini gören insan, insanı esir ederek köleleştirmiş onu kendi hizmetçisi kılarken hayvanla eşitlemiştir.

“Hizmetçiler meselesi, kent halkının en önemli işlerindedir. Bunlar iki sınıftır. Birincisi köleler ve cariyelerdir, öte sınıf ise kent içinde savaşta ve barışta kendilerine ihtiyaç duyulan hayvanlardır.” (Farabi, Telhis s. 68).

“ Zira hür olan daima içe ve gönle, köle ise emir ve buyruğa tabi tutulmaktadır.” Farabi, Telhis, s. 79).

Hür olan içe ve gönle tabiyse yani hür olmak bir insani değerse, bunun yitilmesi insanı değersizleştirecektir. Kölenin hayvanla eşdeğer sayılma anlayışı nereden kaynaklanmaktadır. Hürriyetin bir değer olarak anlaşılmasından. Nasıl oluyor da hürriyetleri varken kendi elleriyle hürriyeti terk ederek tiranlığa dönülür? Bu filozofları şaşırtan bir durumdur. Azımsanmayacak kadar insanın temel değer arzusu hürriyeti değil, aşığı düzey haz ve tutkuları elde etmektir.

Demokrasi, Barış ve Hürriyet İlişkisi

Fârâbî, Medinetü-l Fazıla'da kötü ve yolunu kaybetmiş devletlerin görüşlerini açıklarken karşılıklı barış içinde yaşamayı üstlenmiş barışçı devletlerden (el Medinetü-l Müsaleme) ve onların görüşlerinden bahseder. Bu Kötü İllerden bazılarının düşüncelerini şöyle ifade eder: "Varlıklar arasında mücadele yalnızca farklı türler arasındadır. Bir aynı türün içine giren varlıklara gelince, bunlar da türün kendisini, onları birbirine bağlayan bir bağıdır ve onların bu türden dolayı barış içinde yaşamaları gerekir. O halde insanlar söz konusu olduğundan onlar arasında insanlık (insaniyyun) bağlayıcı bağıdır. Dolayısıyla onların müşterek insan türüne ait olmalarından dolayı, birbirleriyle barış içinde yaşamaları gerekir." (Farabi, Medinetü-l Fazıla, s. 165-166.; Çeviri Doç. Dr. Ahmet Arslan s. 107-108).

Fârâbî'nin Demokratik devletinde bir değer ifade eden "barış" kavramı hürriyet ve eşitlik kavramları gibi halkın iyice içselleştirdiği ve kanıksadığı bir kavramdır. "Barışın hüküm sürdüğü bu devletin halkı savaştan yana değil de barıştan yana oldukları için temiz ruhludurlar. Bu temiz ruhlu insanlar savaşı ancak dış bir saldırı olduğunda tasvip ederler. Dış bir saldırı ile ortaya çıkan şeyin barış değil, egemenlik olduğunu kabul ederler. Kötü devletler içerisinde yer alan devletlerin halkının amaçları kötü devletlerin amaçlarından birisini kendisine amaç yapmasına karşın Demokratik devlet/Elerki İl halkının amaçları tüm devletlerin amaçlarına sahiptir. İşte bu çok amaçlılıktan dolayı, bu devlete göçler başlar." (Farabi, Medinetü-l Fazıla, s. 66).

Evlenmeler sonucunda zamanla yerli ve taşralılar yani dış devletliler ayırt edilmezler. Bu devlette arzu ve yaşama biçimlerinin her türüne rastlanır. Bu hür ortam dolayısıyla bu devlette erdemli kişilerin yetişmelerine rastlanır. Her çeşit işle uğraşan filozoflar, hatipler ve şairler vardır. Bunları Medinetü'l Fazıla'nın/Erdemli Devlet'in öğeleri (cüzleri) olarak saymamız mümkündür. Bu kadar çok çeşitli insanların bir araya geldiği bu devlette iyilik ve kötülük birlikte bulunur. Bu devlet ne kadar büyük ne kadar uygar ve ne kadar geniş nüfuslu ne kadar üretken ve ne kadar yetkin olursa, insanların sahip olduğu iyilik ve kötülük de o oranda çok ve büyük olur." (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, s. 69).

Devlet Başkanlığı ve Hürriyet

Bu kadar genişleyen devlet, birbirine bağlı birçok devletlerden oluşan devletler birliğine ulaşır. Bu kadar çok sesli toplumun meydana getirdiği ve Kötü devletlerin hemen tüm araç ve amaçlarını içerisinde barındırdığı için başkanlıklar da farklı olur. Bu devlette ayrı ayrı yaşayan bayağı ve şerefli zümreler bir araya geldikleri için bu zümrelerden herhangi biri aracılığıyla burada başkanlıklar ortaya çıkar. Demokratik devletlerde halk yönetime doğrudan ve aktif olarak katılmaktadır. Siyasî katılımı halk çok etkin ve doğrudan yönetime katıldığı için "Başkanlarda bulunan şeylere sahip olmayan halk çoğunluğunun, başkan diye nitelendirilen kimseler üzerinde otorite (musallatine) sahibidirler. Devleti yönetenler, yönetilenlerin iradesiyle ve onların arzularına göre başkanlık ederler." (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, s. 69).

Farabi'nin demokrasi anlayışında tek düze bir yönetim anlayış yoktur. Demokratik devletin bir ayağı erdemli devlette bir ayağı da diğer erdemsiz devletlerin üzerindedir. Bu devlette halkın arzu ve isteklerine göre şu başkan tipleri ortaya çıkar: “Devlette bir kargaşa çıkıp işler zorlaştığında gerçekte, aralarında ne başkan kalır ve de yönetilenler, ancak ve ancak övülen ve sevilen (mehmudüne) kimseler kalır. İşte bu bulanık dönemde devlete sahip çıkacak insanları kendilerine başkan görmek isterler. Bu övülen ve sevilen kişiler de şu görevleri üstlenirler: “Devlet başkanı olan kişiöglü, halkını hürriyete ileten ve onları arzularına ulaştıran hürriyet ortamını meydana getirir. Özgürlüklerini ve arzularını hem iç hem de dış düşmanlara karşı korurlar. Zorunlu ihtiyaçlarını yerine getirirler. İşte böyle kimseler onlar arasında şereflendirilmiş, üstün ve kendilerine uyulan birinci tür başkan olan kimselerdir.” (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, s. 70).

Bir başka türü ise, halkın sıradan gördüğü başkanlar. Bu başkanlar ya halkla eşit ya da onlardan aşağıda durumdadırlar. Eğer başkan halkın arzu ve isteklerini yerine getirirse onlar da başkanlarına şeref ve mal gibi şeylerle ödüllendirerek kendileriyle eşit duruma getirirler. Eşitlik durumunda da yine başkanı kendilerinden üstün görmezler. Çünkü bu devletin halkı, başkandan yararlanmadıkları gibi üstelik de ona her türlü yardımda buldukları için başkana karşı daima kendilerini üstün görürler. Bu durumdaki olan kişiye başkanlık vermelerinin nedeni de şudur: Bu başkan halkının arzularına uygun davrandığı ya da onun ataları iyi yöneticiler olduğundan yönetim hakkı verirler. Durum böyle olunca da yöneticiler üzerinde çoğunluk hem güç kullanıcı hem de söz sahibi olurlar.” (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, s. 69).

Birinci tür başkan zor günlerde ortaya çıkar, kargaşa ve bulanıklığı gideren başkandır. Halkın başkana zor zamanda ihtiyaç duyduğu bir dönemde başkan ortaya çıktığından, halktan üstün ve kendisine uyulan bir başkandır. İkincisi ise barışın hüküm sürdüğü bir dönemde başkan olduğu için halkın başkana değil, başkanın halka ihtiyacı olduğundan halkın altında veya eşit hale getirilmiş bir başkan ve başkanlıktır.

Bu il halkının gözünde bir de değerler açısından başkan vardır. Bu başkan, Demokratik devletin başkanları arasında erdemli olan başkandır. Halkın gözünde erdemli başkan olmasına neden şudur:” Halkın çeşitli arzu ve isteklerinin yerine getirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olan bir başkandır. O, onları iç ve dış düşmandan korur, onların mallarına dokunmaz ve kendi yaşaması için yalnızca zorunlu olanla yetinir.” (Farabi, Siyasetü'l Medeniyye, 70).

İbn Rüşd de demokratik yönetimle ilgili şüphesini ortaya koyarken siyasi haklar, hukuki haklar garanti altına alınmalıdır. Bunlarla beraber ahlaki değerler de işe katılmalıdır görüşündedir.

“Bundan ötürüdür ki, bu yönetimde insan hakları teminat altına yasalarla alınmalıdır. Bu yasalar ikamet edecekleri mekânlar, yiyecekleri gıdaların seçimi, ticaret ile insanın istek ve arzularıyla ilgilidir. Bu yönetimde alışkanlıklar öncelikli olarak ailede öğrenilir ve kazanılır. Bu kentte muhtemelen herkes, dilediğini elde edebilme imkânına sahiptir. Demokrasi yönetiminde birlikte yaşamak için amaç birliği olmadığından otoriteler



tesadüfe bağlıdır ve bir meselelerle karşı karşıyadır. Mülkiyet egemen ailelerin elinde olduğu için, konulan vergiler ve savaş ülkeden daha çok onların koruyuculuğu olduğu için halk yağmalanır ve soyulur. Bu yapı daha sonra tiranlığa dönüşür.” (Şulul, 2015, s. 207-210).

Çünkü ekonomik zenginlik Eski Yunan’da yurttaşlığı belirlemektedir. Kadınlar, yabancılar, köleler ve yoksullar dışarıda kalmaktaydı. Çoğunluk bunlardan oluşunca çekişmenin kökeni ekonomik olduğundan tiranlığa dönüşmektedir anlayışı egemendir.

Farabi’ye göre, hürriyet ve eşitlik üzerine kurulan demokratik devlette halk, yönetim konusunda oldukça nazik davranmaktadır. Başkanlarını devletlerinde kargaşa olmadığı sürece kendilerinden üstün görmek istemedikleri gibi mal ve şerefçe aşağı olanı da başkan görmek istemezler. Mal ve şerefçe kendileriyle eşit olmasını isterler. Eşitlik ilkesini benimsemelerine neden; yukarıda belirtildiği gibi, başkanın halkın mallarında gözü olmasın ve onların mallarını ve şereflerini korusun diye. Şerefçe daha aşağıda olanı hele hele hiç başkan görmek istemezler. (Farabi, siyasetü’l Medeniyye, s.69). Bu ildeki eşitlik anlayışını siyasi eşitlikten daha çok ekonomik eşitlik olarak anlıyoruz.

Refah seviyesinin yüksekliği, barışın sağlanması, hürriyet ortamının sağladığı her türden rahatlık sonucunda servet ve şeref durumu yönetim işinde etkin bir neden olarak kendini gösterir.

“Bu devlette kamu çıkarları, yönetenlerin çıkarlarından öndedir. Başkanlıklar ve başkanlık mevkileri mal karşılığı satın alındığı için başkanlık açısından kimse kimseden üstün değildir. Mevkiler karşılıksız ya da mal karşılığı veya benzeri bir şey karşılığında dağıtıldığı için, başkan olan kimseler, kendisini yönetime getiren kişilerin peşinden koşarlar.”

Bu devlet Medinetü’l Fazıla/ Erdemli devlete en yakın ve onun oluşmasına zemin hazırladığı için, zaman zaman gerçek anlamda erdemli olan başkanlar bu devlette başkan olurlar. Bu erdemli başkan, halkını mutluluk yönüne yöneltmek ve onları mutluluğa ulaştırmak için gerekli fiilleri belirlemek ister. Ancak böyle bir duruma, halk karşı çıkar. Kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir başkan isterler. Bu yüzden onlar erdemli kişilerin başkanlığına karşı çıkarak bu başkanı tanımazlar. Başkanı ya mevkiinden uzaklaştırırlar, ya öldürürler ya da başkanlığını çekişmeli durumda bırakırlar (Farabi, Siyasetü’l Medeniyye, 71).

Eğer kendi arzu ve isteklerine uyan bir başkan kendilerini yönetirse buna halkın çoğunluğu razı olur. Yönetimde yönetilenlerin söz sahibi olmalarına sebep hürriyetlerinin olmasıdır. Özgürlüğün sonucunda “çoğunluk” yönetime doğrudan etki eder. Bu durumda halk kendi arasında kapalı olarak değil, açık toplum olarak yaşar. Herkes hürriyetin ve eşitliğin elden gitmemesi için iç ve dış düşmana karşı “barışı” tercih ederler. Böyle bir ortamın sonucunda Demokratik devlete barışı benimseyen devletlere de katılır.

Sonuç

Farabi'nin ortaya koyduğu hürriyet, eşitlik ve barış anlayışını kendine amaç edine devlet demokratik devlettir. Yaklaşık iki yüz yıllık Türk demokrasi tarihini nazari felsefi temelinde Farabi'ye kadar götürüp oradan başlatmalıyız. Farabi'nin kendi el yazısıyla kaleme aldığı El Medinetü'l Fazıla/ Erdemli/Medeni Devlet eseriyle Mustafa Kemal Atatürk'ün kendi el yazısıyla kaleme aldığı Medeni Bilgiler adlı eseri yeniden okunmalıdır. Farabi, medeni devletin nazari temellerini eserlerinde ele alırken, Mustafa Kemal bunun uygulayıcısı olarak karşımızda durmaktadır.

Siyasi geleneğimizde adalet-namelere, siyasetnamelere, kâbusnamelere rastlarız, ancak hürriyetnamelere rastlamayız. Siyasi tarihimizde Farabi'nin eserlerini de içerisine almak şartıyla Tanzimat, Islahat, I. Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyeti içerisine alan dönemi adlandıracak olsak hürriyet-name diye adlandırabiliriz. Fransız ihtilalinin karakterini de hürriyet, eşitlik ve kardeşlik oluşturmuştu. Batının etkisiyle hürriyet sözcüğü dalandı budaklandı ahlak, edebiyat, siyaset, hukuk, felsefe, psikoloji, ilahiyat, metafizik, antropoloji, sosyoloji içerisinde yer aldı ve yorumlandı. Ülke anayasalarına girdi, üzerine kitaplar yazıldı, kent meydanlarına, siyasi partilere, mahallelere, abidelere, okullara, gazetelere ad oldu. Son dönem Osmanlı Lirasının üzerinde bile yer almaktaydı. Yine hürriyet sözcüğünün devlet, siyaset, kanun, hukuk, egemenlik, bağımsızlık, serbest, istiklal, azat, tutsak, hapis, irade, ihlas, halas, ubudiyet, hayır, cömertlik, efendi, ihtiyar, cebir, akıl, vicdan, tutku ve nefis gibi birçok sözcükle bağıntılı olarak lüğatimizde yer aldı.

Bugün hürriyeti öne çıkaran Batı demokrasilerinde eşitlik ilkesi, eşitliği öne çıkaran sosyalist uygulamalarda hürriyet ilkesinin gerçeğe uygulanabilirliğinin güçlükleri vardır.

İslam toplumları ise Türk demokrasi deneyimini yaşama pratiğinin çok uzağındadırlar. Türk demokrasisi hürriyetçi, eşitlikçi, adaletçi ve barışçı olduğu sürece tiranlığa, diktatörlüğe, despotluğa değil, Farabi'nin arzu ettiği daha erdemli ve gıpta ile bakılan Medinetü'l- Fazıla'ya ulaşabilir.

Kaynakça

Ali Hatalmış, İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik, Ankara, 2012.

Aristoteles, Politika, çeviren Mete Tuncay, İstanbul, 1983.

Cevher Şulul, İbn Rüşd'ün Devlet Anlayışı, 3. Baskı, İstanbul, 2015.

Eflatun, Devlet, çev. Selahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul, 1980.

Eflatun, Yasalar, Çevirenler, Candan Şentuna, Saffet Babür, 2. Baskı, İstanbul -1994.

Eflatun, Devlet Adamı, Çevirenler: Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul- 1992.

Farabi, Telhisü Nevamis-i Eflatun/Eflatun Kanunlarının Özeti, çev. Fahrettin Olguner, 1985, Ankara.

H. Bekir Karlığa, İbn Rüşd, İslam Ansiklopedisi, cilt 20 sayfa

Farabi, Fusulü'l Medeni, çeviren, Hanifi Özcan, İzmir-1987.

Fârâbî, Ebu Nasr, el Medünetü'l Fazıla, (Neşreden A.N. Nadir), Darel Maşrık, Beyrut, 1995.



- Fârâbî, el Medünetü'l Fazıla, (çev. Nafiz Danışman) MEB Yay. İstanbul, 1989.
- Fârâbî, el Medinetü'l Fazıla (çev. Ahmet Arslan) Kültür Bak. Yay. Ankara, 1990.
- Franz Rosenthal, İslam'da Özgürlük kavramı, çev, Vecdi Akyüz, İstanbul, 2000.
- J. S. Mill, Hürriyet, çeviren, Mehmet Osman Dostel, İstanbul, 1988.
- Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, çev, Mete Tunçay, Remzi, c. I. İstanbul- 1989.
- Leslie Lipson, Uygarlığın Ahlaki Bunalımı, çeviren, Jale Çam Yeşiltaş, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2000.
- Mehmet Karasan, Eflatun'un Devlet Görüşü İstanbul, 1946.
- Rağıp el İsfehani, Müfredat, çeviren Yusuf Türker, İstanbul, 2007.
- Şaban Teoman Duralı, Omurgasızlaştırılmış Türklük, İstanbul. 2010.
- Talat Tekin, Orhun Yazıtları, İstanbul.2010. <http://www.etimolojiturkce.com>

İlhanlı Hükümdarı Gazan'ın Suriye İşgaline Karşı Direnen Bir Âlim: İbn Teymiyye ve Mücadelesi

Ahmet Sağlam

Yrd. Doç Dr., Artvin-Çoruh Üniversitesi Fen-Edeb. Fak. Tarih Bölümü, ahmetsaglam352@gmail.com

Özet

Müslüman olup Mahmud adını alan ve İslamiyet'i devletin resmi dini olarak kabul eden İlhanlı Hükümdarı Gazan Han (1295-1304) saltanatı boyunca üç kez Suriye üzerine sefer düzenler. Bu seferler sırasında İlhanlılar ile Memlûk Türk devleti arasında iki büyük savaş yaşanır. Önce Humus yakınlarında Vâdî Hazindâr Savaşı (28 Rabiulevvel 699 / 23 Aralık 1299) kısa bir süre sonra da Dimaşk yakınlarında Şakhap Savaşı (2 Ramazan 702 / 20 Nisan 1303) vuku bulur. Gazan ilkinden zaferle çıkarken diğerinde Kutluşah komutasındaki yüz bin kişilik İlhanlı ordusu çok ağır bir hezimet alır.

İbn Teymiyye (ö.728/1328) Memlûk-Türk devleti saflarında İlhanlılara karşı kalemi ve kılıcı ile mücadele etmiştir. Moğol istilâlarını bizzat yaşamış ve dönemin siyasi meseleleriyle yakinen ilgilenmiş bir İslam âlimi ve düşünür olarak Gazan'ın şer-i şerif ile Cengiz yasasını birlikte uygulamasını sahte Müslümanlıktan başka bir şey olmadığına dair fetvalar vermiştir. İbn Teymiyye günümüzde selefi düşünceleriyle tanınan ancak yaşadığı dönemde Hanbelî mezhebine mensup bir âlim olarak öne çıkarak İlhanlıların 100 (yüz) günlük Suriye işgaline karşı direnişten Şakhap zaferine giden 3 (üç) yıllık süreçte çok etkili görevler icra eder. Verdiği fetvalarla halkı direnişe çağırırken İlhanlılarla savaşmaktan çekinen askeri teşcî ederek cesaretlendirir. Hatta Suriye'ye doğru Mısır ordusu ile ilerlemekte olan Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun'u geri dönme düşüncesinden vazgeçirerek savaşmaya ikna ettiği nakledilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Gazan, Suriye, Savaş, Fetva,

Giriş

İbn Teymiyye (661-728/1263-1328)¹ yedi asır önce yaşamış birisi olmasına rağmen yazdıkları ve yaptıklarıyla halen konuşulan ve tartışılan bir ilim adamıdır. İlmiye sınıfına mensup bir ailenin ferdi olarak Hanbeli ekolden yetişmiş hemen her alanda eserler telif etmiştir. Zamanla geniş halk kitlelerinin yanında idareciler nezdinde de etkili bir nüfuza sahip olmuştur. İbn Teymiyye, her zaman dini ve siyasi tartışmaların merkezinde yer almış, farklı görüşleri ve tenkitleri ile öne çıkmıştır. Böyle bir kişiliğin oluşumunda şüphesiz yaşadığı çağın etkisi söz konusudur. Moğol-İlhanlı tehdidinden dolayı doğup büyüdüğü Harran'dan ailesiyle beraber güvenli gördükleri Şam'a çocuk yaşlarda göç etmiştir. Dönemin en önemli ilim ve kültür merkezi olan Şam çok geçmeden Moğol-İlhanlı tehdit ve tehlikesine maruz kalır. Bunun yanında bölgede devam eden Haçlı tehlikesi, dini ve siyasi her fırkanın birbiri ile mücadelesi kısaca siyasi istikrarsızlığın hâkim olduğu bir İslâm dünyası söz konusudur.

¹ Selefi görüş ve eleştirileriyle tanınmış bir İslam âlimi olan İbn Teymiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Safedi, Salahaddin Halil bin İzzeddin Aybek es-Safedi (ö. 762/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, (Thk. Ahmed Arnavud, Tezki Mustafa), Beyrut, 1420/2000, c.VII, s. 15-33; Kütübî, Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârani el-Kütübî (ö. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât*, I-IV, (Thk. İhsan Abbas) Beyrut 1973-1974, c.I, s.74-80; Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, (Çev. Nusrettin Bolelli), İslamoğlu Yay., İstanbul1988; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XX, Ankara 1999, s. 391-405.

Günümüzde selefi² görüş ve düşünceleriyle tanınan bir müçtehit olan İbn Teymiyye, Müslümanları ilgilendiren bütün meselelerde görüş bildirmiş hatta çoğu zaman hadiselere müdahil olmuştur. İslami bilimlerin her alanında eserler kaleme aldığı gibi siyaset alanında yazdığı *es-Siyasetü's-Şeriyeye*³ adlı eseri teorik ve pratik yönden siyasetin içinde yer almış birisinin kaleminden çıkmış olmasıyla önemlidir. Çalışmamızda İlhanlı hükümdarı Gazan'ın Suriye seferlerine değindikten sonra bir siyaset düşünürü olarak İbn Teymiyye'nin söz konusu seferler sırasında sergilediği tutum ve davranışlarını kaynaklar ışığında ele alacağız.

A. İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye Seferleri

Cengiz'in varisi Mengü Han (649-657/1251-1259) tarafından İran, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'yu istilâ etmekle görevlendirilen Moğol-İlhanlı Devletinin kurucusu Hülâgû (654-663/1256-1265) Bağdat'ı alarak devam ettiği ilerleyişini Suriye'yi işgal ederek sürdürür.⁴ Ancak Kıpçak Türkleri idaresindeki Memlûkler tarafından Ayn Câlût Savaşı'nda (3 Eylül 1260)⁵ İlhanlılar hezimete uğratılır. Hülâgû'nun haleflerinin ısrarla Suriye'yi istilâ girişimi her defasında Memlûk orduları tarafından akamete uğratılmış ve bölgeye dönük son İlhanlı istilâ girişimi İlhanlı hükümdarı Gazan Han (1295-1304)⁶ döneminde vuku bulmuştur.

Gazan Han zorlu bir sürecin ardından İlhanlı tahtına oturduktan⁷ sonra seleflerinin bir türlü ele geçiremediği Suriye'yi istilâ ederek hem tahtını sağlamlaştırmak hem de İlhanlı siyasetinde Karakorum⁸'daki *Büyük Han'a* bağlı kalmadan başlattığı yeni

² Selefi ya da Selefiyye olarak bilinir. İtikadi konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve tevili kabul etmeyen ekoldür. Detaylı bilgi için bkz. M. Sait Özervartlı, "Selefiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. XXXVI, Ankara 2009, s. 399-402.

³ İbn Teymiyye, *es-Siyasetü's-Şeriyeye*, (Siyaset), Çev. Vecdi Akyüz, Derâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1999.

⁴ Cüveynî, Alaaddin Ata Melik (ö.681/1238), *Tarih-i Cihan Güşâ* (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013, s. 497-498; Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, I-II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, c. II, s. 556; Reşidüddin Fazlullah (ö. 718/1318), *Câmiu't-Tevârih* (İlhanlılar Kısmı), (Çev. Prof. Dr. İsmail Aka, Prof. Dr. Mehmet Ersan ve Dr. Ahmad Hesamipour Khelejani), Türk Tarih Kurumu basımı, Ankara 2013, s. 13.

⁵ Tarihin akışını değiştirecek ölçüde önemli sonuçlara yol açan, İslâm medeniyetine sekte vuran Moğol istilasını durduran bu savaş hakkında bkz. İbn Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekr b. Abdullah b. ed-Devâdârî (ö. 1336), *Kenzü'd-Dürrer ve Câmiu'l-Gurer*, I-IX, ed-Dürretü'z-Zekiyye fî Ahbârî'd-Devleti't-Türkiyye, (Thk. Ulrich Haarmann), c. VIII, Kahire 1971, c. VIII, s. 49-51; Nüveyrî, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî fününi'l-Edeb*, I-XXXI (Thk. Dr. Necip Mustafa Fevvez, Dr. Hikmet Keşif Fevvez), Beyrut 2004, c. XXIX, s. 302-304; Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*. (Thk. D. S. Richards), Beyrut Das Arabische Buch Berlin, 1998/1419, s.50-52; Reşidüddin, age, s. 55-58; Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût Savaşı", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. IV, İstanbul 1994, s. 275-276; Süleyman Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", Türkler, Ankara 2002, c. V, s. 134-143.

⁶ Gazan Han ve dönemi hakkında bkz; Reşidüddin, *Câmi'ut-Tevârih*, s. 618-662; Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. IV, s. 5-18; Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. XIII, Ankara 1996, s. 429-431; Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, Kaknûs Yayınları, İstanbul 2009.

⁷ Gazan Han babası Geyhatu (1291-1295)'nin 24 Mart 1295 tarihinde öldürülmesiyle İlhanlı tahtına oturan Hülâgû (1256-1265)'nin torunu Baydu (1295)'ya karşı çıkmış ve vezir Nevruz'un desteği ile İlhanlı tahtına oturmuştur (3 Kasım 1295). Ancak Gazan, Anadolu'da önce Baltu İsyanı (Eylül 1296-14 Ekim 1297) daha sonra da Sülemiş İsyanı (29 Kasım 1298-27 Eylül 1299) dâhilde de Memlûklerle mektuplaştığı için öldürülen vezir Nevruz'un İsyanı (27 Mart 1297-14 Ağustos 1297) Gazan'ın uğraştığı iç isyanlardır. İsyanlar hakkında bkz. Reşidüddin, age, s. 234-276; Baybars el-Mansûrî, age, s. 306-308; Berthold Spuler, *İran Moğolları*, (Çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987, s. 106-111; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996, s. 631-640; Angus Donald Stewart, *The Armenian Kingdom and the Mamluks War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, Köln 2011, s. 128-136; Özgüdenli, age, s. 118-136.

⁸ Cengiz Han'ın taht merkezi olan Karakorum günümüz Çin sınırları içerisinde bulunan Doğu Türkistan'ın ya da Uygur Türklerinin başkentidir. Cengiz'in varisleri *Büyük Han* olarak burada oturarak Cengiz imparatorluğunu idare ederler. Diğer bölgelerdeki hanlar ise büyük hana bağlıdır. Ancak bu metbu-tâbi ilişkisinin çok geçmeden sekteye uğradığı bölgesel sorunlarla birbirleriyle kapıştıkları görülür. Örneğin Cengiz'in oğullarından Batu'nun oğlu Berke ile Hülâgû arasında başlayan mücadele İlhanlılar'ın yıkılmasına değin sürer. Hülâgû ile Berke arasındaki mücadele için bkz. Baybars el-Mansûrî, age, s. 16-18. Ayrıca Karakorum için bkz. Reşidüddin, *Câmiu't-Tevârih*, s. 12; Ömerî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî (ö.749/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, I-XXVII, (Thk. Kamil Selman el-Cebûrî), Beyrut 2010, c. III, s. 9.

dönemini⁹ taçlandırma amacındadır. Seferin en önemli gerekçesi İlhanlıların Hülâgû döneminden beri sürdürdükleri Suriye politikası olmuş olsa da Gazan, Memlûk başkentinde yaşanan taht mücadelelerinden özellikle de Memlûk sultanı Nâsır Muhammed'in çocuk yaşta olmasından¹⁰ ve üst düzey emirler arasındaki çekişmelerden yararlanmak amacındadır.¹¹ İlhanlı taht mücadelesinde Gazan'dan kaçan Moğol asıllı Uyratların¹² memlûk topraklarında iskân edilmesi,¹³ Memlûklerin İlhanlılara tâbi Çukurova Ermeni topraklarına dolayısıyla İlhanlı sınır bölgesine düzenledikleri yağma ve talan amaçlı seferler,¹⁴ Gazan'a isyan eden Sülemiş'in Memlûkler tarafından desteklenmesi, ayrıca Seyfeddin Kıpçak, Seyfeddin Elbekî ve Azaz gibi üst düzey Memlûk emirlerinin Gazan'a iltica edip bölgeye sefer düzenlenmesi yönünde teşvik etmeleri seferin birçok gerekçesidir.¹⁵ Makrizi, seferin meşru gerekçesi olarak Ramazan ayında Halep askeriyle Mardin'e giren Sülemiş'in burada ne var ne yok her şeyi yağma ve talan ettiğini hatta çok çirkin işler yaptığından söz ederek, yaşananları duyan Gazan'ın Suriye bölgesine düzenlemek istediği sefer için fırsat olarak kullandığını ileri sürer.¹⁶ Dolayısıyla Müslüman olan Gazan, İslam hukukuna uygun olarak âlimlerden aldığı fetva¹⁷ ile seferine meşruiyet kazandırdıktan sonra 19 Muharrem 699/16 Ekim 1299 Cuma günü yaklaşık 90 bin kişilik büyük ve güçlü bir orduyla Tebriz'den hareket eder.¹⁸ Erbil ve Musul'u geçtikten sonra Mardin yoluyla Diyarbakır'a gelen orduya burada İlhanlı Anadolu kuvvetleri katılır. Gürcü birliklerinin

⁹ Gazan, İlhanlı hükümdarları arasında ilk kez Moğol başkenti Karakorum'daki hana bağlı kalmadan tam bağımsız olarak ülkesini yönetmiştir. Ömeri, *age*, c. III, s. 105; Safedî, Salahaddin Halil bin İzzeddin Aybek es-Safedî (ö. 762/1363), *A'yanü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, (Thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'id), I-VI, Dımaşk 1998/1418, c. IV, s. 11-12.

¹⁰ Memlûk Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun abisi Eşref Halil'in suikastla öldürülmesinin ardından 1293 yılında 9 yaşında tahta oturmuş ve bir yıl geçmeden tahttan uzaklaştırılmıştır. Hanedan tarafından yönetilmeyen ayrıca üst düzey güçlü ve nüfuz sahibi emirlerin işgaline her zaman açık Memlûk tahtı işgali başaracak emir ortaya çıkıncaya kadar durumu idare etmek için vefat etmiş sultanın çocukları bir süre tahta kalır ve böylece sükûnet geçici de olsa tesis edilirdi. Ancak gerekli şartlar oluşunca çocuk yaştaki sultanlar yaşlarının küçüklüğü bahanesi ile tahttan uzaklaştırılırdı. Nâsır Muhammed de birinci saltanat dönemi (1293-1294) sonrası tahttan uzaklaştırılmıştır. Sultan Lâçîn'in suikastla öldürülmesinin ardından bu defa ikinci kez 14 yaşlarında tekrar tahta oturur. Gazan'ın Suriye seferleriyle öne çıkan ikinci saltanat dönemi on yıl sürer (1299-1309). Nâsır Muhammed kıdemli emirlerin elinde kukla olarak hüküm sürmekten bıkip usanarak tahti terk etmek zorunda kalır. Ancak üçüncü kez oturduğu saltanat dönemi boyunca (1310-1341) geçmiş dönemlerinden çıkardığı tecrübeler ışığında kendi otoritesini tesis etmiş ve özde Memlûk Türk devletinin genelde Mısır tarihinin en haşmetli yılları olarak tarihteki yerini alacak bir saltanat dönemine damga vurmuştur.

¹¹ Ömeri, *age*, c. XXVII, s. 321; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Memâlik fi Mısır ve Bilâdi's-Şam*, (Nşr. Dârü'n-Nefâis), Beyrut 1997/1418, s. 238-239.

¹² Uyratlar, Sultan Ketboğa döneminde Memlûk devletine ilticâ eden Moğol asıllı bir gruptur. Baydu'yu destekleyen Uyratlar, Gazan'ın hışmından çekinerek çareyi Memlûk topraklarına iltica etmekte bulmuşlardır. Uyratlarla ilgili detaylı bilgiler için ayrıca bkz. Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 187-189; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 361-362; Makrizi, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizi (ö. 845/1442), *Kitâbü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-IV, (Thk. Muhammed Mustafa Ziyade-Said Abdülfettah Âşûr), Kahire 1934, 1958; c. I, s. 812; Cüneyt Kanat, "Gazan Han Zamanında Memlûk Devleti'ne İltica eden Uyratlar", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. XV, (2000), ss. 105-120.

¹³ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 187-189; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 361-362; Makrizi, *age*, c. I, s. 812.

¹⁴ Reşidüddin, *age*, s. 277; *Abu'l-Farac Tarihi*, c. II, s. 657. Gazan Han'ın Nâsır Muhammed'e gönderdiği ilk elçilik heyetinin mektubunda Memlûklerin İlhanlı toprağı olan Mardin ve çevresinde yaptığı yağma ve çapul girişimlerinin intikamını almak için savaşa giriştiğini belirtmektedir. Gazan'ın gönderdiği mektubun metni için bkz. Baybars el-Mansûrî, *Zübde*, s. 352-353; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 53-56; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 265-267; Makrizi, *age*, c. I, s. 1016-1018.

¹⁵ Ömeri, *age*, c. XXVII, s. 321; Reşidüddin, *age*, s. 275-276; İbn İyas, Ebû'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas (ö. 930/1520), *Bedâ'iu'z-Zuhûr, fi Vekâi'u'd-Dühûr*, I-V, (Thk. Muhammed Mustafa), Kahire 1395/1975, c. I, s. 403; Takkûş, *age*, s. 238-239; Stewart, *age*, s. 137-138; Özgüdenli, *age*, s. 137.

¹⁶ Makrizi, *age*, c. I, s. 878.

¹⁷ Reşidüddin'in verdiği bilgide, İlhanlı sınır boylarında Mardin ve havalisinde Memlûk askerinin yaptığı yağma ve çapul hareketleri, Müslümanları esir aldıkları, mütecaviz hareketlerde buldukları, camilerde içki içildiği vb. gerekçelerle ulemadan fetva alarak sefere giriştiğini bildirir. Reşidüddin, *age*, s. 277.

¹⁸ Reşidüddin, *age*, s. 277; Özgüdenli, *age*, s. 138.

de desteklediği orduda¹⁹ Ermeni Kralı II. Hetum 10 bin kişilik bir kuvvetle²⁰ Gazan'ın ordusunda yer alır.²¹

Gazan'ın bölgeye düzenlediği birinci sefer sonunda Humus Selemiye²² yakınlarında Mecmau'l-Mürûc (Vâdî'l-Hazindâr)²³ vadisinde 28 Rabiulevvel 699 (23 Aralık 1299) Perşembe günü ikinci vakti²⁴ İlhanlı ve Memlûk ordusu karşılaşır. İlhanlı ordusunun sayısı yüz bini²⁵ bulurken Memlûk ordusu yirmi bin atlıdan oluşmaktadır.²⁶ Savaşın ilk anlarında Memlûkler geçici bir üstünlük elde etmişlerse de Gazan ordusunu toparlayarak Memlûklerin sevk ve idaresindeki boşluklardan yararlanmasını bilmiştir. Sonuçta Memlûkler ağır bir mağlubiyet alır. Çok önemli devlet adamları ve emirler bu savaşta şehit düşer.²⁷ İlhanlılar ilk kez bir İlhanlı hükümdarının sevk ve idaresinde Memlûklere karşı zafer elde etmiştir.

İlhanlı askeri önce Humus'u daha sonra da Dimaşk çevresini istilâ eder. Dimaşk'ta ne yapacağını şaşırarak halkın kimisi dağlara kimisi Mısır'a doğru kaçma telaşına düşer.²⁸ İbn Devâdârî korkudan ne yapacağını şaşırarak halkın kale kapılarına dayandıklarını ve yaşanan izdihamda 20 kişinin bir anda öldüğünden söz etmesi²⁹ korkunun ne denli büyük olduğunu özetlemektedir. Bunun yanında Dimaşk idarecilerinin şehri terk etmesiyle hapisaneler boşalmış her taraf yağmalanmıştır. Şehirde bir başıboşluk hâkim olurken sadece kale nâibi iç kaleye sahip çıkarak şehri terk etmez.³⁰ Yaşanan vehâmet karşısında aralarında İbn Teymiye'nin de bulunduğu Dimaşk'ın ileri gelenleri Gazan'ın Nebek³¹'te konakladığı esnada itaatlerini sunarak

¹⁹ A. G. Galstyan, Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar, (Çev. İlyas Kamalov), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2005, s. 60-61; Hasan Oktay, Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar, Selenge Yayınevi, İstanbul 2007, s. 229.

²⁰ Reşidüddin, Câmi'ut-Tevârih, s. 646; Başkumandan Simbat Vekayinamesi, (Ter. Hrand D. Andreasyan), Türk Tarih Kurumu Basılmamış Nüsha, İstanbul 1946, s. 95; Galstyan, age, s. 173; Özgüdenli, age, s. 141.

²¹ Nüveyri, age, c. XXXI, s. 241; İbn Habib, Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Ömer İbn Habib el-Halebî (ö. 779/1379), Tezkiretün-Nebih fî Eyyâmî'l-Mansûr ve Benîh, I-III, (Thk. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 1986, c. III, s. 220; İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 67; İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliiyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun (ö. 808/1406), Kitâbü'l-İber ve Dîvanü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Berber ve men Âserehüm min zevi's-Sultânî'l-Ekber, I-VIII, (Thk. Halil Şehhâde), Beyrut 1421/2001, c. V, s. 473; Stewart, age, s. 138.

²² Selemiye, Humus yakınlarında bir yerleşim alanı. Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddin Yâkut el-Hamevî (ö. 626-1229), Mu'cemü'l-Büldân, I-V, Beyrut 1977/1397, c. III, s. 240.

²³ Makrizî'nin, "Bugün Vâdî'l-Hazindâr olarak bilinen Mecmeu'l-Mürûc" diyerek bahsettiği savaşın yapıldığı yer Humus ile Hama arasında bir vadidir. Humus'un yaklaşık 20 km. doğusunda yer alır. Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmadüddin İsmail b. Ali Ebû'l-Fidâ (ö. 732/1331), el-Muhtasar fî Ahbârî'l-Beşer = Târîhu Ebî'l-Fidâ (Thk. Mahmûd Deyyub), I-II, Beyrut 1997/1417, c. II, s. 381; Ömerî, age, c. XXVII, s. 321; Makrizî, age, c. I, s. 886; Özgüdenli, age, s. 142.

²⁴ Savaşın yapıldığı günü Ebû'l-Fidâ, İbn Kesir, İbni Habib ve Reşidüddin 27 Rabiulevvel (22 Aralık), İbn Devadarî 29 Rabiulevvel (24 Aralık) olarak vermiştir. İlhanlı kaynaklarından sadece Vassaf 28 Rabiulevvel (23 Aralık) olarak verir. Savaş hakkında bkz. Baybars el-Mansûrî, et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fî'd-Devleti't-Türkiyye (Thk. Abdülhamid Salih Hamdân), Kahire 1987, s. 157; a. mlf., Zübde, s. 331; İbn Devâdârî, Kenzü'd-Dürer, c. IX, s. 16-17; Nüveyri, age, c. XXXI, s. 241-242; Ebû'l-Fidâ, age, c. II, s. 381; İbn Habib, age, c. I, s. 220; İbn Tagriberdî, age, c. VIII, s. 121; Reşidüddin, age, s. 278-279; Spuler, age, s. 111-112; Stewart, age, s. 136.

²⁵ İbn İyâs, Gazan'ın ordusunu 200 000 olarak verir. İbn İyâs, age, c. I, s. 403.

²⁶ Makrizî, age, c. I, s. 886-887.

²⁷ Memlûk müelliflerinin bir başlık altında ele aldığı şehitlerin listesi yanlış sevk ve idarenin en önemli sonucudur. Bu üst düzey emirler şunlardır. Trablus nâibi Emir Seyfeddin Kürt, Emir Seyfeddin Bîlîk, Emir Nasıruddin Muhammed b. Emir İzzeddin Aydemir, Emir Seyfeddin Balaban, Merkab nâibi Emir Rukneddin Baybars el-Alemî, Emir Seyfeddin Nogay, Emir Cemaleddin Akkuş Kürcî el-Hâcib. Bu emirlerin bazıları savaşta bazıları da savaşta aldıkları yaralardan dolayı daha sonra şehit olmuşlardır. Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 332; Nüveyri, age, c. XXXI, s. 242; Makrizî, age, c. I, s. 888.

²⁸ Nüveyri, age, c. XXXI, s. 243; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Şihabüddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir (ö. 774/1373), el-Bidâye ve'n-Nihâye, I-XXI, (Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1998/1419, c. XVII, s. 717-718; Makrizî, age, c. I, s. 889; İbn Tagriberdî, Ebû'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf İbn Tagriberdî (ö. 874/1470), en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire, I-XVI, Kahire t. y., c. VIII, s. 122-123.

²⁹ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 18.

³⁰ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 18; İbn Kesir, age, c. XVII, s. 717-718; Nüveyri, age, c. XXXI, s. 243.

³¹ Nebek Humus ile Dimaşk arasında bir köydür. Hamevî, age, c. V, s. 258.

eman³² yani can ve mal güvenliği talep ederler. 6 Rabiülahir/31 Aralık Perşembe günü huzuruna çıktıkları Gazan söz konusu fermanı yani emannâmeyi kendilerinin huzuruna gelmeden önce gönderdiğini söyler.³³ Nüveyri, Gazan'ın at üzerinde heyeti karşıladığını ve atlarından inen heyettekilerden bazısının yer öptüğüne değinir. Gazan, tercüman aracılığıyla görüştüğü³⁴ heyetkilerle hitaben; “*Siz akılsızların günahlarını ölenleriniz hatırına bağlıyorum*” diyerek kendilerini affettiğini söyler.³⁵ Ayrıca o gün Cuma namazında hutbede sultan adı zikredilmez.³⁶ Bir hafta sonra da 14 Rabiülahir 699/8 Ocak 1300 Cuma günü Dimaşk'ta hutbeler Gazan adına okunmaya başlar. Hutbede Gazan için “*es-Sultânü'l-A'zamü el-Melikü'l-A'zamü, Sultânü'l-İslami ve'l-Müslimîn, Muzafferu'd-Dünya ve'd-Dîn, Mahmud Gazan*” (=İslam'ın ve Müslümanların sultanı, dünya ve dinin muzaffer, en büyük sultan Mahmud Gazan Han) elkabı kullanılır.³⁷

Şam Emevi Camii'nde 5 Rabiulahir /30 Aralık günü okunan emannâme ile halkın can ve mal güvenliğinin sağlanacağı bildirilir. Bu fermanla Gazan Dimaşklıları uyarıyor önceki idarecilerin dinden uzaklaştıklarını ve Allah tarafından cezalandırıldıklarını ileri sürerek kendilerinin Allah'ın dininin hizmetkârı, Müslümanların meşru yöneticileri olduklarını ayet ve hadislerle izah ederek dile getiriyordu. Ayrıca Gazan'ın adalet ve iyilik yapmayı sevdiği, zalime karşı mazlumu koruduğu şeklinde halkı kucaklayan cümleleri içeren emannâme okununca halk sevinir.³⁸ Diğer taraftan da Gazan'ın Dimaşk'a yaklaşması üzerine kendisine takdim edilmek üzere halkın yanındaki atlar, katırlar ve askerin ihtiyacında sarf edilecek çeşitli mallar toplanmaya başlanır.³⁹ 9 Rabiülahir/3 Ocak günü Dimaşk'ın yakınında Mercür-Râhit⁴⁰ mevkiinde karargâhını kuran Gazan burada Dimaşklıları huzuruna kabul eder.⁴¹ Reşidüddin'in verdiği bilgilere göre Gazan şehrin korunması için özel birlikler göndermiş halka zulmetmemelerini emretmiş ayrıca askerin şehri yağmalamasını önlemek amacıyla şehrin giriş kapılarından sadece birisinin açık tutulmasını diğer kapıların ise kapalı tutulmasını emretmiştir.⁴² Şehri Gazan adına teslim almak için Dimaşk'a bir grup İlhanlı askeri ile giren emirler Kıpçak ve Bektemür ummadıkları bir durum ile karşılaşılırlar. Şehrin kale nâibi Ercüvaş⁴³ kaleyi teslim etmez.⁴⁴ Dimaşk dışındaki yerleşim alanları yağma ve talan edilmiş insanlar öldürülmüştür.⁴⁵ Ayrıca Kudüs ve Kerek'e kadar İlhanlı askeri her

³² Eman, İslam hukukunda Müslüman bir ülkeye girmek ya da islam askerine teslim olmak isteyen yabancıya verilen can ve mal güvenliğidir. Ömeri, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), *et-Ta'rif bi'l-Mustalahi's-Şerif* (Thk. Semir Mahmud Derubi), Kerek 1992/1413, s. 234-235; Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali Kalkaşendî (ö. 821/1418), *es-Subhu'l-A'şâ fi Sınâat'l-İnşâ*, I-XIV, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin) Beyrut 1987, c. XIII, s. 321; Nebi Bozkurt, “Eman”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XI, Ankara 1995, s. 75-77.

³³ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 19-20; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 710; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 243; Reşidüddin, *age*, s. 280; Makrizi, *age*, c. I, s. 889; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 123.

³⁴ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 243; Makrizi, *age*, c. I, s. 889.

³⁵ Reşidüddin, *age*, s. 280.

³⁶ 7 Rabiülahir 699/1 Ocak 1300 Cuma günü kılınan Cuma namazında hutbede sultan adı zikredilmez. Nüveyri, *Nihâye*, c. XXXI, s. 243; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 719; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 19; Makrizi, *age*, c. I, s. 889.

³⁷ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 247; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 24; Makrizi, *age*, c. I, s. 891; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 125.

³⁸ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 720;

³⁹ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 720; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 246; Makrizi, *age*, c. I, s. 890.

⁴⁰ Hamevî, *age*, c. V, s. 101.

⁴¹ Reşidüddin, *age*, s. 280.

⁴² Reşidüddin, *age*, s. 280.

⁴³ Alemüddin Sencer Ercüvaş (ö. 701/1302) hakkında bkz. Safedi, *el-Vâfi*, c. VIII, s. 220.

⁴⁴ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 720; Baybars Mansûrî, *Zübde*, s. 332; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 246; Safedi, *el-Vâfi*, c. VIII, s. 220; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 24; Makrizi, *age*, c. I, s. 890; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 125.

⁴⁵ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 720; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 246; Makrizi, *age*, c. I, s. 890.

tarafı istilâ etmiştir.⁴⁶ Gazan'ın fermanına rağmen yaşanan bu gelişmelerden dolayı kale nâibi Ercüvaş, Kıpçak'ın tehditlerine rağmen kaleyi teslim etmemiş yüz gün süren destansı bir savunma ile İlhanlıların sevinçlerini yarıda bırakmıştır.⁴⁷ Nâib, Sultan Nâsir Muhammed adına kuşun kanadında bir mektup geldiğini öne sürerek sultanın Gazze'de kalabalık bir ordu ile yolda olduğu haberlerini yaymıştır.⁴⁸ Bunlarla da yetinmeyen Ercüvâş, kalenin çevresindeki evleri yıkarak düşmanın saklanmasını engellemiş, kaleden ok atıp taş yuvarlayarak, ateş topları atarak kaleyi savunmuştur. Özellikle düştüğünde geniş bir alana yayılarak çevresini yakan ateş topları savunma boyunca etkili bir silah olarak kullanılır. Emevi Camii'ni yıkmakla tehdit eden İlhanlılara karşı kale mancınıklarını kullanarak karşılık verir.⁴⁹

İlhanlı askerleri Dımaşk kalesinin teslim edilmemesi üzerine Suriye'yi istilâ ederek her yeri yağmalamaya başlamışlar, halktan zorla para toplamışlardır. İlhanlı ordusu Dımaşk'a tamamen girmiş olmasa da uygulamalarıyla şehri yaşanmaz hale getirmiştir. Pazar yerlerine vergiler koymuşlar, havas pazarına 130 bin, süngücüler çarşısına 100 bin, bakırcılar çarşısına 100 bin, kuyumcular çarşısına az kişi olduğu için 1500, şehir eşrafına da 400 bin dirhem vergi salınmıştır. Pahalılık artmıştır. Ayrıca Dımaşklılardan 10 bin at toplanmıştır.⁵⁰ Her tarafı yakıp yıkarak karşı gelenleri öldürmüşler, camilerde içki içip uygunsuz davranışlarda bulunmuşlar (=zina yapmışlar) hatta camilerde bazı akşamlar ibadet yapılamamıştır. ⁵¹ Cuma günleri dahi camilerde birkaç saflık cemaat ancak toplanabilmiş, insanlar korkudan dışarı çıkamaz hale gelmiştir.⁵² Reşidüddin, bahse konu zulümlerin Gazan'ın onayı olmadan yapıldığına değinir.⁵³ Yapılan bu vahşetleri Gazan'a bildirmek için şehrin ileri gelenlerinden bir grupla giden İbn Teymiyye, şikâyet edildikleri takdirde öldürülecekleri korkusuyla İlhanlı emirleri tarafından huzura çıkması engellenir. Üstelik vezirler Reşidüddin ve Sadeddin para ve mal getirilmesini isterler.⁵⁴

İlhanlılar Dımaşklılarda ne var ne yok her şeyi gasp etmiştir. Toplanan eşyalar hariç sadece Gazan'ın nakdi olarak tahsil ettiği para 3 milyon 6 yüz bin dirhemdir. Ayrıca vezirlerin ve emirlerin tahsil ettiğinin dışında İlhanlı devlet adamlarından Şeyhül-Meşayih 600 bin, Asîl b. Nasîr et-Tûsî 100 bin, Safi es-Sincârî 80 bin dirhem para tahsil etmişlerdir.⁵⁵ Gazan bölge idarecilerini atadıktan sonra Suriye'de toplamda 60 bin kişilik bir İlhanlı askerini bırakır ve 12 Cemaziyelevvel/4 Şubat 1300 Cuma günü bir müddet kaldığı Suriye'yi terk eder.⁵⁶ Amacı sonbaharda tekrar gelip Mısır'a yönelmektir.⁵⁷ Gazan'ın bölgeyi terk etmesiyle bölgede yaşanan gelişmelerle Memlûk

⁴⁶ Makrizi, age, c. I, s. 890.

⁴⁷ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 24;

⁴⁸ Nüveyri, age, c. XXXI, s. 246; Makrizi, age, c. I, s. 890.

⁴⁹ Baybars el-Mansûrî, et-Tuhfe, s. 157; a. mf., Zübde, s. 332-333; Nüveyri, Nihâye, c. XXXI, s. 248-249; İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 24, 35; Makrizi, Sülûk, c. I, s. 892-893; Ebü'l-Fidâ, age, c. II, s. 382; İbn Tağriberdî, age, c. VIII, s. 125.

⁵⁰ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 29; İbn Kesir, age, c. XVII, s. 722-723; Makrizi, age, c. I, s. 893-894.

⁵¹ Nüveyri, age, c. XXXI, s. 247-248; Ebü'l-Fidâ, age, c. II, s. 382; Makrizi, age, c. I, s. 893; İbn Tağriberdî, age, c. VIII, s. 126.

⁵² İbn Kesir, age, c. XVII, s.722.

⁵³ Reşidüddin, age, s. 281.

⁵⁴ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 28; İbn Kesir, age, c. XVII, s. 722; Nüveyri, age, c. XXXI, s. 247-248. Makrizi, Gazan'ın sarhoş olduğu için görüşmediğini belirtir. Makrizi, age, c. I, s. 890.

⁵⁵ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 33; İbn Kesir, age, c. XVII, s. 724; Makrizi, age, c. I, s.894; İbn Tağriberdî, age, c. VIII, s. 127.

⁵⁶ İbn Devâdârî, age, c. IX, s. 31; İbn Kesir, age, c. XVII, s. 723; Nüveyri, age, c. XXXI, s. 248; Makrizi, age, c. I, s. 894-895.

⁵⁷ İbn Kesir, c. XVII, age, s.723; Nüveyri, age, c. XXXI, s.249; Reşidüddin, age, s. 281-282.

idaresi bölgeden yeniden tesis edilir ve İlhanlı askeri bölgeyi terk eder.⁵⁸ Yüz günlük İlhanlı işgali sonrası 17 Recep 699/8 Nisan 1300 Cuma günü hutbe tekrar Nâsır Muhammed adına okunmaya başlar.⁵⁹ İlhanlı kaynakları Gazan'ın Dimaşk'ta adil bir idaresinden bahsetmiş olsalar⁶⁰ da detaylı olarak anlattığımız üzere dönemin çağdaşı Suriyeli ve Mısırlı müellifler tanık oldukları mezalimi açıkça ifade etmişlerdir.

Gazan kazandığı bu zaferin keyfini süremeden Memlûk idaresine geçen Suriye bölgesine ikinci kez yeni bir sefer düzenler. Ancak aşırı yağışlar ve ağır kış şartları seferin gerçekleşmesini engeller. Bu bağlamda sıkıntılı bir seyahat sonrası 5 Cemaziyelevvel 700 (16 Ocak 1301) Pazartesi günü Halep'i geçen İlhanlı ordusu Gazan'ın emri ile Sermîn'e⁶¹ giderek burada beklemeye başlar. Üç aylık bir bekleyişin ardından da 22 Cemaziyelevvel 700/2 Şubat 1301 Perşembe günü Gazan'ın emri ile İlhanlı ordusu geri döner.⁶²

Gazan tüm bu başarısızlıklara rağmen üçüncü kez yine Suriye bölgesine sefer düzenler. Sefer öncesi Mısır'a gönderdiği İlhanlı elçileriyle beraber Memlûk elçilerini kışladığı Karabağ bölgesinde kabul eder (16 Rabiülahir 701 / 19 Aralık 1301).⁶³ Aynı günlerde Papa VIII. Boniface (1294-1303) adına daha önce Gazan tarafından yazılan bir mektuba cevap niteliği taşıyan bir mektup Gazan'a takdim edilir. Uygur harfleri ile Moğolca kaleme alınan mektupta Gazan, Papa'ya ittifak teklif ederek ortak düşmanları Memlûkler üzerine birlikte hareket etmeyi tavsiye etmektedir.⁶⁴ Ayrıca Kirmanşah⁶⁵'a geldiğinde Bizans İmparatoru II. Andronikos (1282-1328)'un elçileri hediyeler takdim edip İmparator'un Gazan'a saygısını ve bağlılığını ifade eden mesajını iletirler.⁶⁶

Gazan, üçüncü sefer hazırlıklarının ardından 9 Cemaziyelahir 702/29 Ocak 1303 Pazartesi günü geldiği Hille⁶⁷'den ordusuyla harekete geçer.⁶⁸ 28 Recep/8 Mart günü Rahbe⁶⁹'de konaklar.⁷⁰ Yapılan görüşmeler sonrasında Rahbe nâibi teslim olur.⁷¹

⁵⁸ Önce Kutluşah birlikleriyle 22 Cemaziyelevvel/15 Mart 1300 günü Dimaşk'ı terk eder. Kale nâibi Ercüvâş'ın Recep ayının üçüncü (25 Mart 1300) günü Emevî camiinde, Memlûk askerinin Suriye'ye doğru gelmek üzere olduğuna dair ilan yaptırmasıyla İlhanlı emiri Bülây kalan İlhanlı birlikleriyle Dimaşk'tan ayrılır. Nüveyrî, *age*, c. XXXI, s.249; İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.723-724, 726; Baybars el-Mansûrî, *Zübde*, s. 345; İbn Devadarî, *age*, c. IX, s.35; Makrizî, *Sûlûk*, c. I, s. 895-896, 900; İbn Tağrıberdi, *age*, c.VIII, s.128.

⁵⁹ Nüveyrî, *age*, c. XXXI, s. 251; İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.727; İbn Devadarî, *age*, c. IX, s.37; Makrizî, *age*, c. I, s. 900; İbn Tağrıberdi, *age*, c.VIII, s. 127.

⁶⁰ Reşidüddin, *age*, s. 280-282; Özgüdenli, *age*, s. 148.

⁶¹ Sermin ya da Sürmin Halep yakınlarında bir yerleşim yeri. Hamevî, *age*, c. III, s. 215.

⁶² Reşidüddin, *age*, s. 284; Stewart, *age*, s. 146-147. Makrizî Gazan'ın 12000 süvariden sadece 2000 kadarının bineği kaldığını haber verirken 11 Cemâziye'l-evvel 700 (22 Ocak 1301) günü Gazan'ın döndüğü haberi gelir. Makrizî, *age*, c. I, s. 909; İbn Tağrıberdi, *age*, c. VIII, s. 132.

⁶³ Reşidüddin, *age*, s.285-286; Özgüdenli, *age*, s. 154-155.

⁶⁴ 12 Nisan 1302 tarihinde Kuş Kapı'dan yazılan mektup Gazan, Reşidüddin ve Kutluşah tarafından Papa'nın daha önce muhtemelen Memlûkler karşısında alınan Vâdî Hazindâr galibiyetini tebrik için gönderdiği mektubuna cevap niteliği taşımaktadır. Günümüze kadar ulaşan mektup hakkında bkz. Vatikan Gizli Arşivi, Envanter nr. A.A., Arm. I-XVIII, 1801 (3); *Cengiz Han ve Mirasçıları, Büyük Moğol İmparatorluğu*, Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul 2006, s. 381 n. 312; Özgüdenli, *age*, s. 1, 154.

⁶⁵ Günümüz İran sınırları içerisinde Irak sınırına 120 km. uzaklıkta Sasaniler döneminde kurulmuş bir şehir. Hamevî, *age*, c. IV, s. 454-455; Marcel Bazin, "Kirman", *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002, s. 62-63.

⁶⁶ Reşidüddin, *age*, s. 292.

⁶⁷ Hamevî, *age*, c. II, s. 294.

⁶⁸ Reşidüddin, *age*, s. 292; Vassaf, Şerefüddîn Abdullah b. İzziddîn Fazlillâh b. Ebî Naîm-i Yezdî Şirazi Vassaf (ö. 730/1329-30), *Tahrîr-i Târîh-i Vassaf*, (Yay. Abdü'l-Muhammed Ayetî), Tahran 1372/1994, s. 222.

⁶⁹ Hamevî, *age*, c. III, s. 34.

⁷⁰ Reşidüddin, *age*, s. 292-294; Vassaf, *age*, s. 222.

⁷¹ Reşidüddin, *age*, s. 293-295; Özgüdenli, *age*, s. 158.

Gazan, teslim olan nâibin oğlunu ve bir memlûkünü rehin aldıktan sonra⁷² çevredeki şehir nâiblerine ve Şam nâibi Cemaleddin Akkuş el-Efrem'e teslim olmaları için fetihnâmeler gönderir.⁷³ Kutluşah komutasındaki 80 bin kişilik kalabalık İlhanlı ordusu⁷⁴ Dimaşk'a doğru yol alırken Gazan, Rahbe yakınlarındaki Deyr-i Besir⁷⁵'de üç gün boyunca içkili eğlence düzenledikten sonra beraberindeki Sûtây, Algû ve Nâgûldâr gibi komutanları askerleriyle Kutluşah'a katılmalarını emreder. Daha sonra da bölgeyi terk ederek ülkesine geri döner.⁷⁶

Kutluşah komutasındaki İlhanlı ordusu, Humus'u terk ettikten sonra Dimaşk'a uğramadan ilerleyişini sürdürerek⁷⁷ 1 Ramazan 702/19 Nisan 1303 günü Dimaşk'ın yaklaşık 25 km. güneyindeki bir tepenin önündeki Mercü's-Suffer⁷⁸ ovasına ulaşır.⁷⁹ Memlûk sultanı Nâsır Muhammed ise ordusuyla 2 Ramazan/20 Nisan günü Mercü Râhit'de⁸⁰ ümera tarafından karşılandıktan sonra savaşın yapılacağı alana ulaşır.⁸¹ Memlûk kuvvetleri kalabalık bir orduyla⁸² meydana saf tutarken aralarında Ermeni ve Gürcü askerlerinin de yer aldığı⁸³ İlhanlı kuvvetlerinin sayısı hakkında Memlûk müellifleri ihtilafli bilgiler verir. Ömerî, Safedî ve Makrizi elli bin olarak zikrederken,⁸⁴ savaşta bulunan Baybars Mansûrî ile Nüveyri ise yüz bin olarak kaydeder.⁸⁵ İbn Haldun 90 bin ve üzerinde olduğuna işaret ederken,⁸⁶ İbn Habib 13 tümen olduklarından söz etmektedir.⁸⁷

Emir Çoban komutasında İlhanlı sol kanat kuvvetlerinin 2 Ramazan (20 Nisan 1303) Cumartesi günü öğle vaktinde Memlûk sağ kanadına hücum ederek savaş başlar.⁸⁸ İlhanlı taarruzuyla Memlûk sağ kanadı bozguna uğramış ve firar başlamıştır. Takibe giden İlhanlı birliklerinin boşalan yerlerine Kutluşah emrindeki kuvvetleriyle yardıma

⁷² Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfe*, s. 164; Zübde, s. 367-368; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 15; İbn Haldun, *age*, c. V, s. 478; Makrizi, *age*, c. I, s. 930; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 151.

⁷³ Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 15; Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 368-372; İbn Haldun, *age*, c. V, s. 478; Makrizi, *age*, c. I, s. 930; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 157.

⁷⁴ İlhanlı ordusu hakkında Memlûk kaynakları farklı rakamlar verir. Baybars Mansûrî ve Nüveyri 12 tünden bahsederek 100 bini aşan bir ordudan bahsederken Makrizi ve İbn Tağriberdi 80 bin, İbn Haldun ise Kutluşah ve Çoban'ın 90 000 hatta daha fazla bir ordu ile Dimaşk'a doğru hareketinden bahseder. Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 368; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 15; Makrizi, *age*, c. I, s. 930; İbn Haldun, *age*, c. V, s. 478; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 15.

⁷⁵ Rahbe yakınlarında Fırat'ın batı kıyısında bir köydür. Özgüdenli, *age*, s. 159.

⁷⁶ Reşidüddin, *age*, s. 295; Vassaf, *age*, s. 225; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 15; Makrizi, *age*, c. I, s. 930; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 157; İbn Haldun, *age*, c. V, s. 478; Özgüdenli, *age*, s. 159.

⁷⁷ İbn Kesir, *age*, c. XVIII, s. 28.

⁷⁸ Hamevi, *age*, c. V, s. 101.

⁷⁹ Reşidüddin, *age*, s. 296; Ayaz, *age*, s. 17; Özgüdenli, *age*, s. 161.

⁸⁰ Dimaşk yakınlarında Mercü's-Suffer'e yakın bir yerdir. Hamevi, *age*, c. V, s. 101.

⁸¹ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfe*, s. 165; a.öf., Zübde, s. 375; Ebû'l-Fidâ, *age*, c. II, s. 388; Makrizi, *age*, c. I, s. 932; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 159.

⁸² İbn İyas Memlûk kuvvetlerini 200 bin savaşçı olarak verir. İbn İyas, *age*, c. I, s. 413.

⁸³ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfe*, s. 166; a.mlf., Zübde, s. 376; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 19; Galstyan, *age*, s. 175; Oktay, *age*, s. 314; Simbat Vekaynamesi, s. 98; Mehmet Ersan, Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ermeniler, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 2007, s. 221.

⁸⁴ Ömerî, Mesâlik, c. XXVII, s. 326; Safedî, A'yânü'l-Asr, c.V, s.85; Makrizi, *age*, c. I, s. 932.

⁸⁵ Baybars el-Mansûrî, *et-Tuhfe*, s. 166; a. mlf., Zübde, s. 376; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 19. Aynı müellifler savaşın ilk anlarında Müslümanların gerisine düşen Bülây'ın 20 bin kişilik birliği ile savaş alanını terk ettiğini ve dağda mahsur kalanların da savaşın ikinci günü beklemekten usanan Memlûk askerinin bilinçli olarak açtığı gedikten kaçmaya çalıştıklarını bahsederek Kutluşah ve Çoban'ın 30 biner kişilik birliklerle Taytak komutasında da 20 bin kişilik birliklerle dağdan indiklerini söz ederler. Savaş alanında bulunan her iki müellifin verdiği bilgiler istikametinde 100 bini aşan bir İlhanlı ordusu söz konusudur. Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 377; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 19-20.

⁸⁶ İbn Haldun, *age*, c. V, s.478. Ayrıca Ermeni müverrih Nerses 90 000 kişilik ordudan bahseder. Galstyan, *age*, s. 176; Oktay, *age*, s. 315.

⁸⁷ İbn Habib, *age*, c. I, s. 24. Baybars el-Mansûrî, eserinin bir başka yerinde İlhanlı ordusunu 12 tümen olarak zikreder. Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 372.

⁸⁸ Reşidüddin, *age*, s. 296; Baybars el-Mansûrî, Zübde, s. 386; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 19; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 87; İbn Haldun, *age*, c. V, s. 478; Makrizi, *age*, c. I, s. 933; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 160.

gelir. Ancak savaş alanındaki İlhanlı ordusunun Memlûkler karşısında dengesi bozulur. Bunu fırsat bilen Memlûk ordusu da sayıca azalan İlhanlı sağ kanadına yoğun bir şekilde saldırır.⁸⁹ Kısa süreli kargaşanın ardından toparlanan Memlûk kuvvetleri ile İlhanlı kuvvetleri arasında çok şiddetli çarpışmalar yaşanır. İbn Tağriberdi savaşın şiddetini şöyle anlatır; “*Sultan memlûkleri emirleriyle beraber öyle savaştılar ki, benzeri görülmemiş bir kahramanlık gösterdiler. Cesaret ve savaşçılıkta destan yazdılar. Bir emir birliği ile geri çekiliyor sonra diğeri geçiyor. Her birinin altında en az üç at öldü...*”⁹⁰ Giderek hezimete sürüklenen İlhanlılar çareyi dağa sığınmakta bulurlar. Açlık, susuzluk ve kuşatma zaman geçtikçe İlhanlılar’ın aleyhine gelişmektedir. İlhanlı kuvvetlerine geçiş yolu açılır. Tamamı indikten sonra da tepelenmeleri emredilir.⁹¹ Açılan gedikten nehre doğru koşan İlhanlı askerleri aşırı yağmurlardan bataklık haline gelmiş alandaki bataklığa saplanır. Pek çok asker atlarıyla beraber çamura gömülür. Ermeni müverrihlerinin Memlûkler tarafından hazırlandığını iddia ettikleri bataklık⁹² ile Memlûk askerleri arasında İlhanlı askeri telef olur ve pek çok zayıat verirler. Kaçıp kurtulabilenler bu kez Memlûklerin kurduğu pusularda can verirler. İlhanlı kuvvetleri komutanı Kutluşah canını zor kurtararak alandan kaçabilmiştir. İlhanlılar o denli çaresiz bir durumdadır ki, halktan sıradan birisi bir İlhanlı askerini etkisiz hale getirip üzerindeki ganimetini alabilmektedir.⁹³ Ayrıca Memlûklerin kılıcından, pusulardan ve bataklıktan kurtulabilenler bu kez aşırı yağışlarla taşan Fırat nehrinin azgın suları ile boğuşacaktır. Nehri geçmek neredeyse imkânsızdır. Yüzerek geçmeye çalışanlar boğuluyor, aşırı rüzgârdan salları devriliyor, bunların yanında açlık ise cabasıdır. Diğer taraftan bölgede yaşayan göçebe Araplar İlhanlılara kılavuzluk yapma bahanesiyle onları çölün ortasına bırakıp kaçmaları, farklı adreslere götürmeleri İlhanlı askerinin çaresizce telef olmasına yol açar.⁹⁴ Ermeni müverrihler İlhanlılardan beş bin, Ermenilerden de beş yüz askerinin ancak kurtulabildiğini haber verirken yüzerek geçmeye çalışanların boğulduğunu, aşırı rüzgârdan salları devrildiğini ve etrafta ölmüş insan cesetleri ile hayvan leşlerinin her tarafı kapladığından söz ederler.⁹⁵ Makrizi, İlhanlı ordusunda on askerden sadece birisi sağ kurtulabildiğini ifade ederek iki ay boyunca İlhanlıların yas tuttuğunu ve Gazan’ın duyduğu facia karşısında ağzından ve burnundan gelen kanlar neredeyse canını alacaktı, diye söz eder.⁹⁶ Sonuçta İlhanlı ordusunun aldığı bu çok ağır hezimet yakın tarihte benzeri görülmemiş Ayn Câlût yenilgisinden daha ağır bir hezimet olmuştur.⁹⁷

B. İbn Teymiyye’nin Faaliyetleri

İbn Teymiyye, Vâdî Hazindâr savaşıyla bölgeyi istilâya başlayan İlhanlı askerinin Şam’a inmesiyle Gazan’ın huzuruna çıkar. Dimaşk Kâdî’l-Kudâtî İmamüddin, Kadı Cemaleddin el-Mâlikî, Taceddin b. Şîrâzî, Dimaşk valisi, muhtesib ve daha birçok

⁸⁹ Reşidüddin, *age*, s. 296.

⁹⁰ İbn Tağriberd, *age*, c. VIII, s.162.

⁹¹ Ebü’l-Fidâ, *age*, c. II, s. 388; Baybars el-Mansûrî, *age*, s. 377; Nüveyri, *age*, c. XXXII, s. 19-20; Reşidüddin, *age*, s. 297; Ayaz, *agm*, s. 22.

⁹² Galstyan, *age*, s. 176-177; Oktay, *age*, s. 315-316; *Simbat Vekayinamesi*, s. 99-100; Ersan, *age*, s. 221.

⁹³ Ebü’l-Fidâ, *age*, c. II, s. 388; Makrizi, *age*, c. I, s. 937; İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s. 163-164.

⁹⁴ İbn Tağriberdi, *age*, c. VIII, s.163-164.

⁹⁵ *Simbat Vekayinamesi*, s. 99;Galstyan, *age*, s. 176; Oktay, *age*, s. 315; *Simbat Vekayinamesi*, s. 98; Özgüdenli, *age*, s. 163.

⁹⁶ Makrizi, *age*, c. I, s. 937.

⁹⁷ Özgüdenli, *age*, s. 166.

görevli Dimaşk'ı terk etmeleriyle şehir boşalır. Sadece kale nâibi Ercüvâş iç kaleye sahip çıkar.⁹⁸ Böyle bir durumda şehri terk etmeyen az sayıdaki Dimaşk'ın ileri gelenlerinden Kâdı Bedreddin İbn Cemâa, Şeyh Zeyneddin el-Fârikî, Kâdî'l-Kudât Necmeddin b. Sarsarî, Sâhib Fahreddin b. eş-Şîrcî, Kâdı İzzeddin b. ez-Zekî ile birçok ilmiye ve adliye sınıfına mensup kimseler Emevi Camii'nin yanında Meşhed-i Ali'de toplantı yaparak Gazan'ın huzuruna çıkıp eman talebinde bulunmak üzere anlaşılır. Heyet kalabalık bir grupla Gazan'ın Nebek⁹⁹'te konakladığı esnada itaatlerini sunarak eman talep ederler. 6 Rabiülahir 699 (31 Aralık 1299) Perşembe günü huzuruna çıktıkları Gazan söz konusu fermanı (emannâme¹⁰⁰) kendilerinin huzuruna gelmeden önce gönderdiğini söyler.¹⁰¹ İbn Teymiyye bizzat Gazan ile görüşmüş ve Müslümanlar adına faydalı güzel bir nutuk irat etmiştir.¹⁰² Heyet daha sonra da geri döner.¹⁰³

Gazan'ın emannâmesine baktığımızda yazı üslup ve usul açısından İslami teamüllere uygun kaleme alınmıştır. Gazan mektubunda mensubu olduğu İslam dinini övmekte ve emrindeki gayrimüslim grupların adlarını (Gürcü, Ermeni ve Moğol) anarak askerlerine bu durumu açıkça ilan etmektedir. Ayrıca Memlûk devlet adamlarının yoldan çıktıklarını İslam dininin emirlerine karşı geldiklerini dillendirerek kendisinin meşru sultan olduğunu öne sürmektedir. Bölge sakinlerinin güvenliğini temin edeceğine dair de söz vermektedir.¹⁰⁴

Gazan'ın emannâmesine rağmen Dimaşk dışındaki yerleşim alanları yağma ve talan edilmiş insanlar öldürülmüştür.¹⁰⁵ Şehri Gazan adına teslim almak için Dimaşk'a bir grup İlhanlı askeri ile giren emirler Kıpçak ve Bektemür ummadıkları bir durum ile karşılaşılır. Şehrin kale nâibi Ercüvâş kaleyi teslim etmez.¹⁰⁶ İbn Teymiyye kale naibi Ercüvâş'a haber göndererek "Orada tek bir taş kalıncaya değin, gücün yettiği kadar kaleyi teslim etme. Suriyeliler için bunda büyük bir fayda ve maslahat vardır. Allah burayı Şam halkı için sığınak yeri kıldı. Burası, Meryem oğlu İsa'nın ineceği zamana kadar iman ve sünnet yurdu olmaya devam edecektir", dediğini İbn Kesir nakleder.¹⁰⁷ Bu arada Suriye bölgesinde yaşanan katliamlar ve yıkımların dayanılmaz bir hal alması üzerine de İbn Teymiyye beraberindeki bir grup ile yaşananları Gazan'a bildirmek ve söz verdiği sözünde durmasını hatırlatmak için 25 Rabiulahir/19 Ocak 1300 günü yanına gider.¹⁰⁸ Ancak görüşmeden iki gün sonra geri döner. Makrizi, Gazan'ın sarhoş olduğu için görüşmediğini belirtir.¹⁰⁹ Nüveyri ise şikâyet edildikleri takdirde üst düzey komutanların yaşananlardan dolayı öldürülecekleri endişesiyle İbn Teymiyye'nin

⁹⁸ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 18; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 717-718; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s.243.

⁹⁹ Nebek Humus ile Dimaşk arasında bir köydür. Hamevî, *age*, c. V, s. 258.

¹⁰⁰ Eman, İslam hukukunda Müslüman bir ülkeye girmek ya da İslam askerine teslim olmak isteyen yabancıya verilen can ve mal güvenliğidir. Gazan da Şam halkına eman vermiştir. Eman hakkında bkz. Ömeri, *et-Ta'rif*, s. 234-235; Kalkaşendi, *age*, c. XIII, s. 321; Bozkurt, *agm*, s. 75-77.

¹⁰¹ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 19-20; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 719; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 243; Reşidüddin, *age*, s. 280; Makrizi, *age*, c. I, s. 889; İbn Tağrıberdi, *age*, c. VIII, s. 123.

¹⁰² İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 719.

¹⁰³ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 243; Makrizi, *age*, c. I, s. 889.

¹⁰⁴ Gazan'ın emannâmesi için bkz. İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 21-23.

¹⁰⁵ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s. 720; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 246; Makrizi, *age*, c. I, s. 890.

¹⁰⁶ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s.720; Baybars Mansûrî, *Zübde*, s. 332; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 246; Safedî, *el-Vâfi*, c. VIII, s.220; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s.24; Makrizi, *age*, c. I, s. 890; İbn Tağrıberdi, *age*, c. VIII, s. 125.

¹⁰⁷ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s.720.

¹⁰⁸ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s.247; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 28; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s.722.

¹⁰⁹ Makrizi, *age*, c. I, s. 890.

Gazan'ın huzuruna çıkarılmadığını ifade eder.¹¹⁰ Bu bilgilerin yanında İbn Kesir, vezirler Sadeddin ve Reşidüddin'in İbn Teymiyye'ye söz vererek gerekli yardımı yapacaklarına dair söz verdiklerini belirtir.¹¹¹ Direnen İbn Teymiyye bazı esirlerin serbest bırakılmalarını ancak sağlayabilir.¹¹² Dimaşk iç kale nâibi Ercüvâş'ın kaleyi teslim etmemesi üzerine şehirde ve havalisinde giderek artan İlhanlı mezaliminin önüne geçmek için İbn Teymiyye ile beraber Hatib Bedreddin b. Cemâa iç kaleye çıkarlar. Amaçları İlhanlı nâibleriyle Ercüvâş arasında bir anlaşma yapılmasıdır. Ancak başarılı olamazlar.¹¹³

İbn Teymiyye'nin çabaları bunlarla da sınırlı değildir. Gazan'ın bölge nâibi Kıpçak 2 Recep/24 Mart 1300 Perşembe günü Dimaşk'ın önde gelenlerini çağırarak toplantı yapar. Gazan ve kendisi için sadakat yemini alır. İbn Teymiyye aynı gün Gazan'ın bölgede bıraktığı üst düzey komutanlarından Bulay'ın karargâhına giderek bir grup Müslüman esirin serbest kalmasını sağlar. Üç gün burada kaldıktan sonra da geri döner.¹¹⁴ İbn Devâdârî, İbn Teymiyye ile Bulay arasında geçen bir konuşmayı nakleder. Bulay'ın Yezid b. Muaviye hakkındaki sualine İbn Teymiyye'nin geçiştirici cevaplar vermesi üzerine Dimaşk ehlinin Hz. Hüseyin'i şehit ettiklerini söyler. İbn Teymiyye ise onun Irak Kerbela'da şehit olduğunu hatırlatır. Bulay, Kerbela hadisesini yapan Emevi halifelerinin Şam sakinlerini sevdiğini ileri sürmesi üzerine İbn Teymiyye, Hz. Hüseyin'in şehadetinin bununla bir ilgisi olmadığını beyan edip buranın mübarek bir yer olduğu evliyanın, salihlerin yurdu olduğunu hatırlatır. Bulay bu cevaplara fena halde sinirlenir. Ayrıca Bulay kendisinin Horasan ehlinden Müslüman olduğunu belirtir.¹¹⁵

Yüz günlük İlhanlı işgali sonrası 17 Recep 699/8 Nisan 1300 Cuma günü hutbenin tekrar Nasır Muhammed adına okunmasıyla¹¹⁶ Şam tekrar Memlûk idaresine geçer. Böylece Gazan'ın yüz günlük işgali sonuçsuz kalır. Bölge sakini halkın sıkıntı çekmesiyle sonuçlanır. İlhanlıların bölgeyi tamamen terk etmesi sonucu işgalcilerle işbirliği yaptıkları gerekçesiyle birçok kişi cezalandırılır. Yakalanan bu kişilerin kimisi idam edilirken kimisinin gözlerine mil çekilmiş kimisinin de dili koparılarak ağır bir biçimde cezalandırılmışlardır.¹¹⁷ İbn Teymiyye yanına aldığı bir grup dostuyla Dimaşk'ta kısa bir süre önce açılan meyhaneleri, fuhuş yerlerini¹¹⁸ kapatır. Meyhanelerdeki şarap kaplarını kırıp küpleri devirerek içlerini boşaltırlar. İşletenlerin cezalandırılmasını sağlarlar. Halk bu girişimi sevinçle karşılar.¹¹⁹

Gazan'ın bölgeyi işgalini fırsat bilip İlhanlılarla işbirliği yaptıkları gerekçesiyle cezalandırılanlar arasında Kisravan dağı Dürzîleri¹²⁰ de vardır. Bölgede katliâmlar

¹¹⁰ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 247-248.

¹¹¹ İbn Kesir, *age*, c. XVII, s.722.

¹¹² Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 247-248; Makrizi, *age*, c. I, s. 890.

¹¹³ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 35.

¹¹⁴ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 35-36; İbn Kesir, *age*, c. XVII, s.726.

¹¹⁵ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 36.

¹¹⁶ Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 251; İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.727; İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s.37; Makrizi, *age*, c. I, s. 900; İbn Tağrıberdi, *age*, c.VIII, s. 127.

¹¹⁷ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s. 730; Nüveyri, *age*, c. XXXI, s. 254; Makrizi, *age*, c. I, s. 902.

¹¹⁸ İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 34; İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.725.

¹¹⁹ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.727-728.

¹²⁰ Dürzîlik'in tam olarak tanımı yapılamasa da kısaca şöyle söylenebilir. Fâtımî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh döneminde (996-1021) Vezir Hamza b. Ali tarafından kurulan aşırı bir fırka. Dürzîlik hakkında bkz. Mustafa Öz, "Dürzîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. X, Ankara 1994, s. 39-48.

yapıp zararları dokunan Dürzîleri tedip etmek amacıyla geniş çaplı bir sefer düzenlenir. Dimaşk nâibi Cemaleddin Akkuş 20 Şevval 699/9 Temmuz 1300 günü harekete geçerek Safed, Hama, Humus ve Trablus nâiblerinin de birlikleriyle katıldığı bu sefer ile Dürzîler tedip edilir. Dağlara kaçanlar takip edilir. Ayrıca çok büyük bir ganimet elde edilir.¹²¹ Bölgeye giden birliklerin arasında İbn Teymiyye de yer almıştır. İbn Kesir'in anlattığına göre İlhanlıların bölgeden çekilmesiyle Dürzîlerin reisleri İbn Teymiyye'nin yanına gelerek görüşmeler yapar. İbn Teymiyye yaptıklarından dolayı pişman olmalarını sağlayıp tevbe ettirmiş nasihatlerde bulunmuştur. Bunun yanında askerlerden aldıklarını geri vermişler, gasp ettikleri malları iade etmişlerdir. Arazileri ve çiftlikleri daha önceden olduğu gibi yine kendilerine ikta olarak verilmiştir.¹²²

İlhanlılar bölgeyi terk ettikten sonra bölgeye ikinci kez sefer düzenlemişler ancak ağır kış koşulları seferin icra edilmesine izin vermemiştir. Gazan bunun üzerine üçüncü kez Şakhap savaşıyla neticelenen son kez bir sefer düzenlemiştir. Bu seferler sırasında özellikle de yüz bin kişilik kalabalık bir orduyla İlhanlıların bölgeye doğru yaklaşması üzerine artan korku ve endişenin halk ve asker nezdinde ayyuka çıkar. Halkın yaşadığı sıkıntılar ve askerinin savaşma konusundaki isteksizliği söz konusu olmuştur. İbn Teymiyye, Gazan'ın emannâme vermesine rağmen bölgede yaşanan sıkıntılardan sonra bu kez çok açık bir şekilde Gazan ve İlhanlılar aleyhine tavır alır. Dönemin idarecileri ve halkı üzerinde tartışmasız nüfuzu olan İbn Teymiyye'nin Moğollar aleyhine yayınladığı fetvalar önemli ve bir o kadar da ilginçtir.

İbn Teymiyye, İslâmiyet'i kabul etmesine rağmen *Cengiz Yasası*'ni¹²³ uygulayan¹²⁴ Gazan'ın sarayında her dinden insanın aynı muameleyi görmesi, Hıristiyanlarla bir olup Müslüman topraklarına saldırımları Müslümanlıklarının aslında sahte olduğu ve bu cümleden onlarla cihat etmenin farz olduğuna dair fetvalar yayınladı.¹²⁵ Bu fetvalar hem asker nezdinde hem de sultan nezdinde büyük bir itibar görmesini sağlar. Ayrıca halkın ve askerinin savaşma azmini yüksek tutmak için çaba sarf eder. İlhanlı ordusu ile savaşmaya teşvik eder. İlhanlı ordusunun Suriye bölgesine girdiğine dair haberler gelmesi üzerine İbn Teymiyye 2 Safer 700/17 Ekim 1300 günü camide yaptığı vaazında halkı ayet ve hadislerle savaşmaya teşvik ettiği gibi savaşmaktan kaçınanları da uyarır. Mallarını Allah yolunda harcamaları, cihat etmeleri için belîğ konuşmalar irat eder. Bu konuda vaazlar birbirini takip eder.¹²⁶ Gazan'ın ikinci kez düzenlediği Suriye seferi sırasında askeri teşci etmek için gösterdiği gayret önemlidir. Sultanın ordusunun

¹²¹ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.730;İbn Habib, *age*, c. I, s. 250; Makrizi, *age*, c. I, s. 902-903.

¹²² İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.725

¹²³ Cengiz Han tarafından tanzim edilen yasalardır. Yasa ile ilgili bkz. Cüveyni, *age*, s. 84-91; Ömeri, *Mesâlik*, c. III, s. 98-100; Kalkaşendi, *age*, c. IV, s.310-312; Makrizi, *Hıtat*, c. II, s. 220-221; Fethi Gedikli, "Yasa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, DİA, c. XLIII, Ankara 2013, s. 336-337.

¹²⁴ Gazan, devlet adamlarının ve komutanlarını Cengiz Yasası'na göre yargıladığı gibi yine yasa'ya göre babasının karısı ile nikâhlanmıştır. Safedi'nin detaylı olarak değindiği üzere İslam'da böyle bir nikâh usulü ayetle Allah tarafından yasaklanmıştır. Safedi, *A'yânü'l-Asr*, c.IV, s.9. Ayrıca İslam'da nikâh bahsi için bkz. Fahreddin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,c. XXXIII, Ankara 2007, s. 112-117.

¹²⁵ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.735-736. Söz konusu fetvalar ve bu fetvaların yorumları hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbu Mecmû'l-Fetâvâ*, Kahire 1326-1329/1908-191, c.IV, s.289-302; Denise Aigle, "The Mongol Invasions of Bilâd al-Sham by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas", *Mamlûk Studies Review*, XI-2 2007, s. 97-115; Ayaz, *agm*, s.18; Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *International Journal of Social Science*,(Mart 2013), ss.615-638; Ulaş Töre Sivrioğlu, Muzaffer Ercan Yılmaz, "Bir İslam Düşünürü ve Siyasal Teorisyen Olarak İbn Teymiyye", *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 37, Temmuz-Ağustos 2013; s. 6-7.

¹²⁶ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.735-736.



gecikmesi düşmanın da yaklaşması üzerine Dimaşk açıklarında teyakkuz halinde bekleyen Suriye ordusunun başındaki naibe ve askerlere hitaben onları sakinleştirici savaşmayı teşvik eden, cesaretlendirici konuşmalar yapar. Ayet ve hadislerle bu konuşmalarını süsler. “Her kim kendisine verilen eziyetin dengi ile karşılık verir de, bundan sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki, Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.(Hac, 22/60)” mealindeki ayeti sık sık okuyarak zaferin kendi taraflarında olduğunu ileri sürer. Askeri coşturacak konuşmalarını tekrarlar.¹²⁷ Suriye askerini teşci eden İbn Teymiyye’den nâib ve emirlerin bir talebi olur. Mısır’a sultanın yanına bizzat giderek burada sultan, vezir ve diğer devlet adamlarıyla görüşmeler yaparak savaşma konusunda onları cesaretlendirmesidir. İbn Teymiyye bunun üzerine Mısır’a gider. Devlet adamlarıyla görüşmeler yapar. Özellikle sakin olmalarını zaferin mutlak kendileri tarafında olduğuna dair yatıştırıcı konuşmalar yapar. Hatta İbn Teymiyye, Suriye’yi savunmaktan ve himaye etmekten kaçınırsanız kendilerini himaye edecek bir sultan bulacaklarını ileri sürer. Bölgenin sultanı ve hâkimi olarak bölge halkını korumakla mesulsünüz diye de uzun nutuklar irat eder. Diğer taraftan da bölgeye asker sevkıyatı hız kesmeden devam eder. Suriyeliler Mısır askerinin bölgeye gelmesiyle de sevinirler. İbn Teymiyye’nin bu çabalarının yanında ilmiye sınıfına mensup üst düzey diğer âlimler de askerin savaşması için çaba sarf ettikleri bir gerçektir. Kahire’de sekiz gün kalan İbn Teymiyye 27 Cemaziyelevvel 700/7 Şubat 1301 günü posta atlarıyla Şam’a döner.¹²⁸

Şakhap savaşı öncesi İbn Teymiyye’nin İlhanlılara karşı savaşmak için halk ve asker nezdindeki faaliyetlerini artırdığı görülür. Bir ara aralarında İbn Teymiyye’nin de adının geçtiği ilmiye sınıfına mensup kişilerce İlhanlılar ile mektuplaşıp İlhanlı işgal süresince İlhanlı bölge nâibliği yapan Kıpçak’ın Suriye nâibliği hususunda yazıştıklarına dair sahte bir mektup ortaya çıkar. Mektup Nâib Cemaleddin Akkuş’un eline geçer. Yapılan muhakeme sonucunda mektubun sahte olduğu anlaşılmış ve mektubu kaleme alan kâtibin eli kesilmiştir.¹²⁹

İlhanlı ordusunun Suriye bölgesine girmesiyle Suriye bölge nâibleri emrindeki birlikler ile yerlerini terk ederek Dimaşk’a doğru harekete geçerler. Diğer taraftan da Mısır’dan takviye birlikler kısım kısım Dimaşk’a gelmeye başlamıştır. Dimaşkta meydana toplanan fukaha ve halk, kadıların huzurunda yemin ederek düşmanı karşılamak için 5 Şaban 702/25 Mart 1303 Pazar günü ahitleşirler. İbn Teymiyye Hama’dan gelen Suriye askerini karşılamaya çıktığında söz konusu ahitleşmeyi, emirlerin ve halkın yemin ettiğini anlatır. Bunun üzerine onlar da savaşacaklarına dair yemin ederler. İbn Teymiyye yemin ederek; “Bu defa İlhanlılara karşı zafer sizindir” deyince emirler; “İnşâAllah” demesini isterler. İbn Teymiyye ise kesinlikle şüphe olmaksızın zaferin gerçekleşeceği anlamında; “Hakikaten İnşâAllah” diye cevap verir. Ardından da hac suresi 60. ayeti¹³⁰ okur.¹³¹

¹²⁷ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.737.

¹²⁸ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.737-739.

¹²⁹ İbn Kesir, *age*, c.XVIII, s.18.

¹³⁰ “Her kim kendisine verilen eziyetin dengi ile karşılık verir de, bundan sonra kendisine yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki, Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.(Hac, 22/60)

¹³¹ İbn Kesir, *age*, c.XVII, s.723.

İlhanlı askerinin bir kısmının Müslüman olmasından dolayı fukaha ve halk bu konuda yani düşmanın dinen nasıl tanımlanacağı hususunda İbn Teymiyye görüşler beyan etmiş ve önemli bir meselenin açıklığa kavuşmasını sağlamıştır. Müslüman olduklarını söyleyen ve halifenin itaati altına girmedikleri için de isyan etmiş sayılmayan bu düşman hakkında nasıl bir şerî hüküm uygulanmalı idi. Yani bu insanlarla savaşmayı meşrulaştıracak ne ileri sürülmeli idi. İbn Teymiyye bu can alıcı soruya cevap bularak İlhanlılar ile yapılacak savaşı şeran meşrulaştırmıştır. Kısaca İbn Teymiyye söz konusu fetvalarıyla da yetinmez. Daha ileri giden görüşler beyan ederek İlhanlılar karşısındaki mücadeleyi kutsallaştırır. İbn Teymiyye Gazan ve askerlerini Hâriciler¹³² gibi telakki edilmesini belirterek şunları söyler; "Bunlar Ali'ye ve Muaviye'ye karşı çıkan Haricilere benzemektedirler. Çünkü hariciler, halifelğe kendilerinin Ali'den ve Muaviye'den daha çok lâıyk olduklarını öngörüyorlardı. İlhanlılar ise (yeryüzünde) hakkı ikame etme konusunda kendilerini Müslümanlardan daha yetkili görmekte idiler.¹³³ Müslümanları yaptıkları isyanlar ve zulümlerden dolayı ayıplamaktalar, oysa kendileri daha beterini yapmaktadırlar." İbn Teymiyye'nin bu sözlerini dinleyen ulema ve halk ikna olur. Daha ileri giden İbn Teymiyye sözlerini şöyle tamamlar; "Beni başımın üzerinde mushaf¹³⁴ ile İlhanlılar cephesinde görürseniz beni öldürün". İbn Teymiyye'nin bu sözlerini duyanlar savaşma konusunda cesaretlendikleri gibi moralleri yerine gelir. Kalpleri teskin olur. Bu bilgileri nakleden İbn Kesir sözlerini Allah'a hamd ederek tamamlar.¹³⁵

İbn Teymiyye'nin Şakhap savaşı öncesinde Mısır'a emirlerin tavsiyesiyle tekrar gittiği görülür. İbn Teymiyye Suriye'ye gelmek üzere olan Nâsır Muhammed ile yolda karşılaşır. Dönmek niyetinde olan sultanı cesaretlendirir. Sultanın kendisi ile beraber Mısır ordusunun yanında yer alması yönündeki talebini; "Sünnet olanın kişinin kendi halkı ile beraber savaşmasıdır" diyerek nazikçe geri çevirir. Sultanı savaş için cesaretlendirip zaferin yakın olduğunu yemin ederek söyler. Daha sonra da hızlıca hareket ederek savaşa katılmak için Suriye ordusuna katılır.¹³⁶

Şakhap Savaşı 2 Ramazan 702/20Nisan 1303 günü gerçekleşmiş ve İbn Teymiyye savaşa bizzat katılmıştır. Savaşın Ramazan ayının ilk günlerine gelmesi üzerine askerlere ve savaşa katılacak halka oruç tutmamalarını, oruçlu iseler oruçlarını bozmalarına dair fetva verir. Bizzat kendisi yiyerek de askeri teşvik eder. Askerin oruç tutmamasıyla alakalı; "Siz yarın düşmanın karşısına çıkacaksınız. Oruç bozmanız daha da kuvvetlenmenize yarar. Ebu Said el-Hudrî'nin rivayet ettiği bir hadis-i şerif'te Hz. Peygamber (a.s.) Mekke fethi senesinde sahabelerin cephede iken oruç tutmamalarını emretmiştir" diyerek askerin savaşa güçlü olarak çıkması için çaba sarf etmiştir.¹³⁷ Savaş Memlûk ordusunun galibiyeti ile sonuçlanmış ve bu zafer aynı

¹³² İslam tarihinde ilk siyasi muhalif grub olarak gösterilen hâriciler, Hz. Osman'ın şehadeti sonrası yaşanan gelişmeler doğrultusunda Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Siffin Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanların oluşturduğu gruba verilen isimdir. Dini ve siyasi konularda aşırı görüşleriyle öne çıkan bir fırka. Detaylı bilgi için bkz. Adnan Demircan, *Hâriciler'in Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 57-261; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *DİA*, c.XVI, Ankara 1997, s.169-175.

¹³³ Gazan Dimaşk halkına gönderdiği emanânmesinde Müslüman idarecilerin yoldan çıktıklarını Allah'ın kendilerini idare etmekle görevlendirdiğini ayet ve hadislerle süsleyerek ifade etmiş idi.

¹³⁴ İbn Teymiyye, Hz. Ali ile Muaviye arasında vuku bulan Siffin savaşında Muaviye'nin askerlerinin Kur'an sayfalarını mızraklarının ucuna takarak; "Kur'an aramızda hakem olsun" dedikleri hadiseyi hatırlatıyor.

¹³⁵ İbn Kesir, *age*, c.XVIII, s.23-24.

¹³⁶ İbn Kesir, *age*, c.XVIII, s.27.

¹³⁷ İbn Kesir, *age*,c.XVIII, s.23-25.

zamanda İbn Teymiyye'nin haklı olarak halk ve idareciler nezdindeki saygınlığını artırmıştır.

İbn Teymiyye zaman içinde yayılan popülaritesine rağmen çok geçmeden yaşanan gelişmelerle devlet yetkilileri tarafından tutuklanarak sık sık hapse girer. Bazı fıkıh konularında verdiği fetvalar ve bazı kelam konularında ileri sürdüğü görüşlerinden dolayı yargılanır. Yapılan muhakemeler sonucunda Sultan Nâsır Muhammed'in 705 yılı Ramazan (1306 Mart-Nisan) ayında yayınladığı emir¹³⁸ minberlerde okunarak fetva vermesi yasaklanır. Sık sık hapse girip çıkacak olan İbn Teymiyye, selefi görüşlerini ısrarla savunmaya devam eder. Giderek ilmi otoritelerin çekişmesine dönüşecek bu yargılamalardan bıkmayan İbn Teymiyye sık sık girdiği hapislerde birçok önemli eserini kaleme almıştır. Son olarak elinden kâğıdı ve kalemi alınarak hapse girdiği 20 Zilkade 728/26 Eylül 1328'de hapiste iken vefat etmiştir.¹³⁹

Sonuç olarak, İbn Teymiyye Vâdî Hazindâr savaşı ile başlayan İlhanlı işgal sürecinden Memlûklerin zaferiyle sonuçlanan Şakhap savaşına değin Suriye bölgesinde yaşayan birisi olarak gelişmeleri bizatihi yaşamıştır. Çocuk yaşlarda Moğol tehdidinden dolayı Harran'ı ailesiyle terk etmiş ancak aynı tehlike ile bu kez Dımaşkta karşılaşmıştır. İlhanlılar Moğol bakiyesi bir devlet ise de Gazan ve emrindeki askerlerin birçoğu Müslüman olduklarını ileri sürerek bölgeye gelmişlerdir. Bu kez İslam düşmanlarıyla savaştan çok daha farklı bir durum söz konusudur. Asker ve halk savaşmaktan çekinmekte ulema ise İlhanlıları tanımlamak için dini bir gerekçe öne sürmekte tedirgin iken İbn Teymiyye'nin fetvaları imdada yetişir. İleri sürdüğü fetvalarını geçmişten örnekler sunarak temellendirir. Bu çaba halk ve asker nezdinde kabul görür. Savaşmaları için cesaretlendirici unsurlar olur. İbn Teymiyye'yi bir siyaset bilimcisini bir tarihçi gözüyle söz konusu işgaller karşısındaki tutum ve davranışlarını kaynaklar ışığında ortaya koymaya çalıştık.

Kaynakça

- Aigle, Denise, "The Mongol Invasions of Bilâd al-Sham by Ghâzân Khân and Ibn Taymiyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas", *Mamlûk Studies Review*, XI-2 2007, ss.89-120.
- Atar, Fahreddin, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIII, Ankara 2007, s. 112-117.
- Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325), *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*. (Thk. D. S. Richards), Beyrut Das Arabische Buch Berlin, 1998/1419; *et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fi'd-Devleti't-Türkiyye* (Thk. Abdülhamid Salih Hamdân), Kahire 1987.
- Başkumandan Simbat Vekayinamesi*, (Ter. Hrand D. Andreasyan), Türk Tarih Kurumu Basılmamış Nüsha, İstanbul 1946.
- Bozkurt, Nebi, "Eman", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XI, Ankara 1995, s. 75-77.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik (ö.681/1238), *Tarih-i Cihan Gûşâ* (Çev. Mürsel Öztürk), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013.
- Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

¹³⁸ İbn Teymiyye hakkında yayınlanan emir için bkz. İbn Devâdârî, *age*, c. IX, s. 139-142.

¹³⁹ Koca, *agm*, s.391-393.



- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmadüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer = Târîhu Ebî'l-Fidâ* (Thk. Mahmûd Deyyub), I-II, Beyrut 1997/1417.
- Galstyan, A. G., *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, (Çev. İlyas Kamalov), Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2005.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, I-II, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.XVI, Ankara 1997, ss.169-175.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihabüddin Yâkut el-Hamevî (ö. 626-1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Beyrut 1977/1397.
- İbn Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekr b. Abdullah b. ed-Devâdârî (ö. 1336), *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, I-IX, *ed-Dürretü'z-Zekiyye fî Ahbâri'd-Devleti't-Türkiyye*, (Thk. Ulrich Haarmann), c. VIII, Kahire 1971.
- İbn Habib, Ebû Muhammed Bedreddin Hasan b. Ömer İbn Habib el-Halebî (ö. 779/1379), *Tezkiretü'n-Nebih fî Eyyâmi'l-Mansûr ve Benih*, I-III, (Thk. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 1986.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âserehüm min zevi's-Sultâni'l-Ekber*, I-VIII, (Thk. Halil Şehhâde), Beyrut 1421/2001.
- İbn İyas, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas (ö. 930/1520), *Bedâ'iu'z-Zuhûr, fî Vekâi'u'd-Dühûr*, I-V, (Thk. Muhammed Mustafa), Kahire 1395/1975.
- İbn Tağriberdi, Ebü'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf İbn Tağriberdi (ö. 874/1470), *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*, I-XVI, Kahire t. y.
- İbn Teymiyye, *Kitâbü Mecmûu Fetâvâ*, Kahire 1326-1329/1908-1911; *es-Siyasetü's-Şerriyye*, (Siyaset), Çev. Vecdi Akyüz, Derâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1999.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali Kalkaşendî (ö. 821/1418), *es-Subhu'l-A şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, I-XIV, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin) Beyrut 1987.
- Kanat, Cüneyt, "Gazan Han Zamanında Memlûk Devleti'ne İltica eden Uyratlar", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. XV, (2000), ss. 105–120.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XX, Ankara 1999, ss. 391-405.
- Makrizi, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizi (ö. 845/1442), *Kitâbü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-IV, (Thk. Muhammed Mustafa Ziyade-Said Abdülfettah Âşûr), Kahire 1934, 1958.
- Nüveyri, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî (ö.733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî fûnûni'l-Edeb*, I-XXXI (Thk. Dr. Necip Mustafa Fevvez, Dr. Hikmet Keşli Fevvez), Beyrut 2004.
- Oktay, Hasan, *Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar*, Selenge Yayınevi, İstanbul 2007.
- Ömerî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî (ö.749/1349), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, I-XXVII, (Thk. Kamil Selman el-Cebûrî), Beyrut 2010; *et-Ta'rif bi'l-Mustalahi's-Şerif* (Thk. Semîr Mahmûd Derubi), Kerek 1992/1413.
- Öz, Mustafa, "Dürzilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. X, Ankara 1994, ss. 39-48.



- Özaydın, Abdülkerim, “Aynicâlût Savaşı”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. IV, İstanbul 1994.
- Özerverli, M. Sait, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXXVI, Ankara 2009, s. 399-402.
- Reşidüddin Fazlullah (ö. 718/1318), *Câmiu't-Tevârih* (İlhanlılar Kısmı), (Çev. Prof. Dr. İsmail Aka, Prof. Dr. Mehmet Ersan ve Dr. Ahmad Hesamipour Khelejeni), Türk Tarih Kurumu basımı, Ankara 2013, s. 13.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre-Yılmaz, Muzaffer Ercan, “Bir İslam Düşünürü ve Siyasal Teorisyen Olarak İbn Teymiyye”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı; 37, Temmuz-Ağustos 2013; s. 6-7.
- Süleyman Özbek, “Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud”, *Türkler*, Ankara 2002, c. V, ss. 134-143.
- Safedî, Salahaddin Halil bin İzzeddin Aybek es-Safedî (ö. 762/1363), *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, (Thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'îd), I-VI, Dimaşk 1998/1418; *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, (Thk. Ahmed Arnavud, Tezkî Mustafa), Beyrut, 1420/2000.
- Spular, Berthold, *İran Moğolları*, (Çev. Cemal Köprülü), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.
- Stewart, Angus Donald, *The Armenian Kingdom and the Mamluks War and Diplomacy during the Reigns of Het um II (1289-1307)*, Köln 2011.
- Hanifi Şahin, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, *International Journal of Social Science*, (Mart 2013), ss.615-638.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l-Memâlik fî Mısır ve Bilâdi's-Şam*, (Nşr. Dârü'n-Nefâis), Beyrut 1997/1418.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1996.
- Vassaf, Şerefüddîn Abdullah b. İzziddîn Fazillâh b. Ebî Na'im-i Yezdî Şirazi Vassaf (ö. 730/1329-30), *Tahrîr-i Târîh-i Vassaf*, (Yay. Abdü'l-Muhammed Ayetî), Tahran 1372/1994, s. 222.
- Yuvalı, Abdülkadir, “Gâzân Han”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XIII, Ankara 1996, ss. 429-431.

Türk İslam Siyasi Düşünce Tarihi Açısından Manas Destanı ve Kırgızlar

Hakan Çoşar

Yrd. Doç. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hakancosar72@gmail.com

Özet

Manas destanı; Kırgız Türklerinin millî destanı olup beş yüz bin dizenin üzerindeki hacmiyle dünyanın en uzun destanlarından birisidir. Destan, 9. yüzyıldan sonra Isık Göl ve Talas bölgesi Kırgızlarının istiklallerini elde etmeleri ve atalar yurduna dönebilmeleri için Alp Manas'ın şahsında verdikleri uzun süreli savaşların bir bütün halinde edebileştirilmesinden meydana gelmiştir. Manas Destanı'nın 9. yüzyılda oluşmaya başladığı ve 16-19. yüzyıllarda İslami unsurlar olarak oluşumunu tamamladığı sanılmaktadır. Dolayısıyla destanda hem eski Türk dininin, hem de İslamiyet'in izlerini, birlikte görebilmekteyiz. Manas destanı, sadece edebi bir miras olarak değil; Kırgız Türklerinin günlük hayatı ve kültürleriyle ilgili her türlü unsuru içermesi sebebiyle önemli bir yer sahiptir. Manas destanında hayatları anlatılan eski Kırgızlar (Kara Kırgızlar) o zamanlar henüz bir devlet kurma, dünyayı fethetme ve ülkelere hükmetme gibi ülkelere sahip olmayıp küçük kabileler halinde yaşamaktaydılar. Fakat destan eski Kırgızların iç ve dış düşmanları, Budist Kalmuk-Moğollar, Çinliler, kısmen de Uygurlar ve Orta Asya'da yaşayan diğer Türk boylarıyla yaptıkları mücadeleleri konu edinmektedir. Ayrıca destanda Kırgızların folkloru, gelenek ve görenekleri, inançları, bozkır hayatına dair bilgiler bulunmaktadır. Gelenek görenekler, silahlar, günlük hayatta kullanılan eşyalar, atlar, oyunlar, giyimler, mekânlar, isimler açısından da bu destan bir ansiklopedi durumundadır. Manas destanı eski Türk millî özelliklerini yansıtması itibarıyla çok renkli olup Kırgızcanın kendine has deyişleriyle yoğrulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kırgız, Manas, Destan, Sözlü Gelenek, Türk Destanları

Giriş

Tarih, en yaygın anlamda insanların faaliyetleri neticesinde meydana gelen geride kalanın bilimi olarak tarif edilmiştir. Tarih bilimi ve tarihçi, belli bir topluma ve zamana bağlı geçmişini konu edinir. Bir bilim dalı olarak Tarih; geçmiş zamanlarda yaşayan insan topluluklarının her türlü faaliyetlerini **yer ve zaman** belirterek **sebep sonuç** ilişkisi içerisinde anlatan bilim dalıdır. Tarih Bilimi genel olarak; kaynak arama, tarama, kaynakları ve verileri tasnif, tahlil ve tenkit etme, sentez yapma yöntemlerini kullanmaktadır. Tarihe konu olan olgu ve olaylar hakkındaki bilgilerimiz, belgelerimiz, duyularımız hep aracılı ve çıkarımsaldır. Yani yazdığımız olayları gözlemeleme imkânımız yoktur. Ayrıca gözlemeleme imkânımız olsa dahi insanın dış gerçekliği anlamlandırması kişisel birikim ve beklentisine göre zihniyet dünyasına göre şekillenir. Tarih bilimi, belirli bir zaman kesitine bağlı olarak geçmişini konu edinirken yalnızca yazılı kaynaklara, belgelere dayalı olarak da hareket etmemektedir. Yazılı kaynakların yanında sözlü kültürün kendisine sağladığı bilgileri de kullanarak ulaşılan sentezlenmiş tarih bilgisinin daha objektif ve ayrıntılı olduğu ifade edilmektedir. Çünkü toplumların tarihi süreç içerisinde yaşadıkları büyük ve önemli olaylar hafızalarında önemli izler bırakmaktadır. Bu derin izler zamanla sözlü kültür içinde edebi ürünlere dönüşmektedir. 19 yy.da bir bilim dalı olarak sistemleşen tarihin, sadece yazılı belgelere dayandırılmasına bir tepki olarak ortaya çıkan sözlü tarih; bir yönüyle, geçmişte yaşamış kişi ve olaylar hakkında kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmış

anlatı ve tasvirleri tarih yazımına katmaya çalışmıştır. Yazının icadına kadar, tarihî birikim ve tecrübe, sözlü ortam, kaynak ve kanalları tarafından muhafaza edilip aktarılmıştır. Zamanla sözlü ve yazılı ortam birbirinin içine girerek devam etmiştir. Yazılı ortam kaynaklarının yetersiz ve az olduğu meçhul tarihsel dönemlerle ilgili olarak elimizde sadece sözlü ortam kaynakları bulunmaktadır. İşte bu aşamada sözlü tarih disiplini devreye girmektedir. Belgelerin yetersiz, az, yanlış olduğu durumlarda tarihsel olayların cereyan ettiği toplumun sözlü geleneğine müracaat edildiğinde bize farklı açılardan ve bilmediğimiz tanıklıklarla aydınlatıcı ufuklar açılabilir. Bu yüzden tarihi, sadece kronoloji ve biyografiye indirgeyen yaklaşımların tutarsız ve eski olduğu belirtilmektedir. Böylece, tarihî olayların gerçeklerini, derinlerde kalmış sebeplerini araştırmada yazılı kaynaklar kadar sözlü kaynaklar da önemli olmaktadır. Sözlü kaynaklar, tarihî şiirler, hikâyeler, efsaneler, mitoslar, destanlar, menkıbeler, fıkralar, atasözleri vb. olmak üzere çeşitli guruplara ayrılmaktadır (Ersoy 2004, s. 102-110).

Sözlü tarih kaynaklarının en önemlilerinden olan Destan, en geniş anlamıyla tarihe ait zamanlarda, sözlü kültür ortamında oluşmuş kahramanlık ana temalı öyküler şeklinde ifade edilmektedir. Bilim adamlarının "Halkın sözlü yaratmaları olan destanların tarihle bir ilişkisi var mı?" sorusuna yönelik görüşleri, destanın tarihten bağımsız olmadığı yönünde ağırlık kazanmakta ve destanların doğrudan tarih olmadığını ama tarihin aydınlatılmasında başvurulan önemli kaynaklar olduğunu belirtilmektedir. Dolayısıyla destanlardaki olayların "tarihîlik" özelliği tamamen göz ardı edilemez; ama bunun yanında destanlardaki tarih, çok katmanlı, çeşitli kıstaslarla sınırları belirlenmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Sözlü tarih içinde değerlendirebileceğimiz destanlar; kahraman ve kahramanlık kavramlarının, epik karakterli bir yaşayışın, zaman, mekân ve hadiseler içindeki yansımalarının olay örgüsü ile biçimlendirilmiş anlatımlarıdır. Destanlar; bir kısmı tarihi esaslara dayanır gibi görünen, hakikatte tarihi olmayan mefhum, olay ve şahsiyetlere ait olanlar; diğer bir kısmı tarihi vakaları tasvir eden, ancak ağızdan ağza naklolunduğundan ilk söyleyen kişinin adı unutulmuş olanlar ve bu iki destan tipinin karışımı olmak üzere üç şekilde incelenmektedir. Birinci kısma efsaneler, ikinci kısma milli destanlar, üçüncü kısma da içinde biraz tarihi gerçek barındıran "efsanevi destanlar" diye tabir edebileceğimiz hikâyeler girmektedir. Milletlerin ırki özelliklerini, milli değerlerini, duygular ve düşüncelerini, imanını, ahlakını, ruh ve heyecanını, yeme, içme, giyme, ziraat, zanaat uğraşlarını anlatan "milli destanlar", tarihsel hakikatleri daha fazla bünyelerinde barındırdıkları için önemlidir. Toplumun destana yansıyan ideal mantığı, destanı bir topluma ya da millete bağlı kılar. Bu yüzden Türk destanları, İran ve Yunan destanlarından farklıdır. Bir destanın kuruluşu içinde birden fazla efsane, masal ya da hikâye bulunduğu varsayılırsa, herhalde diğer milletlerin destanlarından Türk destanlarını ayıran en önemli fark; Türk destanlarının elbette ki kendine has bir toplumun ürünü olmasının yanında, daha fazla tarihsel gerçeği barındırdığı söylenebilir. Türk destanlar; eski Türk toplum yapısının; dini, ekonomik, siyasi devlet biçimi, toplumsal tabakalaşma, sosyal unvan ve sıralama düzenleri ile rol ve statüler ile yetki dağılımını göstermesi bakımından önemlidir. (Gömeç 2000, s. 57; İnan 1976,

s. 387) Türk Destanlarının içinde en önemlilerinden birisi de; Kırgız Türklerinin tarihindeki büyük ehemmiyeti, anlamı ve yeri sebebiyle Manas Destanıdır.

Kırgızlar ve Manas Destanı

Tarihin çeşitli devrelerinde değişik coğrafyalarda büyük devletler kurmuş olan Türk milleti, boylar halinde geniş bir coğrafyaya dağılmışlar ve hayatlarını idame ettirmişlerdir. Bu Türk boylarından biri de Kırgız Türkleridir. Kırgız Türkleri Isık Gölü çevresinde, Çu, Talas ve Tekes ırmaklarının yukarısında Altay, Pamir, Tıyanşan dağlarında yaşayan; tarihi kaynaklara göre tarihte ismi geçen ilk Türk boyudur. O dönemdeki adını bugüne kadar muhafaza etmiştir. Çin tarihi kaynaklarında M.Ö. 2. Yüzyıl'da Hun Türkleri ile ilgili bazı olayların bahsinde Kırgız adı "Gengün" şeklinde zikredilmektedir. Çince'de bu kelimenin "Kırgız" kelimesine karşılık geldiği bilim adamları tarafından ispat edilmiştir. Büyük Hun İmparatorluğuna M.Ö. 2. asırda dâhil olan Kırgız Türkleri, Büyük Hun İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra III. asırda "Hakas Devleti" adıyla bilinen büyük bir devlet inşa etmişlerdir. Kırgız Türkleri VII. asırda Göktürlere tabi olmuşlardır. Göktürkler için Kırgız Türklerini itaat altına almak oldukça zor olmuştur. Bilge Kağan, Kül Tegin ve Tonyukuk kitabelerinde Kırgız Türklerine yapılan seferlerden bahsedilmektedir. Uygur Türkleri ile VIII. asırda ittifak kurarak Göktürk devletini yıkan Kırgız Türkleri, bir asır sonra Uygurları sürerek "Kırgız Devleti"ni kurmuşlardır. 16-17. asırda Kalmuk ve Moğollara karşı mücadele veren Kırgız Türkleri, 18. asırda Türkistan'da oluşan hanlıklara tâbi oldular. Kırgızistan 1860-1881'de Ruslar tarafından işgal edilmiştir. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nde meydana gelen büyük çözüme ile Kırgız Türkleri bağımsızlıklarına kavuşmuştur (Gömeç 2004, s. 84).

Dünyanın en uzun destanı özelliğini taşıyan ve dünya edebiyatının şaheserleri arasına giren Manas Destanı, Kırgız Türklerinin milli destanıdır. Bu büyük eser Türklerin ve Kırgız Türklerinin tarihi devirlerdeki kültürlerinin izlerini taşır. Manas Destanı'nın oluşum süreci henüz tam olarak aydınlığa kavuşturulamamıştır. Bu konuda çeşitli görüşler beyan edilmiştir; ancak yaygın bir görüş bin yıllık bir tarihten söz etmektedir. Manas Destanı, Kırgızların düşmanları olan Kalmuklar ve Çinlilerle yaptıkları savaşları ve kendi içlerindeki mücadeleleri anlatmaktadır. Destan Kırgızların tarihinde önemli izler bırakmış tarihî ve menkıbevî kahramanlara ait parçaları ihtiva eder. Bu destana sonradan M.S. XVI-XVII. yüzyıllara ait bazı Nogay ve Kalmuk kahramanlarının menkıbeleri de girmiştir. Manas Destanı'nın ana temasını, Manas'ın Kırgız Türkleri için vermiş olduğu özgürlük mücadelesi ve onları bir bayrak altında toplama ülküsü oluşturur. Temel ideoloji öz yurdundan uzaklaşan ve dağılan halkı bir bayrak altında birleştirme olduğundan, hadiseler bu ideolojiye paralel olarak Manas'ın dış düşmanlara karşı vermiş olduğu mücadeleler ile bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Manas Destanı, muhtevası itibariyle göçebe ve savaşçı Kırgız Türklerinin hayatını bütün ayrıntısı ile yansıtır. Kırgız Türklerinin mitolojileri en eski dini telakkileri, evlenme ve düğün adetleri, eğlenceleri, sevinçleri, üzüntüleri, tabiat ve düşmanları ile mücadeleleri, cenaze merasimleri, şölenleri bu destanda ana hatları ile kendisine yer bulmuştur. Manas Destanı'nın ilk parçasından bugüne kadar eski geleneksel motiflerin



bütün varyantlarında aynı şekilde ele alındığı çeşitli araştırmalar ve incelemeler neticesinde görülmektedir. Kırgız Türklerinin çeşitli dönemlerdeki duygularını, düşüncelerini, ızdıraplarını, sevinçlerini yansıtan Manas Destanı'na, her dönemde yeni unsurlar eklenerek zenginleştirilip, geliştirilmiştir. Destan, en eski devirlerden günümüze kadar meydana gelen hadiselerin hiçbirini dışarıda bırakmamış her devirde cereyan eden önemli hadiseleri bünyesine dâhil etmiştir. Destanın konusunu, destanın olduğu zamandan 19. yüzyıla gelene kadar Kırgız Türklerinin yaşamış olduğu tarihi olaylar meydana getirmektedir. Bunun içindir ki destan her devre ait vakaları kapsamaktadır. Destanın zengin bir içerik kazanmasında Türk boylarının ortak ataları olan Hunların, Göktürklerin tesiri olmuştur. Kırgız Türklerinin Çinlilere, Kitaylara, Kalmuklara karşı verdikleri bağımsızlık mücadeleleri çok geniş bir şekilde destanda yer almaktadır. Bu mücadelelerin sembolleşmiş başbuğu Manastır. Manas'ın idealleri Türk cihan hâkimiyeti mefkûresine paralellik göstermektedir. Destanın özünde, bağımsızlık ve milli birlik savaşı veren bir destan kahramanının şahsında Türk devletlerinin birlik mücadelesi yatmaktadır. Değişik coğrafyalara sürülen Kırgız Türklerinin ümidinin ve dileğinin Talas'a ulaşmak olduğu, destanın başından sonuna kadar vurgulanan temalarından biridir. Destandaki iyi kahramanların şahsi görüşüne göre, insanların arzuladığı bütün güzellikler Talas'ta yani Kırgız yurdunda bulunur. Bu nedenle Talas'tan çıkan her kahraman vatanseverdir. Onların halk ve vatan için yaptıkları mücadele de bu epik vatan içindir. Talas'ı düşman ele geçirdiğinde halkın hayatında trajik ve sıkıntılı bir zaman başlamıştır. Talas Kırgız Türkleri için "Ata Vatan"ı simgeleyen bir ideolojidir. Manas birçok epizotta Türklerin bulunduğu her yeri "il"i, kendi yurdu sayar. İslam memleketlerini kâfirlerden kurtarmak için savaşı mücadele verir. Manas Destanı'nda İslamiyet, kahramanların ve Kırgız Türklerinin kimliğinin tarifinde belirleyici bir unsur olarak yer almaktadır. Bu unsur zamanla bir ülkü haline dönüşmekte ve Manas'ın mücadelesinin esasını teşkil etmektedir. Destanın temel ideolojisine göre Manas kâfirlerle savaşıp İslam'ın yolunu açacak; sonunda komşu bütün kavimleri Kırgızların bayrağı altında toplayacaktır (Naskali 1995, s.9-17; Gülensoy 2002, s. 13-20)

Manas Destanı, hacmi bakımından dünyanın en büyük destanlarından biridir. Elli civarında zengin varyant ile bir milyona yakın mısra olarak günümüze kadar gelen Manas Destanı'nın, "Manas", "Semetey", "Seytek", "Alımsarık", "Kulunsarık" olmak üzere 5 dairesi mevcuttur. Manas Destanı, edebiyat dünyasının diğer büyük destanlarından olan; Odysey'in 12110 İlyada'nın 15693 mısra olduğu düşünülürse bu destanlardan yaklaşık 20 kat 100.000 beyit tutarındaki Maharabata'dan ise 2,5 kat daha büyüktür. Manas Destanı ile ilgili ilk ciddi çalışmalar 19. yüzyılda yapılmaya başlanmıştır. Manas Destanı'nı ilk defa yazıya geçirerek onu edebiyat dünyasının değerli bir hazinesi yapan değerli şahsiyet Kazak Türklerinden alim Türkolog Çokan Velihanoğlu'dur. Destanı ilim dünyasına tanıtmış ve hakkında malumat vermiştir. Çokan'ın Manas'la ilgili olarak en çok üzerinde durduğu konu Manas Destanı'nın muhteva planı onun hangi devirleri aydınlatığıdır. Ünlü Türkolog Wilhelm Radloff Manas Destanı'nı bir bütün olarak yazıya geçirmiştir. O, Manas Destanı'yla ilgili ilk derlemeyi, Kırgızistan'ın Tokmak şehri güneyindeki Sarı Bağış boyuna mensup bir

Manasçıdan 1869'da yapmıştır. Radloff Kırgız Cumhuriyeti'ne yaptığı ilmi seyahatler esnasında birçok manasçıdan varyantları dinleyerek yazıp aldığı bölümleri birleştirerek, 11 ciltlik "Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatlarından Örnekler" adlı eserin 5. cildinde yayınlamış ve Almanca tercümesiyle destanı dünyaya tanıtmıştır. Radloff'un yayınladığı "Manas Destanı" 12.452 mısradan ibarettir. Bu mısralar destanın içeriğine göre şu şekilde ayrılmaktadır:

- a) Manas'ın doğuşu 1649 mısra
- b) Almambet'in İslamiyet'i Kabulü, Gökçe'ye ve ondan sonra Manas'a ilticası 1862 mısra
- c) Manas'la Gökçe'nin muharebesi, Manas'la Kanıkey'in evlenmesi ve Manas'ın öldükten sonra dirilmesi 2686 mısra
- d) Bokmurun 2595 mısra
- e) Köz Kaman 2540 mısra
- f) Semetey'in doğuşu ve Semetey 1078 mısra

Destanın bütün varyantlarıyla planlı bir şekilde yazıya aktarılması 20. asırda mümkün olabilmiştir. Destanın birinci bölümü meşhur Manasçı Sagımbay Orazbakoğlu'nun ağzından 1922-26 yıllarında kaleme alınmıştır. Bu manasçının ölümünden sonra Sayakbay Karalayaev'in ağzından destan eksiksiz bir şekilde yazıya aktarılmıştır. Manas Destanı'nın Türkiye'de tanınmasını sağlayan Abdülkadir İnan'dır. Abdülkadir İnan "Manas Destanı"nı değerlendiren makaleler yanında nesir olarak da Türkiye Türkçesine kazandırmıştır. Bu eserleri 1972-1992 yılları arasında üç kez basılmıştır. Kırgız Türklerinin bağımsızlığa kavuşması ile Türkiye'de Kırgız kültürüne ilgi artmış ve bu yönde yapılan çalışmalar daha da yoğunluk kazanmıştır. Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali, Radloff tarafından derlenen "Manas Destanı"nı Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Keşen Yusupov'un nesir olarak yazdığı Manas metni Prof. Dr. Fikret Türkmen ve Alimcan İnyet tarafından Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Destan Prof. Dr. Tuncer Gülensoy tarafından da Radloff'un metni esas alınarak 2002 yılında Türkçeye aktarılmıştır. W. Radloff'un "Proben" olarak tanınan eserinde yer alan "Manas" başlığı altındaki birinci bölüm üzerinde Dr. Naciye Yıldız çalışmıştır. Bu çalışma doktora tezi olarak hazırlanmış ve yayınlanmıştır. Ayrıca bilim adamları tarafından Manas Destanı'nı çeşitli açılardan değerlendiren birçok makale yazılmış ve yayınlanmıştır. Ülkemizin başvurusu neticesinde UNESCO 1992 yılında almış olduğu karar ile 1995 yılını "Manas Yılı" olarak ilan etmiştir. Manas Yılı ülkemizde pek çok üniversite, kurum ve kuruluş tarafından çeşitli etkinliklerle kutlanmıştır. Manas Destanı ile ilgili çok sayıda kitap ve makale neşredilmiştir.

Manasçılardan yazılıp alınan varyantların sayısı yaklaşık altmıştır. Sagımbay Orazbakoğlu varyantı 1922-1926, Radloff Varyantı 1862-1869, Sayakbay Karalayaev varyantı ise 1936 - 1956 yılları arasında tamamlanmıştır. Radloff'un tespit ettiği Manas Destanı Colay ve Er Töştük epizodlarıyla beraber 19,368 mısradır. 1917-1924 yılları

arasında bu destanın 400,000 mısra tutan metni tespit edildi. Bu metinlerden üç epizod yayınlandı. Bunlar;

1) Semetey'den bir bölüm Manas'ın oğlu Semetey hikayesinden bir parça, Arap harfleriyle Kırgız Türkçesiyle 3620 mısradır. 1925'te Moskova'da basılmıştır. Manasçı Tımbek rivayetidir. Tespit eden Arabayoğlu'dur.

2) Büyük Çin Seferi epizodu (Kırgız Türkleri buna "Çon Kazat" yani "Büyük Gazavat" derler.) Bu kısmın Rusçaya çevirisi yayınlandı. Manasçı Sagımbay Orozbakoğlu rivayeti aşağı yukarı 28,000 mısradır.

3) Er Töştük epizodu. Rus harfleriyle Kırgız Türkçesiyle 13,200 mısra, 1956'da Frunze'de basılmıştır. Manasçı Sayakbay Karalayev rivayetidir.

Sayakbay Karalayev'in rivayet ettiği Manas metni 400,000 mısradır; Orazbakoğlu'ndan ise 1922-26 yıllarında 250,000 mısra tespit edilmiştir. Sayakbay Karalayev'in rivayeti iki cilt halinde yayınlanmıştır.

Karalayev'in rivayetinde bölümler ve bölümlerin hacmi şu şekildedir:

- 1) Manas, 84514 mısra
- 2) Semetey, 316157 mısra
- 3) Seytek, 84697 mısra
- 4) Kenen, Alımsarı, Kulunsarı 15186 mısra

Destana Manas'ın ataları hakkındaki hadiseleri anlatan bir masal ile başlanılan Karalayev varyantında; atalarının devrinde ülke bütünlüğünün düşmanlara karşı nasıl korunduğu tasvirler ile anlatılmaktadır. (Naskali 1995, s. 9-17; Yıldız 1995, s. 37-53; Gülensoy 2002, s. 13-20; Alpisbayev 1995, s. 31-35; Kırbaşev 1995, s. 139-145; Daniyarov 1995, s. 89-99)

Tarihi Yönüyle Manas Destanı

Manas Destanının tarihi tabakaları ve olaylarla ilişkisi konusunda yapılan çalışmalarda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Orta Asya ve Çin ilişkileri uzmanı arkeolog Bernştam Manas Destanı'nın oluşumu hususunda şu fikri beyan etmiştir: "Manas Destanı" Kırgız Türklerinin Yenisey ırmağı boyunda Minusin bozkırlarında IX. yüzyılda devlet kurdukları devirde meydana gelmiştir. Bu devletin başında Yağlakar Han bulunuyordu. Moğolistan'dan gelen düşmanları kovdu. Başka boyların da kendisine katılması ile çok kuvvetlendi. Sayan- Altay dağlarının güneyini aldı. Tanrı dağlarına kadar geldi ve ordusunun bir kısmını buraya bıraktı. Kırgızların ataları daha M.Ö. bu Tanrı dağlarını tanımışlardı. A. Bernştam'ın dayanmış olduğu yazılı belge kuzey Moğolistan'da bulunan Göktürk harfleri ile yazılmış kitabedir. Bu kitabeyi yazan şahıs "Ben Kırgız oğluyum" ifadesini kullanmıştır. Suci kitabesinin bir Kırgız beyine ithafen inşa edilmiş olduğu "Ben Kırgız oğlu Boyla Kutlug Yargan Kutlug Bağa Tarhan'ın buyruklarının ügesiyim" cümlesinden anlaşılmaktadır. Ötüken Kırgızları'nın Suci yazıtları başta olmak üzere Talas yazıtları gibi Göktürk harfleri ile yazılmış kitabeleri vardır. Dünya destanları hakkında araştırmalar yapan ünlü bilim adamı V.

Jirmunsky, Manas Destanı'nı oluşturan tarihi olayların ancak 15 ve 18. asırlarda geçtiği görüşündedir. Ayrıca, Manas'ın tarihinin tamamen şekillenip bitişini, 16-17. yüzyılda görülen Kalmuk savaşlarının aydınlattığı fikrini savunmaktadır. Kırgız edebiyatçısı Yunusaliev ise destanın 9-11. asırlarda oluştuğu fikrindedir. Bernştam ve Yunusaliev'in destanın oluşumu ile ilgili beyan etmiş oldukları asırlar birbirine yakındır. (Naskali 1995, s. 9-17; Gülensoy 2002, s. 13-20; Ayrıca Bkz. İnan 1968)

Dr. Moldobayev, "Manas Destanı'nın muhtevasında yer bulmuş tarihi olayları aşağıdaki yedi devre ayırmıştır. Bunlar:

- 1) Hunlar ve onların devri (M.Ö. yüzyıl, M.S 5. yüzyıl)
- 2) Eski Türk ve Kırgız devri (6-9. yüzyıl)
- 3) Kara Kitay ve Karahanidler devri (9-12 yüzyıl)
- 4) Moğol devri (13. yüzyıl)
- 5) Altınordu ve diğer hanlıkların devirlerindeki tarihi hadiseler (14-16. yüzyıl)
- 6) Cungar ve Ayrat- Kalınlık devri (15-18. yüzyıl)
- 7) Son dönemde yapılan ilaveler (19-20. yüzyıl)

Ayrıca Dr. Moldobayev "Manas Destanı'nın Kırgız Cumhuriyeti'nin Kara Kitayları kavduğu devirde oluştuğu görüşündedir.

Son dönemlerde yapılan çalışmalara göre, Kırgız tarihinin en iptidai zamanlarından 18. asrın sonuna kadar yer alan olayların destanda yansıtıldığı görülür. Bu tarihin üç aşaması şöyledir:

- 1) Yenisey devri (ilk zamandan 9. asrın ortasına kadar)
- 2) Altay devri (9. asrın ikinci yarısından 15. asrın başına kadar)
- 3) Tanrı dağları devri (15. asırdan 18. asrın sonuna kadar) (Moldobayev 1995, 35-37)

Manas Destanı'nın oluştuğu coğrafi mekan dikkat çekicidir. Tanrı Dağları'nda Isık Göl ve çevresinde hayatlarını idame ettiren Kırgız Türkleri, Manas Destanı'nı kendileri için kutsal bir emanet görmüşler ve bugüne kadar getirmişlerdir. Kuzeydoğu Türkleri için Ötüken ne derece önemli ise Güneydoğu Türkleri için de Tanrı Dağları aynı ölçüde kıymete sahiptir. Manas Destanı'nda muhtelif kültür tabakaları görülmektedir. Bunun sebebi, Manas Destanı'nın çok eski devirlerden beri Kırgızlarla beraber hayatını sürdürmüş olmasıdır. Bundan dolayıdır ki tabakalaşma bakımından diğer milli destan ve hikâyelerimizden daha karışıktır. Çünkü bu destanı meydana getiren Kırgız Türklerinin hayat tarzları da normal seyrini takip etmemiş, bir devirde ziraat ve şehir hayatına geçerken daha sonra göçebe ve avcılık hayatına gerilemişlerdir. 8. asırda yüksek bir kültüre malik olan Kırgız Türkleri, 9. asırda göçebe ordular halinde görülmüşlerdir. Aynı devirde çeşitli yabancı kültürlerin tesiri altına da girmişlerdir. Bir taraftan Çin, Hind, Tibet kültürleri, diğer taraftan İran-İslam kültürü, son asırlarda ise Avrupa-Rus kültürü. Manas Destanı'nda bu kültürlerin tesirleri görülmektedir. Kırgız

Türklerinin etnografyası yanında destanın bütün bölümlerinde savaş hadiselerine geniş yer verilmiştir. Manas Destanı'nda anlatılan savaşlar asıl destandaki olaylardan ziyade, 16-17. yüzyıllarda cereyan eden Kırgız Kalmuk savaşları, belki Orta- Asya ve Doğu Avrupa Türklerinin putperest Kalmuk ve Çinlilerle yaptıkları savaşlardır. Kalmuk istilasını bugün Nogay, Başkurt, Kazak, Kırgız, Özbek destanlarında anlatılan eski savaşlara ait hatıraları unutturmuştur. Bu savaşlarda Nogaylı boylarda olan Alpler unutulmaz kahramanlıklar göstermiş olacaklar ki destanlardaki efsanevi Alpler dahi Nogaylı sayılmaktadır. Eski destanlarda anlatılan savaşları ve düşmanları yerine 16. yüzyıldan sonraki Kalmuk-Oyrat savaşları geçtiği gibi destanlardaki inanç ve adetler yerini Müslümanlıktan gelen bazı efsane ve menkıbelere bırakmıştır. Bununla beraber bu destanlarda eski destanların kahramanları, inançları ve motifleri de muhafaza edilmiştir. Nogay halkı ile ilişkilerin kuvvetli olduğu devirler, Manas Destanı'nın meydana gelmesinde çok etkili olmuştur. Manas'ın Nogay boyundan olmasıyla ilgili motife destanın bütün nüshalarında rastlanmaktadır. (Naskali 1995, s.9-17; Gülensoy 2002, s.13-20)

Destanda yer alan kahramanların savaşı her varyantta benzer özellikler taşır. Manas'ın Colay ile savaşı, onbir Duudu ile olan savaşı Tekes Han'ı yenmesi, Akunbeşim'i yenmesi, Altay'dan Ancıyan'ın göçü Manas'ın Kaşkar'ı kendine karatması, Şooruk Han'ı yenip kızı Akılay'ı alması gibi savaş hadiseleri "Manas" destanının ananevi konularını oluşturan olaylardır. 840 yılında Uygur Kağanlığı ile yapılan ve Kırgız Türklerinin zaferi ile sonuçlanan savaşta, Külük Buga Tarkan adlı bir Uygur komutanı Kırgız Türklerinin safına askerleri ile birlikte geçerek, Uygurların mağlubiyetinde önemli ve tarihi bir rol oynamıştır. Bu tarihi hadisede dikkati çeken nokta Manas Destanı'ndaki Kalmuk prensi Almambet ile Külük Buga Tarkan arasındaki benzerliktir. Destanda Almambet Kırgız Türklerinin safına geçmiş ve Manas'ın en yakın arkadaşı olmuştur. Tarihi bir hadisenin Manas Destanı'na yansıtılmasına başka bir örnek de şudur: 1517 tarihinde Çağatay hanlarından Sultan Seyid Han Kırgız Türklerine saldırır. Bu devirde Kırgız Türklerine önderlik yapan Muhammed Kırgız'dır. Bu saldırı esnasında Muhammed Kırgız'ın yardımcıları kendisine ihanet eder ve Kırgız orduları mağlup olur. Manas Destanı'nda da bu şekilde yapılmış bir ihanete dikkat çekilir. Destanda ihaneti yapan hainlerin başı Kançora'dan bahsedilir. Kançora Manas'ın oğlu Semetey'in en yakın yardımcısıdır. Fakat iktidar hırslı Semetey'e ihanet ile sonuçlanır ve Semetey düşmana teslim edilir. Destanda Alplerin at koşturdukları coğrafi alan çok geniştir. Bu coğrafya, Pekin (Beecin) şehrinden Kırım'a, Orhun ırmağından Rum ülkesine, Hint ülkesinden Kuzey Buz denizi kıyılarına kadar uzanmaktadır. İç feodal çarpışmaları ile dış/Oyrat-Cungar, Kalmuk yağmacı saldırıların geçtiği devirler XI- XVIII. yüzyıl Manas Destanı'nın gelişmesinde önemli etkenleri olan karmaşık dönemlerdir. Bunlar destanın klasik durumuna gelene kadar gelişmesini gösteren anlamlı dönemler olmuşlardır. Manas metinlerinde, Manas ve neslinin en büyük düşmanı Çinliler ve Kalmuklar olmuşlardır. Bu iki devlet sürekli Kırgız Türklerine saldırmış ve eziyet etmişlerdir. Bu milletlerle yapılan savaşlar, mücadeleler destanın ana konularından birini teşkil etmektedir. Tarihi bilgilere göre, Türkçe konuşan halklar, yüzlerce yıl Batı Moğolistan'da Çungarya'da yaşayan Oyratları, Kalmuklar olarak

adlandırmışlardır. Manas Destanında diğer bir mücadele de iç çekişmeler olarak yaşanmıştır ve iç çekişmelerin yoğun bir şekilde tezahür ettiği devir, Manas'ın oğlu Semetey'in dönemi olmuştur. Semetey ve Seytek bölümlerinde kendi çıkarlarını devlet ve millet çıkarlarının üstünde gören ve bu çıkarlar için ülkede kargaşaya sebep olanlara duyulan nefret dile getirilmiştir. Kendi öz kültürünün dışında başka bir kültürün değerler sistemi ile yetişmiş ve o kültürün tesirinde kalmış ferdin vatani ve milleti için felaket olacağı fikri destanda işlenmiş en çarpıcı konulardan birisidir (Naskali 1995, s. 9-17; Gülensoy 2002, s. 13-20).

Manas Destanı'nda bilgelik müessesesine verilen ehemmiyeti görmek mümkündür. Bu insanlara derin saygı gösterilmektedir. Bilgeler devlet adamı, komutan yetiştirir; zor durumlarda ortaya çıkarak konu hakkında fikir beyan ederler. Müşavirler, Manas, Semetey ve Seytek'in danıştığı, fikir aldığı insanlar konumundadır. Oğuzlardaki Dede Korkut'un, Göktürklerde Tonyukuk'un görevini Manas Destanı'nda bilge insan Bakay üstlenir. Cakıp Han Manas'ın her yönden (dini, siyasi, askeri) eğitilmesi görevini bilgili ve tecrübeli Bakay Han'a verir. Bakay Han bilgeliğin, tecrübenin sembolüdür. Manas'ın bir bilge tarafından muntazam bir şekilde eğitilmesi önemlidir. Çünkü Manas ilerde ordular yönetecek ve bir milletin geleceğini tayin edecektir. Manas bir han olarak halkına karşı sorumluluklarını yerine getirmekte, bütün halkını zengin etmekte, attan yaya, aştan aç, dondan çıplak, baydan yoksul koymamaktadır. Biz bu anlayışı Türk milletinin abidevi eserlerinden olan Orhun Abideleri'nde "Aç milleti doyurdum, çıplak milleti giydirdim, yoksulu bay kıldım, dağılmış, birbirinden uzaklaşmış, esir ve köle olmuş boyları, toplulukları derleyip hür ve bağımsız bir devlet kıldım" şeklinde rastlamaktayız. Türk dünyasının sahip olduğu bu iki metinde görüldüğü üzere, Türk devlet anlayışında "Han halk için vardır" anlayışı hâkimdir. Han yoksul halkı zengin eder, açları doyurur, çıplakları giydirir. Eski Türk geleneklerinde halk Han'a kutsal insan gözüyle bakardı. Çünkü onlar sıradan insanlardan farklıdır ve adetleriyle Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileridir. Hanlar olağanüstü bir şekilde doğar ve büyürler. (Naskali 1995, s. 9-17; Gülensoy 2002, s. 13-20)

Manas Destanı'nda bölümleri birbirine bağlayan kuvvetli bir bağ vardır. Bu bağ halkı ve vatani sevmektedir. Temel ülkü, halkın huzurlu, vatanın hür ve barış içinde olması için gerekirse ölmektir. Türk kahramanlık destanlarında kahramanlar olağanüstü hususiyetler taşır. Türk destanlarında merkezi kahraman Tanrı tarafından olağanüstü güçlere sahip olarak yaratılmış ve dünyayı nizama sokacak bir yiğit olmak üzere memur edilmiştir. Bu olağanüstülükler Manas'ın doğumu ile ilgili motiflerde her varyantta farklı özelliklerle kendini gösterir. Orozbekov varyantında; Manas'ın doğumundan önce, Akımbek'in atı Toruncak'ı aramaya gittiği sırada Mendibay adlı çocuğa rastladığı ve bu çocuğa Manas'ın tuğları hakkında haber verdiği anlatılmaktadır. Cakıp, Cıyırđı, Böktölöt kahraman bebeğin doğumu konusunda düşünmektedirler. Karalaev rivayetinde ise; Çin hanı Esenkan, Manas'ın doğacağını ve onun kendisine zor bir düşman olacağını önceden falcıdan öğrenir. Han adamlarını Manas'ı bulup öldürmeleri için görevlendirir. Cusup Mamay rivayetinde uzun zaman çocuğu olamayan Cakıp, ormanda bir ev yapar ve kısır karısını bu evde yalnız bırakıp



gider. Çünkü inanışa göre ormanda yalnız başına bırakılan kısır bir kadının çocuğu olabilirmiş. Çıyırda gebe kalır ve bir kız çocuğu olur. Bu kız çocuğuna Karlığaç ismini koyarlar. Ancak ikinci kez Çıyırda'nın ormana bırakılması gururuna dokunur. Çıyırda köyüne döndükten sonra tekrar gebe kalır. Henüz doğmamış olan Manas ormandaki Çıyırda'ya yiyeceğini götüreren Magdim'in oğluna ve yaşlı Adılbek'e görünerek gelecekteki kahramanlarını haber verir. Destanda, Manas merasim ile liderliğe kabul edilir. Bu törende kutsal olarak kabul edilen unsurlara rastlamaktayız. Manas, Kırgız Türkleri tarafından kutsal kabul edilen Koşay Alp'in huzuruna gelir. Bu inanışına göre bu Alp'i Tanrı'nın kanatları gölge olup korumaktadır. Tanrı'nın gölgesindeki Koşay Alp'in huzurunda Manas ve kırk yiğidi diz çöküp onu selamlarlar. Koşay Alp de altından yapılmış kuşağını onun boynuna dolar. Halk doksan kara boğa kurban eder. Destanda nesiller arası bağlantı da kesintisiz bir şekilde görülmektedir. Destana ismini veren Manas Kırgız Türklerinin bağımsızlığı için mücadele vermiş sonra ise onun ülküsü, oğlu "Semerey" ve torunu "Seytek" ve ondan doğan "Kenen", "Alımsarık" ve "Kulunsarık" tarafından sürdürülür. Burada kahramanlara yol gösterip, gelecekteki görevini iyiyi, kötüyü anlatan, Bakay, Sarıtaş, Kanıkey gibi bilge insanlar vardır. Destanın hacmi onun nesiller arasında korunan devamlılık ve tekrarı ile bağlantılıdır. Manas hakkında söylenen destan sona erdikten sonra, onun oğlu Seytek hakkında hikayeler söylenir. Destanda kahramanın ecdadı her zaman anılır ve önceki neslin faaliyetleri ile sonraki neslin görevi birbirini tamamlar. Kahraman olarak doğan Manas ölür; ama onun idealleri ölmez, Manas Destanı bitmez. Ayrıca Manas dairesine ya doğrudan bağlı olan veya onun tesirinde tasnif edilen, Er Töştük, Toltay, Seytek Köbön Batır, Çoyun Alp gibi hacmi pek fazla olmayan destanlar da bulunmaktadır.

Destanda genellikle mübalağalar ve olağanüstülükler savaş tasvirlerinde ve kahramanların savaş hazırlığı yaptığı bölümlerde göze çarpmaktadır. Manas'ta kahramanların mücadeleleri, kahraman tasvirleri, kahramanlık ve kahramanlara ait unsurlar (kıyafet, silah, at) geniş bir şekilde ele alınır. Bir milletin geleceği bu şahısların göstereceği olağanüstü kahramanlıklara bağlıdır. Kahramanlar fiziki üstünlükleri yanında birer fazilet abidesidir. Adaletlidirler, dürüsttürler, verdikleri sözleri yerine getirirler. Madde ve mana birleşerek ideal bir insan tipi meydana gelmiştir. İdealize edilmiş kahramanlar her şeyi ile normal insanlardan farklıdır. Her birinin yanında yardımcı ve onları koruyan bir ruh mevcuttur. Destanda Manas'ın silahları şu şekilde tasvir edilmektedir; zırhını Çin, Rus ve Kalmuk ustaları özenerek yapmışlar; kılıcı yapılırken kömür için ormanlar yakılmış; kılıcının suyu verilirken Başat ırmağı kurumuş; kılıcını kışın iç yağı ile yazın yeşil otlarla sarmışlar, nihayet insan kanı damlatarak tavını ikmal etmişlerdir. Hikâye edilen vakalar ise harikulade olaylar değil Kırgız hayatının kendisidir. Türk destan geleneği içinde Manas Destanı ve diğer Türk destanları birçok açıdan benzerlik göstermektedir. Çünkü hepsi aynı folklorik anlayıştan kaynaklanmaktadır. Türk dünyasına ait diğer büyük destanlar (Oğuz Han Destanı, Dede Korkut, Köroğlu) ile Manas Destanı'nın içermiş olduğu motifler paralellik göstermektedir. Bu paralellikler, hadiselerde, hadiselere bakış açılarında, hadiselerin tasvirlerinde, kahramanlara, varlıklara yüklenen manalarda kendini göstermektedir. Türk boyları farklı coğrafyalarda hayatlarını sürdürseler de ortak değerlere sahiptirler.

Bu ortak değerler onlara kültürel bütünlük sağlar ve coğrafi sınırları ortadan kaldırır (M. Öcal 1995, s. 12-13; Kaplan 2004, s. 13-21; Öncül 2009, s. 1689-1696).

Sonuç

Manas, asırlar boyunca Kırgız Türklerinin başından geçen tarihi hadiselerin sanatkarane bir biçimde ortaya konulduğu bir eserdir. Manas Destanı'nın ana temasını, Manas'ın Kırgız Türkleri için vermiş olduğu özgürlük mücadelesi ve onları bir bayrak altında toplama ülküsü oluşturur. Temel ideoloji öz yurdundan uzaklaşan ve dağılan halkı bir bayrak altında birleştirme olduğundan, hadiseler bu ideolojiye paralel olarak Manas'ın dış düşmanlara karşı vermiş olduğu mücadeleler ile bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Manas Destanı öncelikle 1100 yıllık Kırgız Türklüğünün daha sonra bütün Türk alemini benzeştiren değerler dünyasının edebi ve ebedi sembolüdür.

Manas Destanı, muhtevası itibariyle göçebe ve savaşçı Kırgız Türklerinin hayatını bütün ayrıntısı ile yansıtır. Kırgız Türklerinin mitolojileri en eski dini telakkileri evlenme ve düğün adetleri, eğlenceleri, sevinçleri, üzüntüleri, tabiat ve düşmanları ile mücadeleleri, cenaze merasimleri, şöenleri bu destanda ana hatları ile kendisine yer bulmuştur. Kırgız Türklerinin çeşitli dönemlerdeki duygularını, düşüncelerini, ızdıraplarını, sevinçlerini yansıtan Manas Destanı'na, her dönemde yeni unsurlar eklenerek zenginleştirilip, geliştirilmiştir. Destan, en eski devirlerden günümüze kadar meydana gelen hadiselerin hiçbirini dışarıda bırakmamış her devirde cereyan eden önemli hadiseleri bünyesine dahil etmiştir. Destan, destanın oluştuğu zamandan 19. yüzyıla gelene kadar Kırgız Türklerinin yaşamış olduğu tarihi olaylar meydana getirmektedir. Bunun içindir ki destan her devre ait vakaları kapsamaktadır.

Kaynaklar

- ALPISBAYEV, Kupıya, (1995), "Kazak Alimlerin İncelemelerinde Manas Destanı" *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, s. 31-35, Ankara.
- DANIYAROV, Sancarbek (1995), "Manas Destanının Derlenmesinin, Yazılmasının ve Yeniden Araştırılmasının Tarihi", *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, s. 89-99, Ankara.
- ERSOY, Ruhi, (2004), "Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Görüşler", *Milli Folklor*, Sayı.61, s. 102-110.
- GÖMEÇ, Saadettin, (2000), "İslam Öncesi Türk Tarihinin Kaynakları Üzerine", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt XX, Sayı 31, Ankara, s. 57.
- GÖMEÇ, Saadettin,(2004), "Kırgız Türklerinin Tarihine Kısa Bir Bakış", *Kafalı Armağanı*, Ankara, s.84
- GÜLENSOY, Tuncer, (2002), *Manas Destanı*. Ankara.
- İNAN, Abdülkadir, (1976), "Türk Destanları", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, s. 387.
- İNAN, Abdülkadir, (1968), "Manas Destanı'nda Görülen Muhtelif Tabakalar", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara.
- KAPLAN, Mehmet, (2004), "Türk Destanında Alp Tipi", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar* 1, s. 13-21, İstanbul.



- KIRBAŞEV, Keneş, (1995), “Soyakbay Karalayev ve Cusup Mamay” *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, s. 139-145, Ankara.
- MOLDOBAYEV, İmel, (1995),” Manas Destanının Doğuşu ve Gelişimi” *Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni*, s. 35-37, Ankara.
- NASKALİ, Emine Gürsoy, (1995), W. Radloff Manas Destanı Çeviri Yazdığı Giriş 9-17, Ankara.
- OĞUZ, M. Öcal, (1995), “Destanlarımızdaki Olağanüstü Doğum Motifi Etrafında Manas”, Millî Folklor, S. 27, s. 12-13.
- ÖNCÜL, Kürşat, (2009), “Manas Destanı’nda Sihirsel Düşünüş Sistemi”, *Turkish Studies*, S. 4/3, s. 1689-1696.
- YILDIZ, Naciye1995, Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller, Ankara.

Fârâbî'de Siyaset ve Hukuk İlişkisi

Güzin Savran

Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi guzinsavran@hotmail.com

Özet

Bu tebliğin amacı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin önemli yanlarından biri olan hukuk anlayışını, ontolojik ve epistemolojik temellerinden hareketle "yasa" kavramının kaynağı ve niteliği bakımından ele almaktır. Değişime tabi bir dünyada mutlak doğruların, birbiriyle farklı fitratlara sahip insanların nasıl yönlendirileceği Fârâbî'nin siyaset ve hukuk felsefesinin ana problemi olmuştur. Kendi felsefesine başarıyla entegre ettiği Platon ve Aristoteles'in görüşlerini yasanın nitelikleri bakımından daha ileriye taşıyan Fârâbî, ilahî hukukun değişimi meselesini Es-Siyasetü'l Medeniyye ve Kitâbü'l Mille eserlerinde tartışmıştır. Fârâbî, kendisinden önce tüm insanları kapsayacak ve ilelebet korunacak bir yasanın ne olacağı sorusu etrafında dönen tartışmalara insanın kendi yaratılış özellikleriyle birlikte zamana ve mekâna tabi bir canlı da olduğunu belirterek siyasete ilahî-beşerî bir bakış açısı getirmiş, böylesi bir mutlak yasanın pratikte mümkün olup olmayacağını ele almıştır. Fârâbî, bir mutlak gerçeğin var olduğunu inkâr etmemiştir. O en iyi siyasi rejimin, ay-üstü kutsal dünyanın bir izdüşümü olacağı görüşündedir. O'nun tartışmaya açtığı konu insanın değişkenlik gösteren bir canlı olduğunu göz ardı ederek belirlenen ve mutlak kılınan yasaların pratikte uygulamasının imkânıdır. Bu açıdan Fârâbî kendisine kadar ütöpik olarak adlandıracağımız siyaset anlayışlarının yerine rasyonel, sosyolojik bir bakış açısına sahip bir hukuk anlayışı getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, Hukuk, İlahi Yasa, Beşeri Yasa

Siyaset ve hukuk arasında organik bir bağ mevcuttur. Her siyasal rejim kendi meşruiyetini yasalardan aldığı gibi ilkelerini de yasalarla koruma altına alır. Siyasi birlikler, kuruluş amaçları doğrultusunda toplum fertlerini yasalarla düzenler ve denetler. Dünya üzerinde sayısız siyasi oluşum bulunmaktadır ve her toplum kendi siyasi amaçlarına hizmet eden yasalarla yönetilir. O yüzden ilk toplumun tarih sahnesine çıkmasından beri yasanın kaynağı, amacı ve niteliği üzerine sayısız fikir ortaya konmuştur fakat siyaset ve hukuk felsefesi bakımından çağlara damga vuracak üç tip yasa anlayışı gelişmiştir. Bunlar doğa yasa, ilahî yasa ve beşerî yasadır. Farabî'nin hukuk felsefesinde bu üç yaklaşımın da izlerini görmek mümkündür. Fârâbî, felsefe aracılığıyla ilahî yasanın akılsal gerekçelendirmesini yapmış, öte yandan ilahî yasanın alışlagelmiş dogmatik yapısının aksine yine ilahî bir referansla beşerî yasayı da mümkün ve gerekli kıldığına dikkat çekmiştir.

Hukuk ayrıca Fârâbî'nin geldiği İslam kültürü için başlı başına önem arz etmektedir. İslam'ın, din, siyaset ve yasanın birbirinden ayrı düşünülemediği kurumsal bir din olması nedeniyle, fıkıh ilmi İslamiyet medeniyetinin en önemli ilmi haline getirmiştir. İslam hukukunda dört ana kaynak bulunmaktadır. Öncelikli kaynak bizzat Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Kerim ayetleridir. Kur'an'ın hükümleri doğrudan Allah tarafından vahyedildiği için asla değiştirilemez. Aynı mutlaklık Hz. Muhammed'in sözleri olan hadisler için de geçerlidir. Hz. Muhammed'e atfedilmiş sözlerin gerçekliği konusunda hiçbir şüphe barındırmayanlar "sünnet" başlığıyla ikinci bir kaynak olarak hukukta yer almaktadır. İki ilahî kaynak olarak kabul edilen Kur'an'ı Kerim ayetleri ve peygamberin hadisleri, "nass" adı altında birleşir. İcma ise fıkıh alimlerinin peygamberden sonra

ortaya çıkan bir hukuki olay karşısında “nass”lardan çıkarsanarak bir hükme varılmasıdır. Fakat toplumda baş gösterebilecek sorunlar ve ihtilaflar çok çeşitlidir ve bunlara dair bir hüküm nasslarda kesin olarak bulunamayabilir. Burada fıkıhçıların en son başvuru kaynağı, kıyastır. Mevcut problemlerle ilgili fıkıh alimi yine nasslar üzerinden akıl yürütme işlemi gerçekleştirecek, kendi bir yargıya varacaktır. Beşeri bir etmene dayandığı için kıyas hükümleri, ayet, sünnet ve icma gibi kesin bir doğruluk içermez (Toktaş, 2010). Fârâbî’ye göre, ortaya çıktığı dönemde toplumu erdemli tutan yasalar, bir müddet sonra olayların değişip, çeşitlenmesi karşısında izahat ve karar almada yetersiz kalmışsa böylesi çıkarımların toplumun ancak bir müddet daha erdemli yaşamasını sağlayacağını, ancak daha sonra toplumun bozulmalara uğrayacağını söylemektedir. Fârâbî, bu çıkışıyla yasanın mutlaklığını ve değişim içerisinde olan beşeri ve tabii alanda bu yasaların değişmeden uygulanmasının pratikte mümkün olup olmadığını tartışmaya açar.

O’nun felsefe tarihine bir problem olarak getirdiği kesinlikle ilahi yasanın kendisi değildir. O’na göre Allah’ın hükümlerinin doğruluğu ve kesinliği asla tartışılmaz. O’nun iddiası, Allah’ın insanlığa gönderdiği bilgilerin peygamberin ölümüyle son bulmadığıdır. Peygamberlerin özelliği, yaratılışındaki yücelik gereği Allah’tan gelen buyrukları çabasız bir şekilde alabilmesiydi. Bir daha yeryüzüne bir peygamber daha gelmeyeceği için Allah’tan söz konusu bilgileri bu sefer akıl yürütme yoluyla edinecek fakat yine yaratılışı diğer insanlardan üstün bir kişi olacaktır. Fârâbî, bu kişilerin filozof olacağını söylemektedir. Yasa koyma ehli ancak filozoflarda bulunur. Ondan sonra eğer bir filozof gelmez ise O’nun koyduğu erdemli yasalar belirli fıkıh yöntemleriyle elde edilecektir. Eğer o toplumun içinden bir filozof daha çıkmaz ise yasalar yetersiz kalacak ve o toplum erdemliliğini yitirecektir (Fârâbî, 2013a, s. 107).

Her halükarda, bu bir Orta Çağ filozofu olarak sadece İslam dünyasında değil, tüm dönem filozofları adına cesur bir yaklaşımdır. İlahi yasa anlayışı genel olarak tüm Orta Çağın karakteristiğini belirler. Antik Yunan’dan gelen akla dayanan felsefenin yerini Orta Çağ’a damga vuran vahye dayalı din olgusu almıştır. İnsanlığın siyasi, fikri, ahlaki, toplumsal yaşamı din tarafından egemenlik altına alındığı, toplumun dini yasalar tarafından şekillendirildiği bu dönemde, dönem filozoflarının etkinliği ilahi yasanın, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere geçmiş filozofların görüşleri ve felsefelerinde yer verdiği beşeri yasanın uyumunu ortaya koymak olacaktır (Aslan, 2013).

Fârâbî, yine sadece yüzeysel bir uyum tahlilinin peşinde değildir. O öncelikle, Allah’ın ve O’nun ilkelerinin gerçekliğine rasyonel bir bakış açısı getirir. Böylelikle Allah’ın ve yarattıklarının kusursuzluğuna dair oluşabilecek şüpheleri, inancı bilgiyle sağlamlaştırarak engellemeye çalışır (Fârâbî, 2014a). Fârâbî, İslam inancının siyasi öğretisiyle, ilkeleriyle çelişmeden, Yunan felsefesinden özellikle Platon ve Aristoteles’in görüşlerinden faydalanmış, bu görüşleri İslami tarzda yeniden yorumlamıştır. Aklın ve vahyin bir çift başlılık yaratmadığını, birbirleriyle uyum içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu uzlaşının da dinin ve felsefenin ortak açıldığı alan olan toplum ve siyaset alanında mümkün olacağını düşünür.

Fârâbî'den de önce Müslüman filozoflar vardı fakat felsefe etkinliğiyle meşgul olanlar siyaseti ancak ahlaki olarak ele almakta onun haricinde sınırlı bir alanda etkinliklerini sürdürmekteydi. Fârâbî'nin diğer filozoflardan farkı O'nun siyasetin kendisini bir rejim meselesi olarak ele almasıydı. Bu yüzden Fârâbî, ilk İslam Siyaset filozofu olarak kabul edilmektedir (Kurtoğlu, 1999).

Fârâbî insanları gerçek mutluluğa götürecek devlet düzeninin nasıl bir siyasal rejimle mümkün olacağını ve bu rejimin nasıl belirleneceğini, kurulduktan sonra mevcut düzenin sürekliliğinin nasıl sağlanacağını araştırır (Kurtoğlu, 1999). Bunun için öncelikle rejimin kendisine rehberlik edecek, devlet düzeninin ona göre şekillenmesini sağlayacak hakikatin belirlenmesi işine girer. Elbette ki Müslüman bir filozof olan Fârâbî için Allah bu hakikatin ta kendisidir. Ama o kendisinden öncekiler gibi sadece bu tanımla yetinmemiş, Tanrı'nın evreni yönetme ilkelerinde en iyi rejimin imkanını bulmuştur. Bu ilkeler, evrenin Tanrı tarafından belirlenmiş düzenin, bu düzende yer alan varlık hiyerarşisinin bilgisine sahip olarak bu modeli dünyevi alanda oluşturmakla ideal devletin kurulacağını düşünür. O'nun için en iyi rejim, evrenin ilahi yönetim şeklinin beşeri alanda kurulmasıdır. İnsanı mükemmelliğe ve mutluluğa ulaştıracak erdemli rejimin ilk basamağı ilahi yasanın, yani hakikatin bilgisine sahip olmaktır. Bir bakıma topluma liderlik edecek kişi aracılığıyla Allah, yasa koyan güçlü erk olacaktır. Bu yüzden siyasete dair eserleri öncelikle ontoloji ile başlar ardından epistemolojiyle devam eder. Sonra Allah- Alem ilişkisiyle ve İlk Yönetici-Şehir arasındaki benzerlikleri ortaya koyarak siyaset ve hukuk ve etik anlayışını açıklar (Fârâbî, 2013a, s. 101).

İlahi Yasa, maddeden bağımsız zorunlu varlık ve mümkün varlıkların düzen yasası olarak, maddi alemin tabii ve iradi varlıklarına birebir uygulanamayacaktır. Çünkü Fârâbî'nin Ay üstü dünya olarak tanımladığı ilahi alem değişmez, mutlak yasalarla yönetilirken, Ay altı dünya olarak adlandırdığı maddi alem sürekli bir oluş ve bozuluş içerisinde. Bu yüzden erdemli devletin oluşması ve öyle kalabilmesi için topluma, metafizik ve fiziki alemin bilgisine erişebilmiş özel vasıflara sahip bir kişi önderlik etmelidir (Fârâbî, 2013a, s. 102, 116).

Fârâbî, genel olarak çoğu insanın kendine has melekeleri olduğunu ve yanlış bir yönlendirme olmazsa bunların doğrultusunda gideceğini düşünür (Fârâbî, 2012). Fakat erdemli bir toplumu oluşturmak için ilk yönetici bu melekelerin yetisini en üst düzeye çıkarmak ve her insanı istidadı olduğu şeye göre konumlandırarak şehri bir düzen içerisinde yönetmek durumundadır. Bunu da eğitim, öğretim ve yasalarla sağlayacaktır. Bir toplumu ne yönde eğiteceğini, yasaları ne amaçla yapacağını tasarlayabilmesi için de ilahi alemin kusursuz bir şekilde seyreden kozmik düzeninin bilgisine vakıf olmalıdır. O'na da bilgiyi edinme konusunda bir akıllar evreni de olan Ay üstü dünyanın Ay altı dünyaya en yakın akıllı Faal Akıl yardımcı olacaktır.

Ay üstü dünyanın en yüksek mertebesinde İlk Sebep, Allah bulunmaktadır. O varlığını başkasına borçlu olmayan yegane varlıktır. Bu nedenle o zorunlu varlıktır. İlk Sebep'ten sonra İlk Varolan, ardından gök cisimleri ve onları yöneten akıllar gelir. Her biri yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen hiyerarşik bir dizgide Fârâbî'nin "feyz" olarak

tanımladığı türeyişlerini en son göksel cisim Ay ve en son akıl faal akla kadar sürdürürler. Ay üstü dünyanın varlıkları maddeden, zaman ve mekan gibi değişime tabi olgulardan bağımsızdır. Ay üstü dünyanın mevcut akıllarından her biri ise kendisine ait iyiliği ve düzen içindeki yerini bilir. Onlardaki bilfiil yetkinliğe en baştan sahiptir. Fakat Ay altı dünyanın varlıkları bilkuvve haldedir. Onlar aşamalardan geçerek bilfiil halini alabilirler (Fârâbî, 2013a).

Ay üstü dünya varlığa geliş mükemmellik derecesi en fazla olandan daha aşağıya doğru sıralanırken Ay altı dünya, varlığı maddeye en bağımlı olan eksik varlıktan akli sayesinde soyutlama yaparak, entelektüel düzeyde maddeden sıyrılabilen böylelikle mutluluk ve mükemmelliğe erişebilme kabiliyetine sahip insana doğru yukarı bir ilerleyiş vardır. Fakat insanın hali hazırda akli bilkuvve, sahip olduğu akılsallar bilkuvve akılsallardır. Aklın bilfiil akla, akılsalların bilfiil akılsala dönüşebilmesi için Faal Aklın yardımı gerekmektedir. Faal Akıl'ın, insan akli üzerinde etkisini Fârâbî şu örnekle açıklar: Göz, ışığın olmadığı bir ortamda nesnelere görememektedir. Gözün görme kabiliyeti de algılanacak nesnelere bu durumda bilkuvve haldedir. Güneş'in yarattığı aydınlıkla gözün görme işlevi ve nesnelere bilfiil haline geçer, görünür hale gelir (Fârâbî, 2013a, s. 86).

Fakat Faal Akıl böyle bir aydınlanmayı kişi belli bir zihinsel olgunluğa erişmeden sunmayacaktır. Öncelikle insanın akılsalları kavrama yetkinliğine erişmesi için kendi düşüncesini maddeden kopuş sürecine de hazırlamalıdır. Bunun için aklın düşünce etkinliğini harekete geçirecek olan duyum, arzu ve muhayyile gibi nefis kuvvetlerini edineceği psikolojik süreçlerden de geçmesi gerekmektedir. Her kuvvet, bir üstündeki kuvvetin maddesi haline gelir. Böylelikle onun işlevini yerine getirmesini sağlarlar. İnsanın varlığa gelir gelmez sahip olduğu ilk kuvvet onu hayatta tutan besleyici kuvvettir. Ondan sonra beş duyu ile nesnelere algıladığı duyum kuvveti meydana gelir. Duyum kuvveti, duysal formları maddi yapılarıyla kavrar. Duyulardan elde ettiği duyusal bilgisi saklayacağı muhayyile kuvveti gelişir. Bu kuvvet sayesinde, kişi zihninde duyular ve duyusal bilgiler arasındaki veri akışı kesildiği halde kişi duysal izlenimleri muhafaza eder, onlar üzerinde birleştirme ve ayırma gibi işlemler yaparak zihninde yeniden biçimlendirir (Fârâbî, 2014c). Bu aşamada ayrıca cisimlerin suretlerine dair olan bilgi maddeden ayrılarak soyut bilgi haline gelir. Fakat hala bilkuvve akıl, bilfiil akıl olma yetkinliğine erişememiştir.

Nefsin en son kuvveti akıldır. Akıl kuvvetinin de ameli ve nazari olmak üzere iki çeşit hali bulunmaktadır. Aklın bilkuvve haline gelmesi ise Faal aklın nazari akli aydınlatması ile gerçekleşir. Bu safhaya kadar, duyum kuvveti ile duysal izlenimleri elde edilmiş ve muhayyile kuvvetiyle akılda soyut formlar belirmiştir. Yine bu formların maddeden sıyrılabilmiş olmasından dolayı edinilen akılsallar bilfiil halini alamamıştır. Onları bilfiil haline dönüştürmek için nazari akla etki eden başka bir bilfiil etmen Faal Akıl olacaktır. Böyle bir etkiyle bilfiil haline gelen akıl, bilfiil akılsalları kavrar. Bunlar her sağlıklı insan için ortak, bilgilerine herhangi bir akıl yürütmeye gerek olmaksızın sahip olunan, yanlış olması mümkün olmayan ilk akılsalların bilgisidir. Elde edilen bu ilk akılsallar ile kişinin zihni daha yüksek formların bilgisine erişmek için yürüteceği entelektüel faaliyetin ilk

öncüllerini elde etmiş olur. Teorik düşünmenin bu safhasında, İlk Sebep, diğer Ay üstü varlıklar, alemdeki hiyerarşik düzen, bu varlıkların özgün faaliyetleri, kendilerine yöneldikleri amaç, Ay altı dünya, insanın yaratılışı, aklın ilkeleri ve insanın varoluş amacını, gerçek mutluluk ve mükemmelliğin ne olduğunu kavrar. Bu noktada bilfiil akıl, artık akıl yetkinliğinin gelebileceği en üst mertebeye erişmiş, müstefad akla dönüşmüştür. Faal Akıl, müstefad akıl üzerinde ikinci bir etki meydana getirir. Aklın geldiği aşamada Faal Akıl ve müstefad akıl arasında herhangi bir dolaylı ya da akıl yürütmeye dayanan bir ilişki kalmamıştır. Akıl ve Faal Akıl artık doğrudan bir ilişki içerisinde. Faal Akıl yoluyla bilginin müstefad akla, oradan bilfiil akla ve en son muhayyile kuvvetiyle bilginin “feyz” etmesiyle o kişide sadece peygamber ve filozoflarda oluşan “vahiy” denilen bir bilgi çeşidi meydana gelir. Böylelikle mutlak olanın bilgisinin gerek doğrudan gerek imajlar yoluyla elde edinildiği bir bilgi akışının kanalı haline gelir (Fârâbî, 2013a). Böyle bir kişi Sultanlığın ilk şartı olan nazari düşünce yetkinliğine sahip olmuştur.

Maddeden soyutlanmış tüm Ay üstü varlıkların sahip olduğu mutluluk insanının da gayesidir. Buraya kadar tüm varlıkların içeriklerini akılla kavranmıştır, haklarında tümel, teorik bilgiler edinilmiştir. Fakat İnsanın ait olduğu alan maddeler dünyasıdır ve maddeler dünyası tikelleri barındıran pratik uygulamaların alanıdır. Lider sadece sonsuza kadar işleyecek bir saatin kurumunu yapmayacak çok yönlü bir faaliyet sürdürerek toplumu ayakta ve sağlam tutmaya çalışacaktır. Bu hususta kişiye insanı mutluluğa ulaştıracak yöntemleri araştırmasını sağlayacak nazari kuvvetten başka bir kuvvet de gerekmektedir. Bunu da sağlayacak akıl kuvvetinin ameli yönüdür. Nazari akıl, insanın amacının ve gerçek mutluluğun bilgisini verirken, ameli akıl amaca götüren şeyleri ve mutluluğun nasıl elde edileceğini bilir. Yine vahiy, ameli akli kişinin mutluluğu elde etmek için yapacağı ya da sakınacağı şeylerin araştırmasına yönlendirir (Fârâbî, 2014c). Ameli akli da nazari akli ile beraber olgunlaşmış kişi kusursuz olan Ay üstü dünyanın ilahi yasalarını ve değişime uğrayan tabii ve iradi koşullar arasında bağ kurabilecek, erdemli toplumu buna göre tesis edecek ya da yönetimini sürdürecektir.

Aristoteles gibi Fârâbî de insanı zoon politikon olarak tanımlar. Allah'ın kendi kendine yeten bir varlık olmasına karşın insanlar tek başlarına hayatta kalmak için yeterli donanıma sahip değildir. Bu yüzden kendi varlığını korumak ve yaşamını sürdürmek gibi doğal bir takım nedenlerden dolayı insanlar iradi olarak biraraya gelerek toplumu oluşturmaktadır. Sultan, onu zihinsel yetkinliğe erdiren yolculuğunda, insanın, ruhunun ve aklının yaratılış amacının mutluluğa ve mükemmelliğe erişmek olduğunu keşfetmiştir. İnsanın diğer insanlarla biraraya gelmesindeki bir büyük neden de onların en üstün mutluluk ve mükemmelliğe yine başka insanlarla işbirliği sonucu ulaşabilmesidir (Fârâbî, 2013) (Fârâbî, 2013a, s. 97).

İnsanların oluşturduğu her topluluk tipi erdemli toplumu oluşturmak için yeterli özelliklere sahip olmayabilir. Bu bakımdan Fârâbî toplulukları, nüfusları bakımından yetkin ve yetkin olmayan olarak ayırır. Yetkin toplulukların da yine nüfuslarına göre küçük (medine), orta (ümme) ve büyük (beşeriyet) olmak üzere üçe ayrılır. Tüm

milletlerin bir araya gelmesiyle büyük, belli bir bölgede tek bir milletin oluşturduğu orta, herhangi bir milletin coğrafyanın bir parçasında küçük topluluk yani şehir kurulum (Fârâbî, 2013a, s. 97-98). Hz. Muhammed hicretten sonra Yesrib şehrinin ismini Medinet'ül Münevvere, Aydınlanmış Şehir olarak değiştirmiştir. Fârâbî'nin de "şehri" temel insani ihtiyaçlar dışında bir amaç birliği etrafında toplanan en küçük birlik olarak gördüğü açıktır. Amacı mutluluğa ulaşmak olan insanların bir araya gelip, bu amaç doğrultusunda işbirliği yaptığı şehir ise erdemli şehirdir.

Sultan, mükemmelliğin tek bir insanın vasfı olamayacağını bilir. Mükemmellik insanların ruhuna farklı farklı işlenmiş melekeler ve erdemlerle pay edilmiştir. Öncelikle O'nun görevi tek tek kişilerin yeteneklerini ve yeteneklerinin toplumun menfaati doğrultusunda göreceği işlevi belirlemektir (Fârâbî, 2013). Söz konusu işbirliğinin ne şekilde olacağı ve erdemli kentin, erdemli olarak kalabilmesi için gerekli yasaların nasıl işleyeceği belirlenmelidir.

Bu noktada teorik bilgi yetersiz kalmaktadır. Bilginin pratiğe dökülebilmesi için başka kuvvetler ve araçlara da ihtiyacı vardır. Bunun gerekçesi; Ay altı dünya'da seyreden tabii ve iradi olayların her daim değişiklik göstermesidir. Nazari akıl ise değişimin bilgisine haiz değildir. Toplumun yolunda gittiği amaca, maruz kalınacak bu değişimlerden sapmadan ilerleyebilmesi için kişinin hangi metotları kullanılacağını bilgisini edinmesi gerekmektedir. Kişiye bu konuda yardımcı olacak akıl, ameli aklın, fikri ameli akıl çeşididir.

Tümellere zihnin dışında ihtiyaç duyulduğunda yeniden maddeye doğru yaklaşacaklardır ve kendilerine bir takım hal ve arzular eklenecektir. Tabii akılsallar, bizzat tabiata ait olması bakımından onlara arzuları tabiat tarafından sunulur. İrade ve diğer akılsallara eklenen arzular ise irade tarafından kendilerine verilecektir. Örneğin "insan", akıl çerçevesinde kavramsal bir karşılığı olan, tabii bir varlıktır. İnsan, bir kavram olarak her zaman ve her toplumda mevcut iken bilfiil var olduğunda farklı zamana ve farklı yerlere göre değişken haller gösterebilir, tabii olarak değişikliğe uğrayabilir. İffet gibi kavramlar da iradi akılsallara girmektedir fakat onun milletten millete ve zamandan zamana yorumlanması farklı olacaktır. Birbirleriyle ilişkileri ilahi alem gibi sabit, değişmez kurullarla belirlenmemiştir. Bu sebepten değişken arzulara sahip bilfiil varlığa gelen akılsallar kendinde olan değişimleri fark edecek bir kuvvete gereksinim duyar. Bu hususta fikri akıl, değişken arzulara sahip tabii ve iradi akılsalların, zaman ve mekan olgularına bağlı olarak gösterecekleri farklılıkların ayrımını verir (Fârâbî, 2013, s. 68-72).

Fârâbî, bir toplumda meydana gelecek değişiklikleri uzun ve kısa vadeli olarak sınıflandırır. Kısa süreli olanlar için çoğu zaman hiçbir kanun belirlenemez. Haklarında kanun belirlenecek olanlar uzun vadede değişiklik gösterenlerdir. Fikri kuvvetin görevi belli bir amaca yönelik elde edilmesinde fayda olan şeyleri keşfetmektir. Eğer fikri kuvvet görevini iyi amaçlar doğrultusunda gerçekleştiriyorsa bu fikri erdemdir. Toplumlar içinde bir olay meydana geldiğinde, erdemli bir toplumun amacı olan erdemli yaşam ve mutluluk üzerine keşfetme gücünü kullanıyorsa bu fikri erdem türü siyasi

fikri erdemdir. Bu erdem biçimi, şehir, millet ve milletlerin erdemli olana yönelmesi ve erdemli halini koruyabilmesi için değişmesi uzun zaman alacak kuralları belirliyorsa bu güç yasama gücü olacaktır. Kısa süreli değişimlerle ilgili keşifleri Fârâbî kanundan ziyade tedbir olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 2013, s. 73).

Fârâbî, siyaset felsefesinin iki görevi bulunduğunu söyler. İlk olarak erdemli fiillerin ne olduğunu öğreten ve o fiilleri bize kazandıran ahlaki sanattır. Diğer ise, halkın iyiliğine hizmet edecek şeylerin ortaya çıkmasını sağlamak ve bu koşulları muhafaza edecek kanunların nasıl belirleneceğini bize gösteren siyaset ilmidir (Fârâbî, 2014b). Siyaset ilmi şehir insanların toplum vasıtasıyla tabii yaratılışındaki imkan doğrultusunda yasalarla mutluluğa ulaşmasını sağlayan ilimdir. Bu yüzden filozof hükümdar aynı zamanda yasa koyucudur.

Yasa koyucu, teorik ve pratik akla, ahlaki erdeme sahip, erdemli toplumdaki kişilere onlara uygun görevler vererek, işleyişin sürmesini sağlayabilen yönetici vasfında biri olmalıdır. Bu kişiyi Fârâbî kimi zaman filozof, kimi zaman imam, yasa koyucu, sultan olarak isimlendirir. O bu yetilerin hepsine sahip nadir yaratılıştadır. Kendisinden sonra bir daha bu nitelikte birinin yöneticiliğe gelmesinin uzun bir zaman alabileceğini düşünen Fârâbî, iki çeşit geçerli yasama biçimini kabul eder. Değer olarak ikinci yasama biçimi tıpkı fakihlerin izlediği yol gibidir. İkinci derecedeki bu yöneticiler, yasama faaliyetlerini kendilerinden önceki erdemli başkan tarafından konulmuş erdemli yasaları olduğu gibi uygulayarak gerçekleştirir. Fakat siyasi ve toplumsal değişimler karşısında bu yasalar ortaya çıkan sorunları çözmekte yetersiz kalacaktır. Bir filozof tarafından yeni yasalar belirlenemezse toplum erdemli kalamayacak ve bir süre sonra yok olup gidecektir (Toktaş, 2010). Bunun sebebi fakihin bilgisi beşeri düzeydedir. Filozof ise Faal Akıl ile ittisal halinde olan, bu yolla Allah'tan daimi bir bilgi akışı halinde vahiy alan kişidir. O'nun bilgi düzeyinin ilahi olmasından dolayı erdemli yasaları belirleme, eskiyen yasaları kaldırma ve yerlerine yeni erdemli yasalar koyma kabiliyetine yalnızca O sahiptir. Erdemli şehrin sultanı olan kişiler, tek bir ruh gibidir. Onların koyduğu her kanun kendi dönemi ve koşulları bakımından iyi ve geçerlidir.

Sultan, gerekli yasaları yaparken öncelikle şehirlerin ve milletlerin ve o milleti ve şehri erdemli kılacak ve mutluluğa taşıyacak fiil ve melekelerin listesini çıkarmalıdır. Bunlara göre onlarda hangi ikna yöntemi ve delillerin uygulanacağını belirlemelidir. Bunu belirleyebilmek için kanun koyucunun yine sadece akıl ve erdem bakımından bazı üstün niteliklere sahip olması yetmez. O da tıpkı şehrin yurttaşları gibi kendi sanatını en üst düzeye çıkaracak mesleki pratiğe ihtiyacı vardır. Bu uzun yıllar sürececek bir tecrübe edinme sürecidir. Fakat siyasi tecrübe, diğer mesleki tecrübelerin yanında tarih içinde meydana gelmiş sayılamayacak kadar çok olayın incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir. Bir insan ömrü tüm bunları başarabilmek için çok kısıtlıdır. Bu yüzden Fârâbî, erdemli şehir yöneticilerinin kendileri ardında iki kaynak kitap bırakmalarını öğütler. Bunlar benimsenmesi gereken görüşlerin yer aldığı Görüşler Kitabı, benimsenmesi gereken fiillerin yer aldığı Fiiller Kitabı'dır (Fârâbî, 2013). Böylelikle erdemli şehrin yöneticileri kendi tecrübelerinin yanında birbirlerinin tecrübelerinden faydalanacaktır.

Fârâbî, herkesin yaratılışında belli bir erdeme yönelimi olduğuna inanır . Fakat kişilerin erdemli fiillere karşı bir istidatı yoktur. Söz konusu erdeme yönelik eylemler öğrenilip, pratiğe döküldüğünde, ruh ve eylem arasında da bir devinim başlayacaktır. Erdemli fiillere karşı alışkanlık oluşacak ve bu fiilleri uygulamaya karşı istek artacaktır. Eyleme yönelik bu arzu sayesinde başta tabii halde bulunan erdem, iradi bir hale getirecektir. Erdem bilkuvve halde bir olgu değildir. Bizler hayatlarımızda atıl durumda bir kişiyi erdemli olarak tanımlayamayız. Kişinin erdemi toplum hayatının içinde bireysel eylemlerinde kendini gösterir. Bu bağlamda erdemli olmak sadece bireysel bir kazanım değil bir yurttaşlık meselesidir. Toplumun erdemli kalabilmesi için yasalar, erdemli fiilleri yurttaşlara kazandırmak için mevcuttur. Bu yüzden kendi zamanının ve bulunduğu toplumun özelliklerine göre belirlediği erdemli davranışları yasalaştırılır.

Fârâbî, erdemi hem epistemolojik hem siyasi bir kavram olarak ele alır. Bilgiyle belirlenmiş, yasalarla temellendirilmiş erdem ve erdemli fiiller birliği, erdemli toplumun dinamosudur. Böyle bir birliği gerçekleştirmek eğitim ve öğretim metotlarıyla mümkündür. Öğretim, kişilerin nazari kuvvetlerini, eğitim ise ahlak, ameli kuvvetlerini ve herkesin kendi istidatına göre olan zanaatleri geliştirir. Kişilere, erdemli fiilleri gerçekleştirmeleri için motivasyon sağlanmalıdır. Bu da sultan ve diğer yöneticilere bir diğer yetenek olan, hitabet yeteneğini gerektirir. Hitabet yeteneği sayesinde sultan bu fiilleri gerçekleştirmeleri konusunda onları ikna edecek ve fiillere karşı istek uyandıracaktır. Böylelikle toplumdaki her unsur kendisine belirlenen görevi yerine getirerek toplumu mükemmelleştirecektir.

Fârâbî, buraya kadar ütopyik bir devlet kuramı tasvir etmiş gibidir. Halbuki O'nun devlet kuramı oldukça rasyonel ve sosyolojik değerler taşır. O mekanik bir toplum kuramcısı değildir. Her toplumun yaşadığı dönem ve konum gereği farklı özelliklere sahip olabileceğini kabul eder. Tüm insanlığın için tek ve ezeli bir kurallar bütünü etrafında toplanamayacağını farkındadır. Esas olan toplumu erdemli kılabilme. Bu amaç doğrultusunda her toplum kendine uygun yasalarla yönetilecektir. Tüm bunların temelinde Fârâbî'nin insanı irade sahibi bir canlı olarak kabulü yatar. Kişiler erdemli yaşamayı seçtiği gibi erdemsiz bir yaşayışı da seçebilir. Şehir insanları kötü amaçlar için de bir araya gelebilirler. Yine bu seçimlerin rasyonel sonucu olarak Fârâbî erdemli olmayan bir toplumun yok olmaya mahkûm olduğunu düşünür.

Kaynakça

- Anayurt, D. D. (2007). Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Aslan, A. (2013). Özet. Farabi içinde, Mutluluğun Kazanılması (s. 7-50). Ankara: Divan Kitap.
- Bircan, H. H. (2008). İslam Felsefesine Giriş. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- el-Cabiri, M. A. (2003). Fârâbî'nin Siyasi ve Dini Felsefesini Yeniden Okuma Projesi. Felsefi Mirasımız ve Biz (s. 51-88). içinde İstanbul: Kitabevi.
- Fârâbî. (2002/1). Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi. Dîvân İlmi Araştırmalar, 248-273.



- Fârâbî. (2012). Es Siyâsetü'l Medeniyye (çev.Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. M. Rami Ayas). İstanbul: Büyüyen Ay.
- Fârâbî. (2013). Mutluluğun Kazanılması (çev.Ahmet Aslan). İstanbul: Divan.
- Fârâbî. (2013a). İdeal Devlet(çev. Ahmet Aslan). Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî. (2014). İlimlerin Sayımı (çev.Ahmet Aslan). İstanbul: Divan Kitap.
- Fârâbî. (2014). Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (çev. Hanefi Özcan). Fârâbî'nin İki Eseri (s. 11-127). içinde İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fârâbî. (Mayıs 2014). Mutluluk Yoluna Yönelme (çev. Hanefi Özcan). Fârâbî'nin İki Eseri (s. 129-171). içinde İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları.
- Gökberk, M. (1998). Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kaya, M. (2005). İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri. İstanbul: Klasik.
- Kurtoğlu, Z. (1999). İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toktaş, F. (2005). Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl . Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, 7-8 Ekim 2004 (s. 165-177). Ankara: Elis Yayınları.
- Toktaş, F. (2009). Farabi'de Ahlak ve Siyaset. Samsun: Etüt Yayınları.
- Toktaş, F. (2010). İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ve Fazlur Rahman Örneği. Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, (s. 626-641). Bursa.
- Toktaş, F. (2012). İslam Felsefesi. Felsefe Tarihi (s. 179-211). içinde İzmir: Tibyan Yayıncılık.

İslam Öncesi Türk Devletlerinde Siyasal Ahlak Algısı, Orhun Abideleri Örneği

Aslı Kahraman Çınar

Bozok Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Araştırma Görevlisi, asli.kahraman@bozok.edu.tr

Selçuk Çınar

Yozgat Şehitler Fen-Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, selcukcinar01@gmail.com

Özet

Orhun Abideleri II. Göktürk devletinden günümüze miras kalan önemli eserlerdir. "Türk" adının geçtiği ilk Türkçe metin olarak kabul edilmektedir. Taş üzerine yazılan yazılarla Türk devlet adamlarının millete ve tarihe hesap verme geleneği de başlamıştır. Bu önemli taş yazıtlar İslamiyet öncesi Türk tarihinin siyasi, iktisadi, askeri, sosyal, kültürel, dini hayatına ışık tutmaktadır. Türk tarihini bir nebze olsun aydınlatan bu kitabelerin ilki 8. asrın ilk yarısında Bilge Kağan devrinde dikilmiştir. Toplam üç yazıttan oluşan abidelerin ilki Kül Tigin Abidesi, Bilge Kağan tarafından kardeşinin ölümü üzerine 732 (M.S.)'de diktirilmiştir. İkincisi Bilge Kağan abidesidir ve Kağanın vefatı üzerine 735 (M.S.)'te diktirilmiştir. Üçüncüsü Tonyukuk Abidesidir ve 720-725 (M.S.) senelerinde Vezir Tonyukuk'un kendisi tarafından dikilmiştir.

Bu çalışmada Türk tarihi için büyük önem taşıyan bu abidelerde yer alan siyasal ahlak anlayışı üzerinde durulacaktır. Dönemin Türk dünyasında siyaset ve siyasetteki ahlak algısı incelenerek İslam öncesi bir Türk devletinin siyasete hangi kaygılarla yön verdiği, hangi ahlaki değerleri göz önünde bulundurduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır. Orijinal metinlerden yararlanılacak ve gerekli yerlerde aynı dönemlere ait Türk mitolojilerindeki benzer siyasal ahlak öğelerine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Orhun Abideleri, Mitoloji, Bozkır, Siyasal Ahlak

Giriş

Orhun Abideleri, en eski Türkçe metinler olarak kabul edilmektedir. Türk dili, tarihi ve kültürünün ilk yerli eseridir. Türk adı ilk kez bu metinlerde geçmektedir. Kül Tigin, Vezir Tonyukuk ve Bilge Kağan'ın devlet ve devlet idaresi adına söyledikleri, asırlar geçmesine rağmen hala geçerliğini koruyan, doğru tespitlerdir. Ayrıca işlek Türkçesi, sanatlı anlatım, yinelemeler, benzetmeler, aktarmalar, somutlamalarla zengin bir anlatım tekniğine sahip olan¹ Orhun Abideleri, Türk töresini, Türk devlet ve milletinin karşılıklı vazifelerini ortaya koyan vesikalardır.²

Ahlak ve Siyaset

Arapça, "hulk" kelimesinin çoğulu olan "ahlak" kelimesi, Yunanca "ethos" kelimesinden gelen "etik" ile Latince "moralis" kelimesinden türetilmiş "moral" in karşılığı olarak kullanılmaktadır. Yunanca 'bilgece bir eylem yolu arayışı' anlamındaki etik ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.³

¹ Ergin, Muharrem (2000), Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, s. 15-18; Batur, Zekeriya (2013), Orhun Yazıtlarında Anlama ve Anlatma Becerileri, Turkish Studies, S. 8/4, s. 315

² Ergin, (2000), s. 15-18; Türkmen, Fikret (2013), Kök Türk Abidelerinde Milli Kimlik Hassasiyet, Milli folklor, Yıl. 25, S. 97, 31-32

³ Bilge, Muhittin (2012), Gelenekselden Moderne Etik ve Siyaset, ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, C. 8, S. 15, s. 98

Ahlak, “belli bir dönemde belli insan topluluklarınınca benimsemiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin bütünüdür.” Her ne kadar çağlara ve toplumlara göre ahlaki değer yargılarında değişimler oluyorsa da zaman içine yayılan bu farklılık, ahlaki insan hayatının evrensel bir özelliği olmaktan çıkarmaz. Temelde iyi-kötü değerlendirmesine dayanan ahlaki yargılar içerisinde iyi ahlaken doğruyu, kötü ise yanlış ifade eder. Bu bir değer algılamasıdır ve siyasette, hukukta, ekonomide hayatın her alanında kendini gösterir. İnsan hayatını toplumsal yanı olan siyasetin bu alanlar içinde en önemlisi olduğunu düşünmek ise doğru bir yaklaşımdır.⁴

Ahlak, “insanların, davranışlarını kendilerine göre düzenlediği bir ilkeler sistemi ya da dizisini ifade eder.” Bazı düşüncelerde ise ahlak kelimesi ile insanların uyması gereken davranışlar ve değer yargıları sistemi anlatılmak istenmektedir.⁵

Örneğin Platon’un ahlâk felsefesine bakıldığında iki temel varsayım görülür. Birinci varsayım; “insan iyi davranışı bilirse gayri ahlaki bir davranış sergilemez”, ikinci varsayım ise “tüm insanlar için tek bir iyi hayat tarzı ve doğru eylem şekli vardır” biçimindedir. Yine Platon ahlak ve siyaset bağlantısını, “Ahlak kişisel siyaset, siyaset ise toplumsal ahlakıdır.” şeklinde kurmaktadır.⁶

Siyaset, insani bir uğraş ile ahlaki görevlerinden kendini sorumlu hisseden fertlerin yapması gereken bir faaliyettir. Buradan yola çıkarak toplumun tüm bireylerinin siyasi ahlaki oluşturan tüm kurallara göre davranmaları gerekir. Aslında siyaset, temelinde ahlak olması gereken bir uğraştır.⁷

Siyaset adamlarının ahlaki olmayan eylemlerden sakınmaları veya genel olarak siyasi yolsuzlukların üstesinden gelenebilmesindeki en etkili araç siyasal ahlakıdır.⁸

Siyasal ahlak bir toplumda düzen ve ahenk içerisinde bulunması gereken siyasal yapılar, kurumlar, roller, düşünce ve eylemler bütünüdür.⁹

Orhun Abideleri

Bu bağlamda Orhun Abideleri’ne bakacak olursak, devlet idaresi ve yönetim kadrosu için ehliyet ve liyakate vurgu yapan abidelerde, hükümdar olacak kişide bulunması gereken ahlaki özelliklerden de sıkça bahsedildiğini görebiliriz. ‘Taht’a oturacak kişinin ehliyet ve liyakat sahibi olması gerektiği ifade edilir ve üstün ahlaki özellikleri üzerinde ısrarla durulur.¹⁰ Abidelerde hükümdarların durumundan sıkça bahsedilir. Onlarda olması gereken özellikler, yapmaları ve yapmamaları gerekenlere sıkça değinilir. Dönemin inancı gereği Tanrıdan aldığı kut ile görev yapan hakanın akıllı, cesur, ahlaklı olması da aranan özelliklerdendir. Kül Tigin ve Bilge Kağan Abidelerinde, hakan tanıtılırken onun hem kutsal kişiliğine hem de akıl ve tecrübesine

⁴ Bulut, Nihat (2007), Siyaset-Ahlak İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarının Değerlendirilmesi Meselesi, EÜHFD, C. XI, S. 3-4, s. 2

⁵Bilge, (2012), s. 98

⁶ Bilge, (2012), s. 103

⁷ Yılmaz, Nihat (2013), Max Weber’de Etik- Siyaset İlişkisi, Turkish Studies, S. 8/6, s. 885

⁸ Yılmaz, (2013), s. 882

⁹ Yılmaz, (2013), s. 883

¹⁰ Türkmen, (2013), s. 31

vurgu yapılmaktadır.¹¹ Abidelerde Kağanın düşman sayısı ve öldürdüğüyle övünmediği görülür.¹² Düşmana ve ölüme böyle bakmaları ve onu bir övünç kaynağı olarak görmemeleri dış politikalarına da yansıyan ahlaki bir vasfı ortaya koymaktadır.

Barıştan bahsedilirken Türk milletinin kendini koruması ve Türk devletinin yaşatılması ön planda tutulur.¹³ Devlet halka hizmeti kendine ilk amaç edinmiştir.

Halkın başta maddi ihtiyaçlarını gidermek, yoksulluğun önüne geçmeyi, devletin ve kağanın görevi olarak görmektedir. Eğer halkın ihtiyaçları karşılanmazsa bu ülkedeki istikrarın bozulacağına işaret olarak görülmektedir.¹⁴

Bu bağlamda “Devlet baba” deyimini daha ilk çağlardan itibaren Türkler arasında kullanılan bir tabir olmuştur.¹⁵ Bu tabir devletin, baba sevgisi, merhameti ve koruyuculuğu ile hareket ederek halkına evladı gibi bakması, onu koruyup kollaması ve refahını düşünmesi gerekliliğini yansıtmaktadır.

“Fakiri zengin kılmak, azı çok kılmak” ifadelerinden yola çıkarak¹⁶ kağanın ve yöneticilerin halk üzerinde hissettikleri sorumluluğun farkında oldukları söylenebilir. Zengin ve fakir arasındaki farkı kapatma ihtiyacı, adaleti sağlamayı da beraberinde getirmiştir. Azı çok kılmak da aynı manaya gelmektedir.

Kağanın halkı üzerindeki sorumlulukları ve bu sorumlulukların farkında olması, bu farkındalığını yazdırmış olması millet olma, millete sahip çıkma şuurunun da yüksek seviyelerde olduğunu göstermektedir. Milletinin refah seviyesini yüksek tutmayı gaye edinmiş bir kağan ve töre vardır Türk milletinin karşısında. Kağan, görevini millete hizmet olarak tespit etmektedir.

“Töre”ler genel olarak değişmez/kati kanunlar değildir. Gerekli görüldüğü hallerde töre hükümlerinde düzenlemelere gidilmiştir. Türklerde kağanların töre hükümlerini düzenleme yetkileri vardı; fakat onları tamamen kaldırma hakkına sahip değillerdi. Türk devletlerinde töreye bağlılık ve devlet kurumlarının nizamı, Türk düşüncesinde önemli bir yer teşkil eder.¹⁷

Üstün vasıflara sahip, ahlaki özellikleri benimsemiş bir kağan, ülkesinin törelerini/kanunlarını düzenlemeli ve uygulanmasına özen göstermelidir. Bumin Kağan ve İstemi Kağan, ülkenin başına geçer geçmez öncelikle töreyi düzenlemişlerdir. Bu töreler yazılı kanunlar değildir fakat o toplumda yaşayan herkes tarafında bilinmekte ve uyulmaktadır.¹⁸

Bilge Kağan da, kendi milletinin tabi olduğu kanunlara, idaresi altında aldığı milletlerinde tabi olmasını istemiştir.¹⁹

¹¹ Türkmen, (2013), s. 35

¹² Cihat, Cihan, (2001) Türk Devlet Felsefesi Açısından Kök Türk Devleti'nin Dış Politikası, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 3/1, s. 62

¹³ Cihat, (2001), s. 63

¹⁴ Cihat, (2001), s. 63

¹⁵ Cihat, (2001), s. 63

¹⁶ Cihat, (2001), s. 63

¹⁷ Gömeç, Saadettin (1997), Kağan ve Katun, DTCF. Tarih Araştırmaları, Sayı 29, Ankara, s. 86

¹⁸ Gömeç, (1997), s. 85

¹⁹ Gömeç, (1997), s. 85

*“Dokuz Oğuz Beyleri, milleti! Bu sözümü iyice işit, adamakıllı dinle: doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar, onun içindeki millet hep bana tabidir. Bunca milleti düzene soktum. O şimdi kötü değildir. Türk kağanı Ötüken ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur...”*²⁰

Kül Tigin Abidesinde geçen bu satırlarda kağan öncelikle ülkesinin sınırlarını saymakta ve ardından bu kadar geniş bir arazide belki de yapılması gereken ilk iş olarak milletin düzene sokulduğunu ifade etmektedir. Kağanın millet üzerindeki ağırlığı ise “Kağan, Ötüken ormanında otursa dahi ilde bir sıkıntı yoktur.” ifadesi ile aktarılır. Bu satırlardan kağanın başa geçer geçmez yaptığı ilk işin milletin düzeni ile ilgilenmek olduğu anlaşılmaktadır. Konulan kanunların/törenin nizami işleyiş içinde olduğu ise kağan uzakta bile olsa milletin kendi içinde sorun yaşamayacağı ifadesi ile anlatılır.

*“...ötügen ormanında otursan ebediyen il tutarak oturacaksın. Türk milleti, tokluğun kıymetini bilmezsin. Açlık, tokluk düşünmezsin. Bir doysan açlığı düşünmezsin. Öyle olduğun için, beslemiş olan kağanının sözünü almadan her yere gittin. Hep orda mahvoldun, yok edildin. Orda, geri kalanınla her yere hep zayıflayarak, öterek yürüyordun. Tanrı buyurduğu için, kendim devletli olduğum için, kağan oturdum. Kağan oturup aç, fakir milleti toplattım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım...”*²¹ Hakan kendi çıkarları için yaptığı hiçbir şeyi dile getirmez. Zaten abidelerde sıkça bahsedilen hakanın sahip olması gereken üstün özelliklerdir. Kağan öncelikle halkının refahını düşünür. Bu yüzden ‘milleti zengin kıldım’ der. Çünkü halkın tokluğu da açlığı da iyi bir idare sistemine bağlıdır. Sadece iyi değil dürüst, ahlaklı idarecilerin halka ait olan malı ve parayı halk için kullanması halkın yararına olan işlerde kullanması da bu idari anlayışın içerisinde yer alır.

*“...amcam kağan oturarak Türk milletini tekrar tanzim etti, besledi. Fakiri zengin kıldı, azı çok kıldı....”*²² Açık tok kılmak ve azı çok kılmak ifadeleri abidelerde birkaç kez tekrarlanır. Bu, hükümdarın millet üzerinde yapması gereken en önemli iş sayıldığı içindir.

*“...öyle kazanılmış, düzene sokulmuş ilimiz, töremiz vardı. Türk, Oğuz beyleri, milleti, işitin: Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini töreni kim bozabilecekti?”*²³ Törenin/kanunların uygulanışındaki ortak kanaat de çok önemlidir. Çünkü toplumun hepsi veya büyük çoğunluğu buna uyduğu takdirde sorunsuz bir yönetim sağlanacaktır. Kağan, Oğuz beylerine seslenerek “üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini töreni kim bozabilecekti” demektedir. Bu iddialı söyleminde kağan hem yönetimin hem de milletin kanunlara uyma kabiliyetini ifade etmektedir. Bunu üstün bir ahlaki meziyet olarak görmek mümkündür.

“Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağanı, annem hatunu yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye kendimi o Tanrı

²⁰ Ergin, (2000), s. 3

²¹ Ergin, (2000), s. 5

²² Ergin, (2000), s. 13

²³ Ergin, (2000), s. 17



*kağan oturttu tabii. Varlıklı zengin millet üzerine oturmadım. İşte aşsız, dışta elbisesiz; düşkün, perişan milletin üzerine oturdum. “Varlıklı zengin millet üzerine oturmadım. İşte aşsız, dışta elbisesiz, düşkün perişan milletin üzerine oturdum.”*²⁴ cümleleri de yine hükümdarın sahip olduğu ahlaki değerleri ön plana çıkarmaktadır. Halkının aç ve elbisesiz olmasından kendini sorumlu tutmakta ve bunu ciddi bir sorun olarak dile getirerek ‘böyle bir millet üzerinde oturmadım’ diyerek onların refah seviyesini yükseltmek gayretini göstermeye çalışmaktadır. Küçük kardeşim Kül Tigin ile konuştuk. Babamızın amcamızın kazanmış olduğu milletin adı sanı yok olmasın diye, Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım. Kağan, vatanın kendi malı olmadığını farkındadır. Kendisine atalarından (baba/amca) kalan bir miras olduğu için hem ona sahip çıkması gerektiğinin hem de idarecilik işini hakkıyla yerine getirmesi gerektiğinin bilinciyle hareket eder. Millete verilen ismi, millet olmak için geçmişte verilen mücadeleyi yüceltmekte ve bunu korumak için üzerine düşeni yapacağına adeta yemin etmektedir. Vatanı korumak milleti bir arada tutmak için verdiği mücadelede “gece uyumadım, gündüz oturmadım” diyerek vatanı için çok çalıştığını işaret etmektedir.

*Küçük kardeşim Kül Tiğın ile iki şad ile öle yite kazandım. Öyle kazanıp bütün milleti ateş, su kılmadım. Ben kendim kağan oturduğum, her yere gitmiş olan millet öle yite, yaya olarak çıplak olarak dönüp geldi. Milleti besleyeyim diye, kuzeyde Oğuz kavmine doğru, doğuda Kıtay, Tatabı kavmine doğru, güneyde Çine doğru on iki defa büyük ordu sevk ettim, ...savaştım. Ondan sonra, Tanrı bağışlasın, servetim var olduğu için, kismetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden, değerli kağanlıdan daha iyi kıldım. Dört taraftaki milleti hep tabi kıldım, düşmansız kıldım...”*²⁵ Kağan milleti besleyebilmek için kuzeye ve güneye ordu gönderdiğini ve savaştığını anlatmaktadır. Bu savaşlarda kazandığı başarıları ise tanrının lütfu olarak anlatır. Tanrının kendileri üzerinde merhametiyle –ki bunu kismetim var olduğu için şeklinde söyler- ölecek milleti diriltip beslediğini anlatır. Vatanın milletin çıkarlarını her şeyin önünde görmektedir.

*Türk tanrısı, mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiştir. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, babam İlteriş kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır. Babam kağan on yedi erle dışarı çıkmış. Dışarı yürüyor diye ses işitip şehirdeki dağa kaçmış...”*²⁶ Hükümdarlıktaki yeteneklerinin aileden geldiği anlaşılan kağanın anne ve babasından öğrendiği, gördüğü şekilde millete karşı hassastır. Çünkü anne ve babası da tanrıdan aldıkları güç ile milletin çıkarları için gece gündüz mücadele etmişlerdir.

Abidelerde birkaç kez “*gittiğin yerde hayrın şu olmalı*” şeklinde ifadeler geçmektedir. Bu satırlardan da anlaşılıyor ki Türk hakani kendisi için ve beyleri için milleti için gittiği yere hayır götürmek felsefesi ile hareket etmektedir. Bu ahlak anlayışının ne kadar büyük ve kağanın farkındalıklarının ne kadar yüksek olduğunu da göstermektedir.

²⁴ Ergin, (2000), s. 40

²⁵ Ergin, (2000), s. 43

²⁶ Ergin, (2000), s. 37



Çünkü sadece kendisi için değil beyleri ve milleti için de gittiği yere hayır taşımaları anlayışı mevcuttur.

Kaynakça

- Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, TTK Yay, Ankara, 1989
- Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihi, TTK, Ankara, 2003
- Bahaeddin Ögel, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2010
- Cihan Cihat, Türk Devlet Felsefesi Açısından Kök Türk Devleti'nin Dış Politikası, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2001, S. [3/1](#), s. 62
- Fikret Türkmen, Kök Türk Abidelerinde Milli Kimlik Hassasiyet, Milli folklor, 2013, Yıl.25, S.97, s. 31-32
- İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, Ötüken yayınları, 1997
- İlhami durmuş, Arkeolojik Kalıntı, Buluntu ve Yazılı Belgelere Göre Költigin-Bilge Tonyukuk Anıtlıkları ve Bu Anıtlıklardaki Türk Kültür Unsurları, Gazi Türkiyat 2007/1, Ankara
- Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları
- Muhittin Bilge, Gelenekselden Moderne Etik ve Siyaset, ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 2012,C. 8, S. 15, s. 98
- Nihat Yılmaz, Max Weber'de Etik- Siyaset İlişkisi, Turkish Studies, 2013,S.8/6, s. 885
- Nihat Bulut, Siyaset-Ahlak İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarının Değerlendirilmesi, Meselesi, EÜHFD, 2007,C.XI, S. 3-4, s. 2
- Saadettin Gömeç, Kağan ve Katun, DTCF. Tarih Araştırmaları, Sayı 29, Ankara, 1997,s. 86
- Saadettin Gömeç, Türk Kültürünün Ana Hatları, Akçağ Yayınları, Ankara
- Zekeriya Batur, Orhun Yazıtlarında Anlama ve Anlatma Becerileri, Turkish Studies, 2013, S.8/4, s. 315

Platon'dan Farabi'ye İdeal Düzen Arayışları

Seda Özsoy

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sedazsy@yahoo.com.tr.

Ümit Öztürk

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, u.rzg.ozturk@gmail.com.

Özet

Düşünürlerin ideal düzen arayışları ekseninde karşımıza çıkan önemli felsefi uğraklar olan ütopyaların ilki, Platon tarafından kaleme alınan *Devlet* adlı eserdir. Platon, eserini birbiriyile bağlantılı üç öge üzerinden kurgulamıştır: Baş, göğüs ve karın. Bu bölümlerin her biri, bir erdeme karşılık gelir: Baş akla, göğüs iradeye, karın da haz ya da arzuya. Akıl, bilgeliğe ulaşmaya çalışır; irade, cesaret gösterir; arzu da insanın ölçülü olması için denetlenir. Bu bölümler uyumlu olarak hareket ettiklerinde bütünlüklü bir insan ortaya çıkar. Buna koşul olarak eserde de baş kısmı, devleti yönetmesi gereken bilgiler tarafından; göğüs, cesur bekçiler tarafından ve karın da tüccarlar tarafından oluşturulur. Nasıl bölümlerin uyumuyla bütünlüklü, sağlıklı, ılımlı bir insan ortaya çıkıyorsa; herkesin yerini bilmesi ile de ideal ve adil bir devlet düzeni meydana gelir.

Farabi'nin *el-Medinetü'l Fazıla* adlı eseri ise Platon'un *Devlet*'ine benzer bir yapıya sahiptir. Farabi'nin eseri, İslam teolojisiyle uyumlu olarak tanrının sıfatlarının açıklanmasıyla başlar. Çünkü eser, birincisi ontoloji, ikincisi siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde, tanrı ve insan hakkında fikirler açıklandıktan sonra; ikinci bölümde, ideal devletin niteliği anlatılmaya başlanır. Farabi'ye göre, erdemli toplumun ya da devletin, sadece bir şekli vardır; bu da ahlaki erdemlerin ilke edinilmiş olduğu, işbölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel düzeyde gerçekleştiği, hukukun ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı ve bilgelerin başta bulunduğu bir örgütlenme biçimidir.

Bu çalışmada, ideal düzenin nasıl olması gerektiği konusunda görüşler ortaya koyan iki önemli düşünürün eserlerinin karşılaştırmalı bir analizi yapılarak aradaki benzer ve farklı yanlar incelemeye tabi tutulacaktır. Çalışmanın merkezinde yer alan Farabi'nin ve eserinin irdelenmesi hem Türk İslam düşün hayatına katkı sağlayan önemli şahsiyetlerin yeniden hatırlanması, hem de yapılacak karşılaştırma aracılığıyla Farabi'nin özgün yanlarının vurgulanması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Platon, Farabi, İdeal Düzen, Toplum Tasarımı.

Ütopya -Yunancada *hiçbir yer* anlamına gelir- eşitlik, adalet ve özgürlük gibi ilkeler temele alınarak tasarlanmış, gerçekleşmesi mümkün olmayan, mükemmel bir toplum biçimini ve siyasi yönetim tarzını ifade eden bir kurgu şeklinde tanımlanabilir. Bunlar, toplumsal düzenin yozlaştığı ve bireylerin gereksinimlerinin karşılanmasının mümkün olmadığı zamanlarda, toplumsal bozuklukları ve haksızlıkları gidermenin yollarını ve insanlara başka bir dünyanın mümkün olduğunu göstermek adına kurgulanmışlardır. Bunun nedeni, insanların karmaşa ya da düzensizlik içinde yaşamalarının imkansız olduğunun fark edilmesidir. Düşünürlerin ideal düzen arayışları ekseninde karşımıza çıkan önemli felsefi uğraklar olan ütopyaların bilinen ilk örneği, Platon (M.Ö. 427-MÖ 347) tarafından kaleme alınan *Devlet* (Politeia)* adlı eserdir. Batı düşünce tarihi

* Platon, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi için önemli bir konu olan devlet ve onun kökenleriyle ilgili görüşlerini *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı eserlerinde de aktarmıştır. Ancak çalışmanın bağlamı açısından düşünürün sadece *Devlet* adlı yapıtına bağlı kalınacaktır.

açısından ilk ve en önemli eser olarak da sayabileceğimiz *Devlet*, hem bu türün en iyi örneklerinden biri, hem de daha sonra benzer yapıtlar ortaya koyacak olanlar için yol gösterici bir timsal olma özelliklerini taşımaktadır. Doğu'ya yöneldiğimizde ise aynı özelliklere Farabi'nin eserinde karşılaşıyoruz. Thomas More'un *Utopia'sı* (1516), Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602), Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis'i* (1624), İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan'ı* (12. yy.), Sadi Şirazi'nin *Bostan'ı* (1257) ve çoğaltabileceğimiz diğer örnekleriyle bu tür açısından başlangıç noktası Batı için Platon'un, Doğu için ise Farabi'nin eserleridir. Bu bağlamda çalışmanın ana eksenini, bu iki düşünürün eserlerinin analizi ve buradaki benzer ya da farklı yanların ortaya konması oluşturmaktadır.

Düşünce tarihi açısından önemli bir ilki gerçekleştiren Platon, ideal düzen anlayışını birbiriyle bağlantılı üç öge üzerinden, başka bir deyişle üç katlı sembolik bir örgü vasıtasıyla kurgulamıştır: Baş, göğüs ve karın. Bu bölümlerin her biri, bir erdeme karşılık gelir: Baş akla, göğüs iradeye, karın da haz ya da arzuya. Akıl, bilgeliğe ulaşmaya çalışır; irade, cesaret gösterir; arzu da insanın ölçülü olması için denetlenir. Bu bölümler uyumlu olarak hareket ettiklerinde bütünlüklü bir insan ortaya çıkar. Buna koşul olarak eserde de baş kısmı, devleti yönetmesi gereken bilgiler tarafından; göğüs, cesur bekçiler tarafından ve karın da tüccarlar tarafından oluşturulur. Nasıl bölümlerin uyumuyla bütünlüklü, sağlıklı, ılımlı bir insan ortaya çıkıyorsa herkesin yerini bilmesi ile de ideal ve adil bir devlet düzeni meydana gelir.*

Farabi'nin (M.S. 872-M.S. 950) *el-Medinetü'l Fâzıla* (Erdemli Şehir) adlı eseri ise Platon'un *Devlet'ine* benzer bir yapıya sahiptir. Farabi'nin eseri, İslam teolojisiyle uyumlu olarak Tanrı'nın sıfatlarının açıklanmasıyla başlar. Çünkü eser, birincisi

* Platon, Antik Grek düşüncesinin ulaştığı yüksek düzeyin ideal yansımasının anlatımları olarak karşımıza çıkan bu düşüncelerini, Ortaçağ Hıristiyan ve İslam felsefe geleneğini derinden etkilemiş ve yönlendirmiş olan ünlü *Timaios* adlı diyalogunda, insan bedeninden yola çıkarak geliştirdiği ve tüm zamanların en dikkat çekici insan betimlemesi olarak kabul edilebilecek bir analogiyle bir kez daha açıklar. Buradaki temel düşünce, yine ideal devletin ve dolayısıyla da toplumsal düzenin iktisadi yapısının işleyişinin serimlenmesine dayanmaktadır. Bu eserde dile getirdiği görüşler ekseninde Platon, başlangıçta her şeyin düzenden yoksun olduğu savından hareket etmekte ve ardından her şeyi düzene sokan bir Tanrı'dan -biçimlendirici/mimar- söz etmektedir. Buna göre Tanrı -biçimlendirici/mimar-, önce evreni yaratmış -buradaki yaratma işlemi, evrende bulunan unsurların bir orana bağlı olarak bir araya getirilmesi, birbiriyle karıştırılması şeklinde değerlendirilebilir-, bu yaratma işleminden sonra dinlenmeye çekilmiş ve bu dinlenme esnasında, evrenin bir parçası olarak yaratılan insan, evrenden ateş, hava, su ve toprak gibi unsurları almıştır. Ardından Tanrı, kendisine en yakın parçamız olan ve ötekilere hükmeden başı yaratmıştır. Platon, baş bölgesindeki organları ve bunların işlevlerini anlatmış, her şeye hükmeden baş ile hükmedilen beden de birbirinden ayrılması için baş ile göğüs arasında boyunun yerleştirildiğini ileri sürmüştür. "Akıl dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği emirleri canla başla yerine getirmede zaman akılla beraber onu zorla yola getirsin diye ruhun cesareti, savaş isteğini paylaşan, zaferi arzulayan kısmını başa daha yakın bir yere yerleştirdiler." İnsan bedeninin bölümlerinden yola çıkarak, ideal devlet tipinin de sağlıklı bir bedenle benzer özellikleri ihtiva edeceğine yönelik görüşlerini aktarmayı sürdüren Platon; ruhun yemeye, içmeye ve bedenini doğal olarak gereksinim gösterdiği şeylere iştah duyan kısmını da Tanrı'nın karın ile orada bulunan bir deri arasında uzanan yere koyduğunu, bu yerde beden beslenmesi için bir yemlik kurduğunu belirtmiştir. Ona göre bunun nedeni, her zaman başın, yani karar veren kısmın, besleyenden mümkün olduğu kadar uzakta bulunmasının ve beden her kısmının iyiliği için kararlar verirken rahat bırakılmasının gerekliliğidir. Bu doğrultuda, Platon'un insan bedenini, üçe ayırdığı anlaşılmaktadır: Baş, göğüs ve karın. Bu bölümlerin her biri, bir erdeme karşılık gelir: Baş akla, göğüs istence, karın ise haz veya arzuya. Akıl, her şey ve herkes için iyiyi istemektedir. Çünkü bu evrenin doğmasında, akıl veya zeka zorunluluk ile birleşmiştir. Bundan dolayı akıl, doğan şeyleri, iyiliğe doğru götürür. Bu yüzden başlangıcından bu yana evren, bilgelik üzerine kurulmuştur. Böylece akıl, bilgeliğe ulaşmaya çalışır; istenç, cesaret gösterir; arzu da insanın ölçülü bir varlık olması için denetlenir. Bu bölümler, uyumlu olarak hareket ettiklerinde, bütünlüklü ve sağlıklı bir insan ortaya çıkar. Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Platon, ilk ütopyalardan biri olma özelliğini taşıyan ideal devletini, insan bedeninin işleyişine yönelik bir analogiye başvurarak temellendirmiş olur. Bu doğrultuda baş, devleti yönetmesi gereken bilgeleri; göğüs, cesur bekçileri veya koruyucuları ve karın da tüccarları simgeler. Nasıl ki bölümlerin uyumu ile bütünlüklü, sağlıklı ve ılımlı bir insan meydana gelirse herkesin konumunun ve görevinin bilincinde olması ile ideal ve adil bir devlet tipi gündeme gelir. Burada dikkat çeken yön, Platon'un organik bir dayanışmaya bağlı olarak biçimlendirildiği ideal devletinin, gereksinimler ekseninde ortaya çıkan bağımlılık ilişkileri çerçevesinde, işbölümünün de idealleştirildiği sınıflı (katmanlı) bir yapıya sahip olmasıdır.



ontoloji, ikincisi siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde, Tanrı ve insan hakkında fikirler açıklandıktan sonra; ikinci bölümde, ideal devletin niteliği anlatılmaya başlanır. Farabi'ye göre, erdemli toplumun ya da devletin, sadece bir şekli vardır; bu da ahlaki erdemlerin ilke edinilmiş olduğu, işbölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel düzeyde gerçekleştiği, hukukun ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı ve bilgelerin başta bulunduğu bir örgütlenme biçimidir. Çalışmanın merkezinde yer alan Farabi'nin ve eserinin irdelenmesi hem Türk İslam düşün hayatına katkı sağlayan önemli şahsiyetlerin yeniden hatırlanması, hem de yapılacak karşılaştırma aracılığıyla Farabi'nin özgün yanlarının vurgulanması açısından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda ideal düzen arayışlarına koşut olarak ortaya konan ilk ütopyanın, yani Platon'un *Devlet* adlı eserinin serimlenmesi ile konuya devam etmek faydalı olacaktır.

Eserine doğruluğu irdelemekle başlayan Platon, “doğruluğun, güçlünün işine gelen şey” (Platon, 1995: 29) olduğunu söyleyenlere, doğruluğun adaletin ve ahlakın temelinde yer alan bir unsur olduğu savıyla karşı çıkar. On kitaptan oluşan eserinin birinci kitabında, doğruluğun kötülük mü, bilgisizlik mi ya da bilgi ve iyilik mi olduğunu araştıran düşünür, ikinci kitabında da görüşlerini açıklamayı sürdürür. Doğruluk kavramlaştırmasından hareketle düşüncelerini paylaşan Platon, “Doğruluk varsa bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır.” (Platon, 1995: 59) şeklindeki söyleriyle düzenli bir toplumun doğuşunu anlatmaya başlar. “Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Öyleyse bir insan, bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksik, birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya, toplum düzeni deriz.” (Platon, 1995: 59) diyerek hem topluma ilişkin kendi tanımını ortaya koyar, hem de insanların, birbirlerine olan gereksinimleri üzerinden gerçekleştirecekleri işbölümü aracılığıyla oluşturulan iktisadi ilişkilerin, o dönemde gözlemlenen yeni biçimlerini belirler. Platon, bunun devamında yer alan “Öyleyse toplum, yalnız kendine yetecek kadar değil, başka şehirlerle (devlet) alışverişi sağlayacak çoklukta ve çeşitlilikte mal yetiştirecek.” (Platon, 1995: 61) ifadesiyle toplumsal düzenin aslında, iktisadi yapılanmayla yakından ilintili ve ilişkili olduğunu gündeme getirir. Bununla birlikte Platon, öngördüğü ideal düzen içinde bir araya gelen insanların, karşılıklı alışverişlerinde kendi karlarını gözeteceklerine, alışverişin yalnızca şehrin içindeki insanlarla sınırlı kalmayacağına ve her bir işin, başka bir kişi tarafından ifa edileceğine vurgu yaparak bireysel çıkara, işbölümüne, dönemin koşullarına bağlı olarak yapılan ticari faaliyetlere işaret eder.

Üreticiler, koruyucular ve yöneticilerden oluşan sınıflı bir toplum yapısı kurgulayan düşünür, üçüncü kitabında koruyucular ve onların eğitimi hakkında bilgiler verir. Platon açısından “Yapılması gereken şey, devlet için en yararlı şeydir.” (Platon, 1995: 102) ve bunu gerçekleştirecek olanlar da bekçilerdir. Bunlar “devleti dışardan düşmanlara karşı, içerden dostlara karşı koruyan, yani dostlarımızın kötülük isteklerini, düşmanların da kötülük imkanlarını önleyen kimseler” (Platon, 1995: 104) olmalıdır.

Müzik ve jimnastiğin -klasik anlamı açısından ruhun ve bedenin eğitilmesinin başlangıcı olan dersler- önemli bir eğitim aracı olduğunu kabul eden ve koruyucuların küçük yaştan itibaren gözetlenmesi gerektiğini vurgulayan düşünür, koruyucular içindeki en iyi olanların yönetici olabileceğini, diğerlerinin ise savaşçı olarak onları destekleyebileceğini söyler. Burada Platon, kimin hangi görevi yerine getireceği konusunda yurttaşlar arasında karışıklık çıkmaması için onları bir masala inandırmanın gerekli olduğunu ileri sürer ve şu masalı anlatır:

“Bu toplumun birer parçası olan sizler diyeceğim birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı -biçimlendirici, mimar- aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangisinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp hamurlarına uygun işlere koyacak onları, çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ya da işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık olarak doğanlar olursa onları gözetecek, kimini önderliğe, kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur” (Platon, 1995: 105).

Bu masalın ardından dördüncü kitaba geçen Platon, bu kitapta mutluluk, zenginlik, yoksulluk ve bilgelik gibi kavramlar ile devlette bulunması gereken üç değerden veya erdemden bahseder. Bu değerler; ölçü, yiğitlik ve bilgeliktir. “Bunların dışında kalan değer, onları doğuran ve yaşatan değerdir. Baştan da üç değeri bulursak geriye kalan dördüncüsü doğruluk olacak” (Platon, 1995: 122). Beşinci kitapta ise toplumda kadının yeri, evlenmeler ve çocukların durumu gibi konuları anlatan düşünür, kadın ve erkeğin yaradılıştaki ayrı olduğunu ve bu nedenle de ayrı işler yapmaları gerektiğini ortaya koyar (Platon, 1995: 141). Ayrıca iyi bir nesil yetiştirmekten yana olan Platon, bekçilerin neslini korumak için savaşta ve başka işlerde yararlılık gösterenlere ödüller verilmesini ve bunlara kadınlarla herkesten çok birlikte olma hakkı tanınmasını söyler. Böylece bunlardan doğacak çocuklarla seçkin bir nesil oluşturmanın mümkün olduğunu vurgular ve çocuk doğurma konusunda da bazı kurallar belirler. Buna göre kadın, yirmisinden kırkına kadar, erkek ise elli beş yaşına kadar devlete çocuk verecek, bunun dışındaki durumlarda kadın da erkek de dine ve devlete karşı suç işlemiş sayılacaktır (Platon, 1995: 149). Bu kitapta aktarılan dikkat çekici unsurlardan biri de bekçiler arasında gerçekleşecek olan kadın ve çocuk ortaklığına ilişkindir. İdeal bir devletin, sağlam bir beden gibi işlemesi gerektiğine yönelik analogisiyle bağlantılı olarak Platon, duygu birliğinin oluşturulması için ayrı ayrı kadın ve çocuklarla ayrı ayrı sevinç ve üzüntüleri olan bir toplum yerine, çıkarları bir, amaçları bir olan yapıyı koyar ve böylece devletin parçalanmayacağını öngörür (Platon, 1995: 153).

Altıncı kitaba filozofun kim olduğunu anlatarak başlayan düşünür, devletin yönetiminin teslim edilebileceği kişinin, eğitim ve görenekle bu iş için yetişmiş ve bilgi sahibi olan kişiler arasından seçilmesi gerektiğini savunur. İdeal devletin yöneticisi olacak kişi, her şeyden önce ve diğer yeteneklerinin yanında bilgiye sahip olmalıdır ve Platon için bu bilgi, “iyi”nin bilgisidir. Bu bilgiyi anlatmak için Güneş benzetmesine başvuran düşünür, gözle görünen dünya ile akılla kavranan dünya arasındaki ayrımı ortaya koyar ve nesnelere gerçekliğini, zihne de bilme gücünü veren şeyin “iyi ideası” olduğunu dile getirir (Platon, 1995: 195-196). Söylediklerini kanıtlamak için de kitabın sonunda yer alan bölünmüş çizgi analojisini kullanır. İki ayrı uzunlukta ortasından kesilmiş bir çizgi ile gözle görülen dünya ve akılla kavranan dünyanın konumunu epistemolojik ve ontolojik açılardan belirlemeye çalışır. Çizginin üzerinde yapılan bölünmeler bilişsel süreçlerin aydınlık ve karanlık derecelerini belirler. Bunlardan en yüksek bölüm “kavrayış”, ikincisi “çıkartış”, üçüncüsü “inanç” ve dördüncüsü de “sanı”dır (Platon, 1995: 198). Bu analogi aracılığıyla iyinin bilgisine ulaşma yolları ve yönetici olacak filozofların nasıl belirleneceği/nasıl tayin edileceği konusu açıklığa kavuşturulmaya çalışılır.

Yedinci kitapta felsefe tarihinde önemli bir yer edinmiş olan “mağara benzetmesi”ni aktaran Platon, eğitimin basamaklarını ve özellikle hangi bilim dallarının öğretilmesi gerektiğini anlatır. Buradan sekizinci kitaba geçen düşünür; zenginlik, yoksulluk veya düşünsel etmenlere dayalı olarak bozulan dört devlet düzeninden -timokrasi veya timarşi, oligarşi, demokrasi ve zorbalık- ve bu düzenlerin insan profilinden söz eder. Platon’a göre “Bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden gelir. Baştakiler arasına ayrılık girmesinden doğar” (Platon, 1995: 229). Bu bozuk devlet düzenleri, para ve mevki hırsının artmasından dolayı gündeme gelir ve aşama aşama kötüye gidişin basamaklarını oluşturur. Ahlaki değerlerin göz ardı edilmesi, ölçsüzlük, israf ve zenginlik tutkusu, sınıflar arasındaki uçurumu artırır ve böylece savaş başlar. Savaşı yoksulların kazanmasıyla demokrasi kurulur. “Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurtdışına sürülür. Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Çok defa da iş başına gelecekler kurayla seçilir. Demokrasi ya böyle silah gücüyle olur ya da zenginlerin korkup kaçmasıyla” (Platon, 1995: 241).

“Bir düzen panayırıldır demokrasi” (Platon, 1995: 242). Ancak demokrasinin temel özelliği olan özgürlük, zamanla yıkıcı bir unsura dönüşebilir. “Özgürlüğe susamış devletin başındakiler içki sunmasını bilmeyen sakilere döndüler mi demokrasi alabildiğine hürriyet için sarhoş olur. Halkı yönetenler her yola girmesini beceremez, her istenen özgürlüğü veremez olunca halk onları suçlar; hain diye, oligark diye cezalandırır” (Platon, 1995: 247). Bu doğrultuda zorbalığa geçiş gerçekleşir. “Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da toplumda da aşırı kölelikten başka bir şey olmaz. Zorbalığın ancak halk devletinden doğması tabii bir şeydir o halde! En taşkın özgürlük orada olduğuna göre en yaman en dayanılmaz kölelik de orada olacak” (Platon, 1995: 248). Oysa Platon için insanın para kazanma, şöhret sahibi olma gibi olumsuz yanlarını dizginlemesi ve aklın değerini anlaması ile şekillenecek olan düzen; siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel açılardan en ideal düzendir.

Platon, dokuzuncu kitapta zorbanın özelliklerini anlatmaya devam eder. Ayrıca düşünür burada; bilgisever (filozof), ünsever ve parasaver şeklinde üç çeşit insanı ve insan ruhundaki çok başlı canavarın nasıl dizginleneceğini aktarır. “Öyleyse akli başında olan var gücüyle bu duruma -ölçülülüğe, doğruluğa ve bilgeliğe- varmaya çalışır. Önce ruhun bilim yoluyla yükseleceğine inanır, ondan ötesini küçümser. Sonra bedenini iyi tutmak ve beslemek için kendini ölçsüz, hayvanca zevklere kaptırmaz, aklını fikrini buna vermez. Daha da ileri giderek ruh sağlığına yaramadığı sürece beden sağlığına, güçlü, kuvvetli, yakışıklı olmaya önem vermez, beden düzenini her zaman ruh düzenine göre ayarlar” (Platon, 1995: 280). Son olarak onuncu kitapta sanattan ve ruhun özünden söz eden Platon, en iyi yanımızın akla uyan yanımız olduğunu ileri sürerek eserini tamamlar.

Çalışmanın kapsamına bağlı olarak inceleyeceğimiz ve Batı’da Alfarabius adıyla tanınan Ebu Nasr el-Farabi el-Türki, Türk İslam siyasi düşüncesinin şekillenmesinde önemli katkıları olan bir düşünürdür. Klasik kaynaklarda, Türkistan’ın Farab şehrinde doğduğu aktarılan Farabi, birbirinden farklı alanlarda bilgi sahibidir ve bunda yaşadığı dönemin koşullarının etkili olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Farab şehri, o zamanlar İslam aleminin bilim ve kültür merkezi olarak kabul edilen Bağdat’tan uzak olmakla birlikte fikir hareketleri açısından canlı yerdir. İlk öğrenimini burada gören Farabi’nin ilerleyen yıllarda kadılık yaptığı, daha sonra resmi vazifesinden istifa ederek 40 yaşlarına doğru Bağdat’a geldiği bilinmektedir. Farabi, önce Harranlı Yuhanna İbn Haylan’dan felsefe dersleri alarak Batı Ortaçağ’ının eğitim anlayışını temsil eden Trivium (gramer, belagat, mantık) ve Quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) üzerinde bilgi sahibi olmuş, özellikle musiki alanında önemli eserler vermiştir. Ayrıca Bağdat’ta Muhammed İbn Cellad ve Ebu Bişr Metta İbn Yunus’tan tıp, matematik ve mantık öğrenmiştir. Aristoteles’ten (muallim-i evvel-ilk öğretmen) sonra mantığa yaptığı katkılarında dolayı muallim-i sani (ikinci öğretmen) olarak anılan Farabi’nin eserleri ise risaleler şeklindedir.*

Farabi’nin eserleri içinde -çalışmanın bağlamı açısından- en dikkate değer olanı Türk İslam siyasi düşüncesinin kilometre taşlarından biri olarak kabul edebileceğimiz *el-Medinetü’l Fâzıla* (Erdemli Şehir) adlı eserdir. Dönemin koşulları ekseninde Antik Yunan düşüncesinin İslam medeniyetine olan etkisini de yansıtan bu eser, Farabi’nin felsefi yaklaşımını ve ideal düzen anlayışını ortaya koymaktadır. Düşünürün bu eserdeki analizleri, temel felsefi problemlerden hareketle devletin ve toplumun nasıl olması gerektiği üzerine kurgulanmıştır. Farabi, konuya açıklık getirebilmek için öncelikli olarak ilk var olan ya da ilk nedeni anlatma yoluna gitmiştir. Diğer varlıkların nedeni, en üstünü, mükemmeliyetin en yüksek seviyesinde ve eksiksiz olanı hakkında görüşlerini serimleyen düşünür, bu varlığın yani Tanrı’nın ortağı olmadığı, mukaddes varlığının tarif edilemezliği, onun hayatın ta kendisi olduğu, azameti, ululuğu ve diğer

* Bu eserlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: el-Medinetü’l Fâzıla, İhsâ el-Ülüm Tahsil el-Sa’âde, Fusûl el-Medenî, el-Cem beyne Re’yeyn el-Hakîmeyn, Fusûs el-Hikem, el-Mesâ’il el-Felsefiyye ve el-Ecvibe anhâ, Felsefe Eflâtûn, Felsefe Aristotâlîs, Kitâb el-Hurûf, Risâle fî el-Halâ, el-Elfâz el-Müsta’mele fî el-Mantık, İsâgucî, Kitâb el-Ma’kûlât, Kitâb el-Kıyâs, Kitâb el-Kıyâsi el-Sagîr, Kitâb el-Tahlîl, Kitâb el-Emkine el-Mugâlata, Kitâb el-Cedel, Kitâb el-Burhân, Kitâb Şerâ’it el-Yakîn ve Şerh li-Kitâb Aristotâlîs fî el-İbâre.



varlıkların ondan nasıl türediği, yani onun sayesinde nasıl mümkün olduğu ile ilgili düşüncelerini aktarmaya devam eder.

“O, madde olmadığı ve hiç maddesi olmadığı için cevheri itibariyle bilfi’il akıldır. Zira suretin akıl olmasına ve bilfi’il düşünmesine -o suretin muhtevasını teşkil eden- madde manidir. Dolayısıyla her şey varlığı için maddeye muhtaç olmadıkça cevheri itibariyle bilfi’il akıl olur. İşte bu hal onun halidir. O, bilfi’il akıldır. Cevheri itibariyle makuldür. Zira bir şeyin makul olmasına yine madde mani bulunmaktadır. Binaenaleyh o, akıl olması bakımından da makuldür. Hüviyeti akıl olanın makul olması için kendi dışında bulunan bir zat tarafından tanınmasına muhtaç değildir. Kendini kendiliğinden aklettiği için o, hem akıldır hem bilfi’il makuldür. Bundan başka onun bilfi’il akıl ve bilfi’il akıl olması için kendi dışındaki bir zatı akletmesine ihtiyacı yoktur. O, kendi zatını akletmekle akıl ve akıl olur. Akleden zat, akledilenin aynı olduğu için de o, makul bir akıldır. Binaenaleyh o, hem akıl hem makul hem akıl olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir” (Farabi, 1990: 21).

Burada bilfi’il akıl olarak nitelediği ilk var olandan söz ederken Farabi, tasarladığı ideal düzende yönetici olarak görev yapacak kişilerin de benzer özelliklere sahip olması gerektiğini ortaya koyar. Bu bağlamda eserin başlangıcını teşkil eden ilk var olanın anlatımı, diğer varlıkların ondan nasıl hasıl olduğu ilk nedenin bir açıklamasını sunduğu kadar, ilerleyen sayfalarda karşımıza çıkan erdemli şehrin ve onun yöneticisinin de nasıl olacağı konusuyla doğrudan ilintilidir. “İlk mevcud ondan var olunandır. İlk mevcudun kendine has varlığından diğer mevcudların ister istemez hasıl olmaları lazım gelir. Bu mevcudların kısmen duygu ile müşahede edilen, kısmen burhanla bilinen varlığı, insanın irade ve ihtiyarı ile hasıl olmuş değildir. İlk mevcuddan başkasının hasıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması kabilindendir. Böylece onun varlığı, kendisinin hiçbir suretle ne sebebi ne de gayesi olabilir” (Farabi, 1990: 28). Bu açıklamaların ardından diğer varlıklar, bunların çokluğu ve mertebeleri, madde ve suret, göksel cisimlerin hareketleri ve insan bedeninin ve ruhunun özellikleri gibi konulara değinen düşünür; irade, mutluluk ve rüyalar hakkındaki görüşlerini dile getirir.

Burada düşünürün mutluluk ile ilgili görüşleri, erdemli bir şehirde birlikte yaşayacak olan insanların nasıl davranmaları gerektiği konusunda dikkate değerdir. “Saadet, insan ruhunun vücutta maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir tekemmül mertebesine ulaşmasıdır. Bu da cisim olmayan şeylerin ve madde olmayan cevherlerin sırasına girmesiyle ve bu durumda daima müebbeden kalmasıyla mümkün olur. Şu kadar ki saadet, mertebeye fa’al aklın aşağısındadır. Nefsin saadete ulaşması için iradi fi’illere ihtiyacı vardır. Bu fi’illerin bir kısmı fikridir, bir kısmı bedenidir. Şu kadar ki bu fi’iller, gelişmiş güzel fi’illerden olmayıp mahdut ve muayyen bazı davranış ve melekelerle elde edilen mahdut ve muayyen fi’illerdir. Zira iradi fi’iller arasında saadete engel olacak fi’iller de vardır. Saadet, hayır için yapılan hayırdır. O, hiçbir zaman hayırdan başka şeyler için istenmez. Gerçi insanın saadet ötesinde ulaşacağı daha büyük bir şey yoktur. Saadete ulaşmaya yardım eden fi’iller, güzel fi’illerdir. Bu fi’illerin sadır oldukları davranışlar ve melekeler, faziletleridir” (Farabi, 1990: 69-70).



Mutluluğa ulaşmayı arzu eden insanların, bütün insanlara yararlı olabilecek davranış kalıplarını kendi hayatlarına dahil edip bunları uygulayabildikleri ölçüde üstün bir seviyeye yükselebileceklerini söylemek mümkündür. Bu amaç doğrultusunda bir araya gelen bireyler, iyi bir toplumu meydana getirebilir. Farabi'nin toplum ile ilgili düşünceleri de buna dayanmaktadır. "Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılıştan birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için çok kimselerin bir araya gelmelerine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını ancak muhtelif insanların yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmeleriyle elde edebilir. Muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluk peyda olur." (Farabi, 1990: 79) Topluma ilişkin görüşleri bağlamında Farabi ile Platon arasında bir koşutluk olduğu göze çarpmaktadır. Daha önce irdelendiği üzere Platon'un "Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Öyleyse bir insan, bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksik, birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya, toplum düzeni deriz." (Platon, 1995: 59) şeklindeki tanımıyla Farabi'nin görüşleri benzerlik göstermektedir. İki düşünür açısından da toplum, belirli amaçlar çerçevesinde bir araya gelen ve tek başlarına yeterli olamayacaklarından dolayı birbirleriyle yardımlaşarak bu amaçlara hizmet eden bireylerden oluşur.

Farabi, bu minvalde insanların meydana getirdikleri toplulukları ikiye ayırmaktadır: Kamil ve eksik topluluk. Kamil topluluk, belirli ihtiyaçlar çerçevesinde bir araya gelen ve ortak bir kültürü paylaşan, yetkin, eksiksiz bir toplumu ifade eder. Farabi, kamil toplulukları üçe ayırır. Bunlar büyük, orta ve küçük topluluklardır. "Büyük topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası, yeryüzünün ayrı ayrı milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir." (Farabi, 1990: 79) Bu anlamda Farabi'nin, Platon'dan farklı olarak toplumları belirli bir niceliğe göre kategorize ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Antik Yunan'da mevcut site devletlerinde, birleşip bir dünya devleti kurma tahayyülünün olduğu söylenemez, oysa Farabi'nin yaklaşım tarzı, evrensel bir tasavvuru kapsamaktadır. Eksik topluluk ise tam anlamıyla bir toplum haline gelememiş olmaktadır. "Eksik topluluk köy, mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Evden küçük olan kulübe de bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de şehre tabidir; şu farkla ki köy, şehre hadım olması itibariyle şehre bir cüz'ü olması itibariyle ona tabidir. Bu kabilden ev, sokağın bir cüz'ü, şehir millet topraklarının bir cüz'ü, millet de dünya nüfusunun bir cüz'ü sayılır" (Farabi, 1990: 79). Eserin başından itibaren birbirleriyle koşutluk içinde olduğunu gördüğümüz düşüncelerinin ardından buradaki topluluk tanımlarına dayalı olarak Farabi, artık erdemli şehrin nasıl oluştuğuna ilişkin bir sonuca varır.

"Sakinlerinin ancak saadete erişmek maksadıyla yardımlaştıkları bir şehir, fazıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk da fazıl bir topluluk

sayılır. Onun içindir ki bütün şehirleri saadete erişmek maksadıyla el ele vererek çalışan bir millet de fazıl bir millettir. Bütün milletleri saadete ulaşmak maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olur” (Farabi, 1990: 80). Farabi'nin ideal düzen arayışları ekseninde kurguladığı erdemli şehir, aynı zamanda canlı bir organizma gibidir. “Fazıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşırlar. Bir vücudun uzuvları nasıl çeşitli iseler yaratılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında başrolü oynayan kalp adında bir uzuv varsa ve hakim uzva mertebeye yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve emirleriyle hareket eden aşağı derecede uzuvlar varsa ve tabi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet işleri güçleri yalnız başkalarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa şehir de böyledir, yani şehri teşkil eden unsurlar, yaratılışta ve birbirinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla mertebeye ona yakın başka kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kabiliyet ve melekelerini reisin gayelerine uygun bir surette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin emrinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. Meratib silsilesiyle böylece alçala alçala nihayet en aşağı tabakalara varılır ki bu sonuncular, artık başkalarına emretmeyip yalnız aldıkları emirleri yerine getirirler” (Farabi, 1990: 80-81).

Farabi'nin organizmacı toplum görüşünün, Platon'un yukarıda aktarmış olduğumuz yaklaşım tarzıyla benzer yanları bulunmaktadır. Platon da baş, göğüs ve karın gibi organlarla kurduğu analogi üzerinden ideal toplum anlayışını ortaya koymuştur. Bilgiğe ulaşmaya çalışan akıl tarafından yönetilen baş, cesaret gösteren bir iradeye tekabül eden göğüs ve insanın ölçülü olması için denetlenmesi gereken arzudan oluşan karın uyum gösterdikleri oranda insanın sağlıklı olmasını mümkün kılarlar. İdeal devlet düzeni de benzer şekilde bu uyumun gerçekleşmesiyle hayata geçer. Farabi için yönetici olan organ ise kalptir ve kalp ile erdemli bir şehrin yöneticisi arasında benzerlik vardır. “Kalp dahi ilk önce teşekkül ederse ve ondan sonra gelen uzuvların teşekkülüne, kuvvetlenmelerine ve mertebelerine göre yer almalarına sebep olursa ve bunlardan birisine bozukluk arız olunca kalp bu bozukluğu giderecek vasıtayı ona nasıl yollarsa şehir reisinin de ilk önce vücut bulması lazım gelir ki bizzat şehrin ve şehir cüz'ülerinin teşekkülüne sebep olsun ve bunların mertebelerine göre yer almaları için gerekli olan iradi melekeler teşekkül etmiş bulunmakla bu cüz'ülerden biri aksayınca üzerinden aksaklığını giderecek vasıtayı ona yollasın (Farabi, 1990: 82).

Buldukları konumlara göre uyumlu hareket eden organlar arasındaki birlik, erdemli şehrin oluşmasını sağlayan ve iyi amaçlara hizmet eden insanlar arasında da bulunmalı ve bu insanları yönetecek makul bir yönetici tıpkı kalp gibi yetkin olmalıdır. Bu yönetici, herhangi biri değil, aksine yaratılış itibariyle yetenekli olmak ve iradi melekeleriyle yöneticilik vasfını bulundurmak gibi iki özelliği taşıyan kişidir. Filozoflar, yazarlar, şairler, din adamları, mühendisler, doktorlar ve askerlerden oluşan erdemli bir şehrin yöneticisi şu özelliklere sahip olmalıdır:



1. Evvela vücudunun tam ve her uzvunun kıvamında olması lazımdır ki vazifesini kolayca yapsın.
2. Kendisine söylenen her şeyi tabiatıyla iyi kavrayıp anlaması lazımdır ki hem söyleyenin maksadını hem konu mevzu' u olan şeyi olduğu gibi anlasın.
3. Hafızası kuvvetli olmalı ki anladığı, gördüğü, işittiği ve sezdiği her şeyi iyi bellesin ve unutmasın.
4. Uyanık ve zeki olması lazımdır ki gördüğü en ufak delili anında fark edip yerinde kullanmasını bilsin.
5. Güzel konuşmasını bilmeli ki zamirindeki her şeyi açıkça izah etsin.
6. Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmesi, buna kendini kaptırmış olması ve her şeyi kolayca öğretmesi lazımdır ki öğretme ve öğrenme yorgunlukları ona ne ıstırap versin ne de vücudunu hırpalasın.
7. Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmaması ve tabiatıyla oyundan sakınması lazımdır.
8. Doğruluğu ve doğruları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi lazımdır.
9. Ulu olması ve ululuğu sevmesi lazımdır ki utandırıcı şeylere düşmesin ve tabiatıyla hep yüksek şeyleri arasın ve gümüşle altın gibi şeylere ve diğer dünyalıklara göz koymasın.
10. Adaleti ve adalet ehlini sevmesi, istibdattan, zulümden ve zalimlerden nefret etmesi lazımdır ki hem kendi akrabasından hem başkalarından hak arasın, onları hakka davet etsin, istibdat kurbanlarının imdadına yetişsin, iyi ve güzel bildiği her şeyi desteklesin.
11. Mutedil mizaçta olmalı ki kendisinden adalet istendiği zaman şiddet göstermesin, titizlik ve aksilik etmesin, fakat istibdada ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve aksilik gösterebilir.
12. Büyük bir azim ve irade sahibi olmalı ki zaruri bulduğu şeyleri gerçekleştirmek hususunda cesaret gösterebilir, korkak veyahut yumuşak olmasın (Farabi, 1990: 87-89).

Bu nitelikleri taşıyan bir insana rastlamanın zor olduğunu kabul eden Farabi, erdemli şehir içinde bunlardan ilk altısını veya beşini şahsında toplayan bir bireyin de yönetici (reis) olabileceğini, ancak bu da mümkün değilse bu niteliklere sahip olan ve birbirinin ardı sıra gelen yöneticilerin koyduğu kuralların takip edilmesi gerektiğini vurgular. Bu yolla yönetici olan bir bireyin de bazı özelliklerinin olması gerekir. Bu tür bir yönetici bilgi sahibi olmalı, kendisinden öncekilerin kanunlarını iyi bir şekilde uygulamalı, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar yapmalı, hüküm vermesi gereken olaylar hakkında çıkarımlarda bulunmalı, belagat yeteneğini taşımalı ve iyi bir savaşçı olmalıdır. Farabi açısından "Eğer bu şartları kendinde toplayacak tek kişi bulunmayıp

iki kişi bulunursa ve bunlardan biri hakim olur, diğeri de öteki şartlara haizse her ikisi de reis olurlar. Eğer bu şartlar muhtelif kimseler arasında dağılmış bulunursa ve bunların birincisinde hikmet, ikincisinde ikinci şart, üçüncüsünde üçüncü şart, dördüncüsünde dördüncü şart, beşincisinde beşinci şart, altıncısında altıncı şart bulunursa ve bunlar birbirleriyle anlaşmış ve uzlaşmış olursa hepsi de üstün reis olurlar. Fakat hikmet riyasetin şartı olmaktan çıktığı gün, diğer şartlar bulunmuş olsa da fazıl şehir kralısız kalır. Şehri idare eden reis kral olmayınca şehir tehlikeye maruz olur. Kendisine teslim olacak bir hakim bulmayan şehir, gecikmez yıkılır” (Farabi, 1990: 90).

Farabi'nin yöneticiler için söylediklerinin Platon'un görüşleriyle ortak yanlarının olduğu aşikardır. Özellikle filozofların yönetici, yöneticilerin ise filozof olması noktasında düşünürler arasında bir yakınlık bulunmakla birlikte, Farabi için İslami hayat tarzının gerektirdiklerinin yapılması ile ilgili yöneticide bulunması zorunlu olan nitelikler, aynı zamanda peygamberlerin sahip olduklarıyla da örtüşür. Farabi, yöneticilerin vasıflarını sıraladıktan sonra erdemli şehre aykırı olan ve cahil şehir, fasık şehir, değişmiş şehir ve şaşkın şehir olarak adlandırdığı diğer şehir türlerini tanımlar. Sadece kendilerine öğretileni bilen ve ona inanan cahil şehirler; servet avcısı, şehvet düşkünü ve serazad olmak gibi gündelik şeylere önem verirler ve bu şehirlerin de farklı çeşitleri vardır. Cahil şehirlerden zaruri şehir, halkının yeme içme dışında başka şeyleri önemsemediği şehirlerdir. Değiştirici-sarraf şehir, servet için çalışan insanlardan müteşekkildir. Bayağılık ve bedbahtlık şehri, şehvet ve eğlencenin peşindeki halktan ibarettir. Haysiyet şehri, şan ve şöhrete düşkün insanlardan oluşmuştur. Tagallüp şehri, güce önem veren ve başka halkları ezen bir yapıya sahiptir. Cimai şehir ise diledikleri gibi yaşayan bireylerin meydana getirdiği şehirdir. Bir diğer tür olan fasık şehir ise erdemli şehirlere benzer ancak gündelik yaşam pratikleri cahil şehirlerin aynıdır. Değişmiş şehir, erdemli şehir olma yolundan dönen insanların şehridir. Şaşkın şehrin insanları ise öte dünyadaki mutluluk için çalışan, fakat aynı zamanda yararsız düşüncelere de kapılan insanlardır. Bu kategorilerin serimlenmesinin ardından bu şehirlerde yaşayan insanların özelliklerinden bahseden Farabi, eserini cahil şehirler hakkındaki sözleriyle sonlandırır. Burada belirtilmesi gereken yön, Farabi'nin şehirler konusunda aktardıklarının Platon'da bulunmayışıdır. Platon bozulmuş devlet düzenlerinden ve bunların insanlarından söz eder, ancak yaşanan şehirleri bu şekilde derinlemesine analiz etmez. Bu aktarım, Farabi'nin özgün katkısıdır.

Sonuç olarak felsefe tarihinde önemli bir yer edinen Antik Yunan düşünürlerinden Platon'un tasarladığı ütopya ile Türk İslam siyasi düşüncesinin öncülerinden olan Farabi'nin ideal düzen anlayışı arasında belirgin koşutluklar bulunmaktadır. İki düşünür açısından da en bilgili olan kişilerin devletin başına geçmesi önceliklidir ve adaletin toplumda tesis edilmesi konusu temel problemlerden biridir. Akıl ve bilgelik yoluyla mutluluğa ulaşma noktasında uzlaşan iki düşünür, iyi bir yurttaş olmanın ideal bir düzenin oluşmasındaki önemini vurgular. Farabi'nin Platon ile arasındaki en temel ayırım ise Farabi'nin görüşlerini artık tek tanrılı bir dinin ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı



bir dönemde serimlemiş olmasıdır. Farabi'nin ideal düzenin nasıl olacağı hakkındaki düşünceleri, İslam dininin gerektirdikleriyle uyumlaştırılmıştır.

Kaynakça

Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, Çeviren: Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.

Platon, *Devlet*, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.

İbn Haldun'un Düşünceleri Işığında Devlet'in Ekonomideki Yeri

Volkan Han

Araş. Gör. , Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, volkanhan@aksaray.edu.tr.

Özet

14. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun, insanın tek başına yaşamasının mümkün olmadığını, cemiyet içinde yaşamasının gerektiğini ve geçimlerini sağlamak için yardımlaşmaya ihtiyaç duyacağını belirtmiştir. Özellikle asabiyet kavramına vurgu yapan Haldun bu kavramın devlet görüşünün temelini oluşturduğu savunur ve insanların, bir araya gelmeleri ve dayanışma içine girmelerinden sonra birbirinin saldırılarından korunmak için bir yasakçıya (devlete) ihtiyaç duyacaklarını belirtmiştir. Haldun'a göre insanların birbirine yönelttikleri saldırıları engelleyen bir güç olmadan güvenlik içinde yaşamaları imkânsızdır ve devlet olmazsa bu saldırılardan insanları kimse koruyamaz.

Haldun, devletin tek gelir kaynağının vergiler olması gerektiğini savunur, ancak harcamalarının arttığı (lüks ve israfa dolaylı) dönemlerde giderleri karşılayamayacağından piyasaya ekonomik bir aktör olarak gireceğini ileri sürer.

Bu çalışmada Haldun'un görüşleri ışığında devletin ekonomideki yerinin belirlenmesi ve sınırlarının neler olması gerektiği iktisat literatürüyle karşılaştırma yapılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Devlet, İktisat, Devlet Müdahalesi, Piyasa Ekonomisi.

Giriş

Devletler tarih sahnesine çıktığı andan itibaren belirli işlevler üstlenmiştir. Tarihsel süreç içerisinde yaşanan sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak devletlerin işlevleri de değişiklikler göstermiştir (Öztürk, 2006: 17).

Genel olarak iktisat tarihine bakıldığında devletin ekonomiye müdahalesini gerekli ve yararlı bulanlarla müdahalenin gereksiz ve zararlı olduğunu düşünenler arasında bir mücadele görülmektedir. Devletin ekonomideki rolüyle ilgili daha önce sorulan soruları şöyle sıralayabiliriz: Ekonomik anlamda devlete niçin gereksinim duyulmaktadır? Devletin ekonomideki rolü nedir? Devlet ekonomide nasıl bir rol oynamalıdır? Devletin ekonomik anlamda yetki ve görevleri neler olmalıdır? Ekonomik yaşamın yönlendirilmesi ve toplumsal yaşamın örgütlenmesinde devlete düşen pay nedir? (Colclugh ve Manor, 1993: 1-25).

Ortaçağ İslam düşünürlerinden farklı olarak belirli bir iktisadi görüşe ve tarih anlayışına sahip olmakla dikkat çeken İbni Haldun (1332-1406), "Mukaddime" adlı eserinde Devleti ve ortaçağ toplumunu incelerken toplumlardaki "asabiyet" kavramını ortaya koymuştur. Eserinde İbni Haldun, "düşmanların saldırısından korunmak ve saldıranları kovmak (ve servet kazanmak) ve istilalar, kişilerin bir araya toplanması ile olur ve buna Asabiyet adı verilir" diyerek asabiyeti tanımlamıştır ve asabiyetin amacı için de, "asabiyetin sonuç ve gayesinin devlet kurmak olduğu anlaşılmıştır" demektedir (Haldun, 2009: 323-355). Ancak yine İbni Haldun'a göre; "her asabiyet sahibi devlet kurarak hükümdar olamaz, ancak tebaayı kendine boyun eğdiren, vergiler toplayan, delegeler gönderen ve sınırları koruyan hükümdar olabilir" (Haldun, 2009: 473).

İbni Haldun insanlar gibi devletlerin de ömürleri olduğunu söylemekte, bir kuşağın ortalamasınının 40 yıl olduğunu belirterek devletlerin üç kuşak yaşayabildiklerini belirtmektedir. Buna göre devletlerin ömürleri 120 yıldır. Yine İbni Haldun'a göre devletler beş aşamadan geçerler (Haldun, 2009: 444-447):

- **Birinci aşama:** Zafer ve maksatlara erişme aşamasıdır. Bu aşamada devletin toprakları alınır, vergiler konur. Kuruluş için gerekli kaynaklar ve düzen sağlanır.
- **İkinci aşama:** Egemenliğin kişileşmesi aşamasıdır. Bu aşamada, tek bir kişinin asabiyyeti bütün herkes üzerinde egemen kılınır. İktidara gelirken işbirliği yapılan ortaklar uzaklaştırılır.
- **Üçüncü aşama:** Özveri ve rahatlık çağıdır. Bu aşamada devlet artık servet biriktirir, bayındırlığı geliştirir, tebaalarına makam dağıtır.
- **Dördüncü aşama:** Kanaat ve barışla yaşama çağıdır. Bu aşamada devlet kendinden önceki durumu aynıyla sürdürür. Bir anlamda duraklama dönemine girilmiş ancak gerileme ve çökme başlamamıştır.
- **Beşinci aşama:** İsrar çağıdır. Bu aşamada önceden biriktirilenler yenir. Artık devlet iyice ihtiyarlamıştır.

1.İbn Haldun'a Göre İktisadi Hayatın Teşekkülü

İbn Haldun diğer birçok düşünür gibi insanın tek başına yaşamasının mümkün olmadığını, cemiyet içinde yaşamasının gerektiğini vurgulamıştır. İbn Haldun'a göre insanların toplu halde yaşama nedeni ise, geçimlerini sağlamak için yardımlaşma ihtiyacına dayanmaktadır. Zaten insan yaratılış itibarıyla medenî bir varlıktır ve yalnız başına yaşayamaz (Haldun, 2009: 323).

İbn Haldun toplumda diyalektik ilişki veya sürecin bulunduğunu, toplumların politik-iktisadi gelişmeleri ve durgunluğa düşmeleri arasında devamlı bir etkileşimin varlığını vurgulamıştır. Bu yüzden toplumsal olayların nedenini toplumun kendisinde bulmalı, toplumun iç mekanizmasını incelemeli ve yeryüzünde gelişen olayların temel nedenlerini yine yeryüzünde aramalıdır (Falay, 1978: 16).

İbn Haldun'a göre insanın ilk yaşam biçimi bedeviliktir. Bedevî kavramını sadece çölde göçebe olarak yaşayan Araplar bağlamında değil, ayrıca iptidai hayat yaşayan küçük yerleşim birimlerini de içerisine alan bir kavram olarak ele almak gerekmektedir. Bedevilik, yaşam tarzı olarak oldukça sade olup, iktisadî olarak ortaya koyduğu bir faaliyetten söz edilemez. Bedevi tabiatın sunduğu ile yetinerek sadece hazır nimetleri tüketmekle yetinmektedir. İçerisinde bulunduğu şartlar gereği üretici değildir. Bulduğu çevreyi kontrol etme yeteneği olmayıp, aksine çevre şartları onun hareket alanını tayin eder. Çevrenin sunduğu olanaklar ile idare etmek ve zor şartlar altında hayatını sürdürme mücadelesi vermek zorundadır. Buna bağlı olarak bedevî ihtiyaçlarını karşılamak için sürekli hareket halindedir (Özkılıç, 2007: 2).

İbn Haldun, insanın ihtiyaçlarını tabii ve sünî olmak üzere ikiye ayırır. Bedevîlerin ihtiyaçları tabiidir. Yerleşik hayatta ise değişen şartlara göre sunî ihtiyaçlar ortaya çıkar. Bu nedenle farklı meslek dalları yerleşik hayat ile birlikte başlar ve çeşitlenir. İbn Haldun'a göre insanın "zarurî", "hâcî" ve "kemalî" olmak üzere üç çeşit ihtiyacı vardır. **Zarurî ihtiyaçlar**; insanın yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli olan asgari ihtiyaçlarını ifade ederken, **hâcî ihtiyaçlar**; zarurî olmayan fakat insanın rahatına katkı sağlayan, o an olmasa bile ileride ihtiyaç duyabileceği şeyleri ifade etmektedir. **Kemalî ihtiyaçlar** ise gelecekteki ihtiyaçlarını da karşılamış insanların fikir, estetik gibi kaygılarını karşılamaya yönelik ihtiyaçlardır. Bedevîler bunlardan zarurî ihtiyaçlar ile yetinirken, hâcî ve kemalî ihtiyaçlar ile sadece hadari olanlar ilgilenmektedir (Görgün, 1999: 547).

İbn Haldun'a göre insanı hadariliğe zorlayan sebep mülk ve servettir. Bedevî zaman içerisinde elde etmiş olduğu imkânların ve içerisinde bulunduğu durumun zorlamasıyla hadariliğe yönelir. Sonuçta insan mal ve mülk elde etmeyi sever. Belli bir noktadan sonra biriktirdiği mülkü seyyar olarak taşınması söz konusu olamayacağından bu durum onu hadariliğe doğru iter. Zarurî ihtiyaçların temininde doyum noktasına ulaşılması insanı hadariliğe götüren psikolojik bir sebeptir. Hadarilik hayat tarzı zorunlu olarak yeni düzenlemelerin oluşmasını gerekli kılar. Söz konusu düzenlemeler bir çeşit medenîleşme olup, düzenlemelerin aile yapısı, aile içi iş bölümü ve iktisadî hayat üzerinde tesirleri görülür. İnsan zamanla çevreyi kontrol altına almaya başlayarak, yerleşik hayatın ilk adımlarını da atmış olur (Özkılıç, 2007: 3-4).

İbn Haldun, ihtiyaçlar gibi zanaatları da üç kısma ayırır (Haldun, 2009 II: 723):

1. İnsanın yaşaması için zarurî olan meslekler, (çiftçilik, terzilik, kasaplık, dokumacılık ve marangozluk vb.).
2. İnsanın daha üst düzeyde olan ihtiyaçlarını karşılayan meslekler (ilim, sanat ve siyaset ile ilgili mesleklerdir ki bunlar kâğıtçılık, ciltçilik ve şairlik gibi meslekleri ihtiva eder).
3. Askerliktir.

İbn Haldun'a göre ihtiyaçların bu sıralama doğrultusunda giderilmesi kültür ve medeniyetin doğuşunu hazırlayan ana mekanizmadır. Yalnızca zarurî ihtiyaçları karşılayan bir toplumda ne ilim ne sanat olur. İlimler ve sanatlar son iki merhale içinde gelişme imkanı bulur ve medeniyet böylece doğar ve gelişir (Şeker vd., 2010: 19).

2. İbn Haldun'a Göre Devlet ve Ekonomi

İbn Haldun'a göre yönetimin güçlü olması, bürokrasinin daha etkin olmasını, giderek iktisadî faaliyetlerin teşvik edilmesini ve iktisadî büyümeyi sağlar. Bu da uygarlığın ve kurumların gelişmesi demektir. Öyleyse iktisadî anlamda yüksek bir refaha sahip toplum ve etkin bir politik güç var demektir. İktisadî güce dayanmayan mutlak politik güç genelde olmaz ve bu güç sonsuza kadar devam etmez. Mutlak güç, lüks hayata

alışmış bürokrasinin yüksek harcamalar yapması, bu da gelirin devamlı artmasını sağlayan bir sistemin kurulması demektir. Bu gelirler ya yeni vergilerin salınması ya da mevcut vergilerin oran veya miktarının artırılması ile sağlanabilir. Vergi yükünün artması ise iktisadi faaliyetlerin olumsuz etkilenmesine sebep olur. Öyleyse devletin vergi gelirlerinin azaldığı noktaya doğru gelinmiş olur (Falay, 1978: 16-17).

İbn Haldun'un düşünce sisteminde asabiyyet olgusu toplumların bedevilikten (göçebelik) hadari (yerleşik) hayata ilerleyişinin ve toplumun bir devlet kurmasının itici gücüdür. İbni Haldun devleti iktisadi hayatta karar alıcı bir mekanizma olarak görmez. O'na göre devletin dolaylı işlevleri bakımından iktisadi hayatta önemli bir rolü vardır. Devletin sağladığı emniyet, güvenlik ve adalet ortamı iktisadi faaliyetlerin yürütülmesini sağlar. İslam düşüncesindeki adalet kavramı İbni Haldun'un düşüncelerinde de temel hareket noktasıdır. Çağdaş iktisadi sistemlerden kapitalizmde *hürriyet* ilkesi, sosyalizmde *eşitlik* ilkesi hakimken İslami düşünce sisteminde *adalet* ilkesi hakimdir (Kozak, 1999: 243).

Toplumunu iç ve dış tehlikelerden koruyan güç devlettir. Devletin otoritesi güçlü bir askeri örgütlenmeye bağlıdır. Askeri gücün devamlılığı vergi gelirlerinin toplandığı devlet hazinesinden alınan payla sağlanır. Hazinesinin gelirleri halkın çalışma ve üretim yeteneği ve isteğiyle oluşan zenginliğine bağlıdır. Bunun sağlanması adalet ilkesinin varlığına bağlıdır (Kozak, 1999: 244). Devletin siyasi otorite olarak sağlayacağı adil, hak ve özgürlüklerin korunduğu ortam iktisadi refahın belirleyicisidir. Devletin geliştiği ve iktisadi açıdan refahın arttığı dönemde toplumda iktisadi açıdan bir rahatlık oluşur. Bu süreci devlet iyi yönetmelidir. İsrafa yol açacak davranışlardan kaçınılmalıdır. Bu rahatlık askeri otoriteye de yansıtacağı için devletin zayıflaması olasıdır. Bu durumda devletin çöküşü ve yıkılışı kaçınılmaz olur.

Haldun'nun belirttiği politik-ekonomik buhran ve devrelere ilişkin süreci şöyle özetleyebiliriz: yeni ve güçlü bir kavim ortaya çıkınca, egemenliği altındaki toprakları genişletir. Giderek şehirde yerleşme ve nüfus artışı başlar. Çeşitli zanaatlar ortaya çıkar ve geniş çaplı bir iş bölümü görülür. Bu zanaatlar ve iş bölümü toplam ülke gelirinün yükselmesi, nüfusun büyümesine, birey başına verimliliğin ve üretimin artmasına, pazarın genişlemesine ve ülkenin yaşam ve kültür düzeyinin yükselmesine bağlıdır. Bu gelişim geniş ölçüde devlet harcamaları ile desteklenir. Toplumun genel anlamda gelişmesi, zevklerdeki değişimler ve gelir seviyesindeki yükselme nedeniyle talep artışı görülür. Bu ise ancak arzın taleple çakışması ile olur. Lüks tüketim ve daha rahat yaşam tarzının yerleşmesi, kavimin ve nüfusun giderek niteliklerini ve dinamizmini kaybetmesine de yol açar (Falay, 1978: 43).

2.1. Devlet Kuramı ve Asabiyyet Kavramı

İbn Haldun toplumların tarihsel evrimine ilişkin görüşlerini temellendirmek için iki topluluğu: bedeviler (göçebeler) ve hadarileri (yerleşikler) karşılaştırarak açıklar. O'na göre bedeviler devlet kurabilir çünkü kabile üyeleri dayanışma içindedir ve aralarındaki asabiyyet bağı çok güçlüdür (Lacoste, 2012: 108).

İbni Haldun'un görüşlerinin temel eksenini oluşturan asabiyyet kavramı bütünüyle siyasal ve karmaşık bir kavramdır (Lacoste, 2012: 117). İbn Haldun devletin kuruluş aşamasında asabiyyet kavramını ortaya koyar. Asabiyyeti tarif ederken, “*Himaye müdafaa, mutalebe ve ortaklaşa yapılan her türlü içtimai faaliyet ve o sayede husule gelir. Memleketlerin fethi, zaptı, istilas, zaferlerin kazanılması bu şekilde tahakkuk eder*” (Haldun, 2009: 96). Asabiyyet toplumların ıkellikten uygarlığa doğru ilerleyişinin temel güdüleyici toplumsal bağdır. Ayrıca toplumsal ve hukuksal düzenin kuruluş sürdürülmesinin yanında ilkel toplumsal yaşam biçiminden devlet kurmaya ve uygarlığa doğru ilerlemeye yönelen güç de asabiyyettir. Asabiyyet bağları sayesinde iç ve dış saldırılara engel olan devlet, toplumun bütününe egemen olur (Yıldız, 2010: 41).

İbn Haldun'a göre iki türlü asabiyyet vardır (Haldun, 2009: 125):

Nesep, şecere (soy) asabiyyeti: Kan temelli bu asabiyyet bağı bir toplumun devlet kurmasına kadar yeterli olur.

Sebeb, (mükteseb) asabiyyeti: Devlet kurma aşamasından sonra kan bağı yetmez ve yerine din ve hanedana bağlılık şeklindeki sebep asabiyyeti gelir.

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak kaçınılmaz bir şart olduğu halde, sebep asabiyyetinde böyle bir şart aranmaz. İbni Haldun'a göre nesep asabiyyeti ilkel toplumlarda ve bedevilerde yaygın iken, sebep asabiyyeti daha çok hadari toplumlarda yaygındır (Haldun, 2009: 125).

Asabiyyet kolektif bir davranış biçimidir. Asabiyyetin amacı ve sonucu üstünlük sağlayarak devlet kurmaktır (Falay, 1978: 18). Asabiyyet devletin kuruluş aşamasında büyük ölçüde yer alır ve kabile iktidarı ele geçirdikten sonra azalır. Asabiyyetin yok oluşu devletin dağılmasına yol açar. Asabiyyet devletin oluşumundaki itici güç olarak nitelendirilebilir. Asabiyyet kavramı; toplum dayanışması ve bütünleşmesiyle ortak bir irade oluşturan bir kamu ruhudur. Asabiyyet kabile olgusundan ayrılmayan, kabilesel yapılarda var olan ve bu yapıların özelliklerini taşıyan bir kavramdır. Ancak İbn Haldun şu noktayı kesin olarak belirtir: asabiyyet, ne genel bir kavram ne de tüm yönetimlerin ve tüm toplumların temelidir; çünkü Müslüman dünyasının büyük bir bölümünde, özellikle de görece olarak en güçlü devletlerin kurulmuş olduğu yörelerde asabiyyet yoktur (Lacoste, 2012: 117-122).

Kabile önderleri göçebe yaşamındaki çetin koşulların ürünü olan bu dayanışma duygusuyla fetihler yapabilir ve imparatorluk kurabilirler. Devletin sağlamlığı, kurucularını birleştiren bu dayanışmaya bağlıdır. İbni Haldun'a göre devletin kurulmasıyla ortaya çıkan siyasal iktidarın üstünlüklerinden yararlanmaya başlayacak, zenginleşecek, rahatlık arayacak ve bunu elde etmek için yerleşik duruma geçecektir. Yerleşik hayata geçişle birlikte devleti kuranların savaşçılık yeteneği ve dayanışma ruhunda bozulma olur. Bu durum devletin güçsüzleşmesine sebep olur ve kaba ve yalnız yaşamayı seven başka bir bedevi toplum hadari yapıdaki bu devleti yıkarak yeni bir devlet kurar. Kurulan yeni devlet eski devletin izlediği evrimi izler ve bu durum aynı

şekilde sürüp gider. İbni Haldun'un devlet kuramı bu döngüsel duruma dayanır (Lacoste, 2012: 108).

2.2. Devletin Fonksiyonu

İbni Haldun'a göre devletin iktisadi faaliyetlerdeki fonksiyonu müdahaleci değil düzenleyici bir nitelikte olmalıdır. Devlet egemenliği altındaki iktisadi mallar korunmalıdır. Aşırı vergiden kaçınılmalı ve ticaret vergi dışında tutulmalıdır. Devlet, ticarete ve üretime serbestlik tanınmalıdır. Devlet politikası hakimiyet altındaki toprakların az sayıda kişinin elinde toplanmasını engelleyecek şekilde olmalıdır. Bu politika doğrultusunda kölelik kaldırılmalıdır (Falay, 1978: 48-51).

Devletin toplum ile mali ve iktisadi sistem arasındaki ilişkiyi yönlendiren önemli bir fonksiyonu vardır. Toplumun iktisadi gereksinimlerinin karşılanabilmesi için güçlü bir kamu maliyesi politikası yürütülmelidir. Devletin dayandığı iki önemli unsur asabiyyet ve devlet gelirdir (para). Devletin bekası ve korunması için asker ve gelir (para) gereklidir. Devletin kuruluş aşamasında elde ettiği ganimet ve paralar, devlet için çalışanlar arasında dağıtılır. Zamanla hükümdar hazinesini doldurur ve halkın üstündeki egemenliğini ve baskısını artırır. Devlet büyüdükçe refah ve gelirleri de artar ancak devletin masrafları ve israfı da artar. Devlet zayıflamaya başlar ve gelirleri azalır (Haftacı, 2014: 299-300). İbni Haldun'a göre vergi; "*Belli ve maruf kanun ve kaidelere göre, tebaanın malından kuvvetle mecburi surette alınan mal ve paralardır*" (Haldun, 2009: 325). Devletin kuruluş ve gelişme aşamasında haraç ve cizye gibi normal vergiler alınırken, devlet zayıflamaya başladığında vergi çeşitleri ve oranları artar. Devletin çöküşü döneminde durum daha da ağırlaşır (Haftacı, 2014: 299-300). Devletin çöküş evresinde paraya olan gereksinim artar ve sonuçta isyanlar başlar, iktidar el değiştirir. Devlet harcamaları azaldığında talep oluşmaz ve bu durum beraberinde bunalımları getirir. Devlet ölçülü bir şekilde olması gereken yerlerde harcama yaparak talebi arttırmalıdır. İbn Haldun'un bu düşüncesi Keynesyen iktisadi düşünceyle örtüşür.

Keynes'e göre; piyasa sistemindeki aksaklıklardan ve çağdaş demokrasi sisteminin işleyişinden kaynaklanan nedenlerle devlet adalet, savunma, güvenlik, diplomasi gibi asli görevleri yanında sosyal refah devleti olarak da toplumsal ve sosyal olaylarla ilgilenmeye başlamıştır (Türk, 2003: 15). Piyasa mekanizmasının kamusal mal ve hizmetlerin üretiminde yetersiz kalması, dışsallıkların ve aksak rekabetin varlığı halinde optimum kaynak dağılımının sağlanamaması, asimetrik bilgi, risk ve belirsizlik gibi durumlarda fayda ve kar maksimizasyonuna ulaşamaması gibi nedenlerle devletin ekonomiye müdahale etmesi kaçınılmaz olmuştur. Devlet yalnızca geleneksel işlevi olan kamusal mal ve hizmet üretmek için değil, piyasadaki rekabet koşullarını iyileştirmek amacıyla da ekonomiye müdahale eder (Benett ve Johnson, 2004: 1).

2.3. Devletin Görevleri

İbni Haldun'a göre devlet harcamaları toplumdaki en büyük harcama gücüdür ve bu yüzden üretimin gelişmesinde devlet harcamaları teşvik edici ve yönlendirici bir unsurdur (Haldun, 2009: 74-75). Devlet gelirlerinde bir azalma olduğunda devlet harcamaları kısılursa; bu durum devleti ve devletten maaş alanları güç durumda bırakır.

İktisadi faaliyetler bu durumdan etkilenir çünkü devletin ve devletten maaş alanların harcamaları piyasadaki talebin önemli bir kısmını oluştur, onlardan gelecek olan bir daralma toplam talebi daraltır ve piyasada durgunluk baş gösterir. Bu durum sürerse alışveriş azalır, üretim yavaşlar ve geriler; bunların sonucu devlet gelirleri daha da düşer (Haldun 2009: 289-291; Boulakia, 1971: 1115-1116). İbn Haldun'un bu doğrultudaki görüşleri Keynesyen politikaları hatırlatır. Gelişmiş ülkelerde devlet harcamalarında bir azalmanın sonucu olarak toplam talep azalır. Talebin daralmasıyla iktisadi hayatta bunalım başlar. Bu durumda İbn Haldun'un bunalımdan kurtulmak için devletin piyasada aldığı tedbirleri Keynes'ten beş yüz yıl önce söylenmesi şaşırtıcıdır.

İbn Haldun İslami geleneğe bağlı olarak devletin görevlerini geniş bir perspektiften açıklamıştır. İktisadi faaliyetlerin tümü müdahale etmeksizin refah devleti anlayışı doğrultusunda devletin gözetim ve denetimi altındadır. Korunmaya muhtaç tüm kesimler devlet tarafından korunur. Geleneksel devletin görevi halkın refah ve mutluluğunu sağlamaktır (Kozak, 1999: 248-250).

İbni Haldun'a göre, *"Halka ihsan ve iyiliklerde bulunmak onları korumak hükümdarların varlık sebebidir. Onların geçim işleviyle ilgilenmek iktisadi durumlarını gözetmek; devlet ve hükümdarlarını halkın kaynaşmasının temelini oluşturur"* (Haldun, 2004:476). İbni Haldun'un eseri Mukaddime incelendiğinde refah devleti anlayışı doğrultusunda devletin görevleri arasında şunların olduğu görülür (Haldun, 2009: 556-576): Hastaneler kurmak, kurulan hastanelere doktor, hasta bakıcı yerleştirmek, çalışmayanların iktisadi durumlarını düzeltmek, halkı kötülükten uzaklaştırıp iyiliğe yönlendirmek, halkın toplumun genel hedeflerine uygun hareket etmelerini sağlamak, gıda maddelerinin sağlığa zararlı olup olmadığını kontrol etmek, ölçü ve tartıları denetlemek ve aşırı fiyat uygulamalarını önlemek.

2.4. Devletin Ekonomiye Müdahalesi

İbn Haldun'a göre bir ülkede devlet en büyük pazardır. Devlet bir taraftan yol inşaatı, hamam, cami, hastane, okul, anıt ve bilimsel kuruluşlarla ilgili hizmetleri yapmasıyla, diğer taraftan da gelir ve harcamalarıyla ekonomiyi ve toplumsal yapıyı etkiler. Bu bağlantı; devlet askerle korunur, asker para ile beslenir, mal haraç ile elde edilir, haraç memleketin mamurluğu ile temin olunur, memleketin mamurluğu ise adalet iledir (Haldun, 2009: 94, 208-210).

İbn Haldun, sosyal ve iktisadi anlamda devlete önemli sorumluluklar yükler. Ancak buna rağmen devletin iktisadi faaliyette bulunarak ticaret ve tarımla uğraşmasına karşı çıkar. Bu durumda haksız rekabet şartları ortaya çıkar. Devletin elinde önemli maddi olanaklar ve siyasal güç vardır ve devlet bu üstünlüğü kullandığında karşısındaki tüccar ve çiftçiler iktisadi faaliyetlerdeki rekabete dayanamaz ve pazardan çekilmek zorunda kalırlar. Sonuç olarak çalışma ve üretme isteği yok olur ve iktisadi hayat çıkmaza girer ardından devlet yıkıma doğru gider (Toku, 2002: 119-120).

Devlet toplumsal ve ekonomik yapıyı kamu harcamaları ve kamu gelirleriyle etkiler. İbni Haldun'a göre devletin iktisadi faaliyetlere katılması ve bu alana müdahalesi toplumu ve iktisadi süreci olumsuz etkiler. İktisadi süreçte serbest rekabetin varlığı

esastır. İktisadi faaliyetlerde tekelleşme geçici olmalıdır. Aksi halde tekelleşme ile faaliyetleri yürütmek zararlıdır. Hükümdarlar ve yöneticiler ticaretle uğraşmamalıdır. Bunun dayanağı ise, “*Alışverişte kar, sermaye nispetinde olduğu ve devlet ricalinin elinde büyük servetler bulunduğu için sermayeleri az olan tüccarları zor duruma sokarlar*” (Haldun, 2009: 63). Büyük serveti olan hükümdarın ticarete başlaması satılmak üzere getirilen malları istediği fiyattan almasını ve vakti gelince de istediği fiyattan satmasını sağlar. Hükümdarın istediği malı başkasının isteyemeyecek olması monopson karı elde etmesini sağlar. O maldan sadece kendinde olması da satarken monopol kârı elde etmesine sağlar. Böylelikle hükümdarların ticaretle uğraşmaları sosyal hayatın ve uygarlığın çöküşünü hazırlar. Ayrıca Haldun devletin ticarete girmesiyle bozulan piyasa mekanizmasından dolayı tebaadan vergiyi toplamanın zorlaşacağı ve gelirini azaltacağını savunarak devletin meşru yoldan elde edilen servete karışmaması gerektiğini savunur (Falay, 1978: 49).

Devletin iktisadi faaliyetlere ilişkin temel politikasının sınırları yine İbn Haldun tarafından belirtilmiştir. Buna göre, yetkililer egemenliğindeki kişi ve malları korumalı ve suiistimal etmemeli, ılımlı vergiler toplanmalı ve ticaret vergi dışı tutulmalı, ticaret ve üretime serbestlik tanınmalıdır. Ayrıca toprakların az sayıdaki kişilerin elinde toplanması yasaklanmalı ve kölelik kaldırılmalıdır. Öyleyse İbn Haldun’un düşüncelerinde özel girişimciliği temel aldığı ve mevcut kapitalizme karşı çıktığı söylenebilir. Onun sosyalist bir teorinin temelini atan kişi olduğunu varsayan bir görüşü çürüten nokta ise, ona göre meşru yollardan edinilen mülk ve servete devletçe el uzatılmamalıdır. Ekonomide liberalizmi ilk savunan düşünür diyebiliriz (Falay, 1978: 50-51).

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Haldun’a göre iktisadi faaliyetler toplumların gelişim ve değişim süreçlerinin temel dayanağıdır. Bedevilikten hadari hayata geçilmesiyle birlikte insan ihtiyaçlarının çeşitliliği artar ve üretim biçimleri değişir. Bu süreç işbölümü ve uzmanlaşmayı beraberinde getirir. Böylece üretim sürecinde zamandan tasarruf edilir ve kaliteli üretim yapılır. Bu birleşik emek üretimi iktisadi refahın artmasını sağlayan artı değeri doğurur. Bu gelişme emeğin etkinliğini de artırır. Asabiyyet olgusu bir toplumun devlet kurmasında itici bir güçtür.

İbni Haldun iktisadi faaliyetlerde özel girişimciliği esas alır. Devletin ve devleti yönetenlerin bizzat iktisadi faaliyetleri yürütmelerine karşı çıkar. Devlet yalnızca denetim ve düzenleme görevlerini icra etmelidir. Böylece iktisadi refah ve devlet gelirleri artışı sağlanır.

Adalet kavramı İbni Haldun’un düşüncelerinin temel hareket noktasıdır. Devlet, siyasi otorite olarak adaleti sağlayarak iktisadi refahın artmasına öncülük etmiş olur. Refahın arttığı dönemde toplumda oluşacak rahatlığın israfa yol açmasını engellemek için devlet süreci iyi yönetmelidir. Aksi halde devlet, çöküşüne giden süreçte iktisadi faaliyetleri kontrol etme fonksiyonunu kaybeder ve çöküş sonrasında devletin yıkılışı kaçınılmaz olur.

Devletin iktisadi faaliyette bulunarak ticaret ve tarımla uğraşmasının işleyen piyasa mekanizmasına bozucu etki yapacağını savunan İbn Haldun, devlet müdahalesi durumunda haksız rekabet şartlarının ortaya çıkacağını belirtmiştir. Devletin elinde önemli maddi olanaklar ve siyasi güç bulundurması ve devletin bu üstünlüğü kullanması durumunda, karşısındaki tüccar ve çiftçiler iktisadi faaliyetlerdeki rekabete dayanamaz ve pazardan çekilmek zorunda kalırlar. Sonuç olarak çalışma ve üretme isteği yok olur ve iktisadi hayat çıkmaza girer ardından devlet yıkıma doğru gider.

Kaynakça

- Bennett, James T. and Johnson, Manuel H.** , "Devletin Büyümesi Teorileri", Kamu Ekonomisinin Genişlemesi ve Özelleştirme, Çeviren: Aytaç Eker. http://www.canaktan.org/ekonomi/anayasal_iktisat/diger_yazilar/eker-bennett_devletbuyumesi.htm (Erişim Tarihi: 04.09.2015).
- Boulakia, Jean David C.** (1971), "Ibn Khaldun: A fourteenth-Century Economist", Journal of Political Economy, Volume 79, No. 5, 1105-1118.
- Colclough, C., James, M.** (1993), "States or Markets? Neo-liberalism and the Development Policy Debate", Oxford: Clarendon Press.
- Çiftçi, A. ve Yılmaz, N.** (2013). "İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/7, 83-93.
- Erol, Sevgi I.** (2012), "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü," Çalışma İlişkileri Dergisi, Temmuz, 3(2), 49-65.
- Falay, N.** (1978), "İbn Haldun'un İktisadi Düşünceleri", İ.Ü. İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü.
- Göze, A.** (1987), "Siyasal Düşünceler ve Yönetimler", İstanbul Beta Yayıncılık.
- Haldun, İ.** (2009), "Mukaddime I-II", (Çev. Süleyman Uludağ), 6. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kozak, İbrahim E.** (2000), "İbn Haldun", DİA, İstanbul.
- Lacoste, Y.** (2012), "İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu", (Fransızcadan çeviren: Mehmet SERT) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özkılıç, İ.** (2007), "İbn Haldun'da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik", Akademik Bakış, (10), 1-14.
- Öztürk, N.** (2006), "Ekonomide Devletin Değişen Rolü", Amme İdare Dergisi, Cilt 39, Sayı 1, ss. 17-38.
- Stiglitz, J.** (1998); "Redefining the Role of The State", MITI Research Institute, Tokyo, Japan, March 17. <http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/jssp031798.htm>.
- Toku, N.** (2002), "İlm-i Umran – İbn Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce", Ankara: Akçağ Yayınları.
- Türk, İ.** (2003), "Maliye Politikası", Turhan Kitabevi, 15. Baskı, Ankara.
- Yıldız, M.** (2010), "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (10), 25-55.

İbn Haldun'da Şehir-İnsan İlişkisi: Toplumsal Yapı Üzerindeki Etkisi

Özcan Tunahan

Sakarya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Doktora Öğrencisi ozcantunhn@gmail.com

Özet

Şehir toplumu, kendi bireyselliğinden çıkıp cemaatsel bir yapıya bürünerek ve o cemaatin beraber hareket etmesiyle şekillenmektedir. Bireysellik ve toplumsallık bir anlamda şehir hayatına geçişin diyalektiğiyle anlamlandırılmaktadır. Hayat, kırsal yaşamdaki bireyselliğin ötesine taşınarak, toplumsallığın düşünce/fikir boyutuyla telakki edilmektedir. Toplumun etkileşimi/iletişimi ve bununla birlikte kendi kültürünü oluşturması, şehrin havasına, yapısına ve asırlar boyunca sürececek "uygarlığın" sembolüne yuva olacaktır. Bu gelenek, şehrin yapısıyla birlikte insanın hem kişiliğini oluşturacak hem de davranışlarıyla şehrin mimarisini şekillendirecektir.

İbn Haldun'un geliştirdiği Bedevi-Hadari toplum tipolojileri, daha çok günümüz kır-şehir anlamlarına karşılık gelmektedir. Hadarileşme, günümüz yapısındaki şehir-insan ilişkisi yapıların çoğunu barındırmasıyla birlikte, insanların kendi fitratına olan uzaklığından bahsetmektedir. Çünkü hadarileşmeyle birlikte insanları bir arada tutan "asabiye" bağları azalmaktadır. Çalışma ise insan-şehir ilişkisi ve bu bağlamda Hadari-İnsan ilişkisinin temel varoluşsal yapılarını değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şehir, İnsan, İbn Haldun, Bedevi, Hadari, Asabiye.

Giriş

Şehir hayatı, insanların birlikte yaşamalarında etkileşimin en aza indiği ve bunun yanında ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda kolaylıkların sağlandığı mekanlardır. Şehirler, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini ihtiyaçların giderilmesinde insanlara bir aracı işlevi sağlamaktadır. Şehirlerin oluşu ve beraberinde insanların etkileşimindeki artışı sağlamakla birlikte, ayrıca insanların sorumluluklarını arttırmaktadır. Bu sorumlulukla beraber insanlar daha çok bir etkileşim içerisine girerek, hayatlarını şekillendirmişlerdir. Bir anlamda şehir-insan ilişkisi bir bütünlük içerisinde anlam kazanmıştır.

Şehir ve insan ilişkisi, tarihsel olarak bir bütünlüğü yansıtmış ve hatta şehrin oluşumu insanlığın bir araya gelişi ile varlık kazanmıştır. İnsanların kır ve şehir hayatındaki ayrımı hem niceliksel yönden değerlendirilmiş hem de kişilik/duruş/yaşayış yönünden ele alınmıştır. İbn Haldun bu düşünceye katkı sağlayarak ve kendi yapısal/toplumsal değerlendirmeleriyle insanın kırsal ve kentsel alandaki varlığını incelemiştir. Bunu daha çok "asabiye" kavramı üzerinden değerlendirmiştir. İnsanların kır ve kent/şehirlerdeki asabiye'nin değiştiğini ve insanların hayatlarındaki değişimleri ele almıştır.

Bu çalışmada şehir-insan ilişkisi ele alındıktan sonra, İbn Haldun'nun asabiye kavramı üzerinden "bedevi ve hadari" toplumların yapısı incelenmiştir. Ayrıca İbn Haldun'nun bedevi ve hadari toplumları birçok anlam ifade etmektedir. Fakat burada bedevi ve hadari toplumun karşılığını daha çok genel kabul görmüş "kır" ve "kent/şehir" hayatı anlamında kullanılmıştır.

Şehir Kavramı ve Şehrin Doğası

Şehir¹, toplumsal hayatta insanların bir oluşum içerisinde varlığını belirleyen ve sosyal ilişkilerin gelişmesine yön vererek insanların varlık/kimlik kazanmasını sağlayan yerlerdir (Cansever, 2014: 103). Bu kazanımlar insan hayatının her aşamasında varlığın bir devamı olarak önemli derecede mevzu bahis olmuştur. Tüm varlıklar, şehir oluşumlarıyla beraber kendini konumlandırarak şehir içerisinde yer edinmişlerdir. Nitekim tabiatın bütün nüveleri hayat içerisinde bir döngüden ibarettir. Şehirleşmeyle beraber bu döngü daha da görünürlük kazanmıştır. İnsanların bir arada yaşamaları beraberinde toplumsal bir sorumluluk getirmiştir. Şehirlerin kuruluşu ve gelişiminde bu sorumluluklar gözlemlenerek ifa edilmiştir.

Şehir, kısacası bir veya daha fazla evlerin bir araya gelişiyle oluşmaktadır. Geleneksel yapıdaki şehirlerde evler daha çok birbirlerine yakın bir şekilde inşa edilmiştir. Bu durum ise mahalle ya da yoğun bir ev yerleşimine işaret etmektedir. Fakat bunun yanında şehir tanımlamalarına sosyal ekonomik boyutlarda eklenmiştir. Örneğin, ekonomik bir tanımlamayla “şehir, sakinlerin hayatlarını tarımdan değil, esas itibarıyla ticaret ve alışverişle kazandıkları bir yerleşim yeridir” (Weber, 2000: 73-74). Fakat bu daha çok şehrin, Pazar yönüne işaret etmektedir.

Şehir, insanlara sadece iş imkanları sağlayan yerler değildir. Aynı zamanda insanlara sosyal ilişkiler bağlamında bir bütünlük oluşturmasını sağlayan ve siyasal ve kültürel yaşamın öncüsü olan merkezlerdir (Wirth, 2002: 78). Şehir, insanların yaşamını sürdürdüğü ve sosyo-ekonomik gereksinimlerinin giderilmesine yanıt veren yerlerdir. Şehirlerin hızla büyümesi ve günümüzün devasa boyutlara ulaşmasının hem olumlu hem de olumsuz yanlarını beraberinde getirmektedir. İnsanların, coğrafya üzerindeki hakimiyeti ve kendi ihtiyaçları doğrultusundaki yeryüzü şekillendirmeleri ya da şehir kurmaları olumlu yanların yanında, insanlığa olan maliyeti de büyük orandadır. Fakat, yapılması gereken bu olumsuz yanlarını gidererek insan-şehir ilişkisini birlikte düşünüp yeni şehirler inşa etmektir (Harris, Ullman, 2002: 55-56). Dolayısıyla Kürşat Bumin’in ifadesiyle (2013: 13), “şehir, sosyolojiden ekonomiye, savaş sanatından mimariye birçok disiplinin ortak konusudur.”

İnsan, birey olarak kendi başına bir şeyler yapabilme kabiliyetinden mahrumdur. Bazı ihtiyaçlarını bir cemaat içerisinde ancak giderebilir. Şehir içerisinde insan, kendi ilgi alanlarına göre bir örgüte dahil olur. Bir anlamda geleneksel bağlar zayıflarken, diğer yandan karşılıklı bağımlılığı artmaktadır. Şehirleşmeyle birlikte insan ilişkileri daha karmaşık, kırılgan ve suni bir yapıya bürünmektedir (Wirth, 2002: 103). Şehrin doğası insanın doğasıyla yakından ilişkilidir. Şehir ve insan ilişkileri birbirinin devamı aynı zamanda birbirinin tamamlayıcısı olmuştur. Şehir hayatı insan düşüncesinin ürünü ve anlam düşüncesinin tezahürüdür.

¹Şehir ve kent kavramları tarihsel olarak tartışılmıştır. Örneğin Bergen’e göre şehir daha çok batı/modern anlam ifade etmekte, kent ise daha çok doğu/İslam kültürüne özgüdür. Hatta Bergen’in, kentten yana olanlar şehiri öldürmektedirler, şeklinde bir yorumu vardır (Gültekin, 2014: 17). Fakat burada şehir ve kent kavramların ayrımından bahsedilmeyecek, şehir ve kent kavramları aynı anlam şeklinde değerlendirilecektir.

Şehir-İnsan İlişkisi

Her şehrin, her mekanın kendi tarihleri vardır. Fakat bu mekanları insandan bağımsız olarak düşünemeyiz ya da tarihini yazamayız. Hatta insanlığın tarihini şehirlerin tarihi olarak da yazılabilir. Çünkü şehirlerin oluşumu ve gelişimi kendi içerisindeki döneme işaret edilerek yorumlanmıştır. Neticede şehirler, bir toplumun bütünlüğü oluşturan ayrılmaz parçalarıdır. Şehirlerin sayısı, işlevi ve mekan itibarıyla düzeneği, o toplumun kültürünü yansıtmaktadır. Sanat, bilim ve din bir şehrin içerisinde tarihsel süreçten geçip harmanlanarak hem bir gelenek hem de kültürün özünü oluşturmaktadır (Reiss, ve Hatt, Paul, 2002: 27-30). Şehri, gelenek ve kültürün harmanlandığı mekanlardır.

Ayrıca insanların, şehirler oluşmadan varlığını yeryüzünde sürdürdüğü söylenir. Bir görüşe göre, tarım toplumuna geçişle birlikte üretimin yapılması ve stoklanmaya başlanması, yerleşik hayata geçişle birlikte şehirler ortaya çıkmıştır (Taşçı, 2014: 50-51). Fakat bu düşüncede ise fikir birliği yoktur. Örneğin, Cansever (2013: 17-18), insanların hayatını idame ettirmek için ihtiyacı olan maddeleri üretmesi ve ürettiklerini mübadele yöntemi ile tüketmesini şehirlerin bir fonksiyonu olarak görmüştür. Ayrıca bu tartışmanın dışında şehir insan ilişkisinde bir süreklilik cereyan etmiştir. İnsanlar kendi kimliklerini şehirle birlikte oluşturmuş ve varlığının devamını şehirlerin devamı olarak görmüşlerdir.

Şehir ve insan bir bütün olarak telakki etmiştir. Daniş'in (2015: 7) deyimiyle; "şehir, yaşayanların kimliğinden anlayışından bağımsız düşünülemez. Bir şehirden ne anlamamız gerektiği kendimizden ne anladığımızdan gayri değildir. Orada yaşayan bizim yaşadığımızdır, orada olan bize olandır, orada görünen bizim görüntümüzdür." Buradan hareketle, şehir insan ilişkisi tarihsel olarak var olup geldiği rahatlıkla dile getirilebilir. Ayrıca, insanlar şehir içerisinde şehrin verdiği havasıyla farklı davranışlar sergilemişlerdir. Kırsal bölgeden ayrı olarak şehirlerle birlikte varoluşsal bir yapı içerisinde kişiliğini geliştirmiştir. İnsanların şehirdeki davranışları bir anlamda değişiklik göstermiştir. "Şehir havası insanı özgür kılar" (Weber, 2000: 108) vecizesi bir anlamda buna işaret etmektedir. Dolayısıyla şehirli insanı şu şekilde tanımlayabiliriz (Martindale, 2000: 68): "Şehirli insan entelektüel bir göçebedir, kelimenin tam anlamıyla yurtsuzdur. Bir mikrokozmostur ve zihinsel olarak avcı ve çobanların duygusal olarak özgür oldukları kadar özgürdür. Dünya tarihi, şehirli insanların ruhudur. Şehrin ruhu temelde yeni bir türün kitle-ruhudur."

Ayrıca Cansever (2013: 19) şehir-insan ilişkisini şu şekilde özetlemektedir; "Şehir, ahlakın, sanatın, felsefe ve dini düşüncenin geliştiği çevre olarak, insanın bu dünyada ki vazifesini, en üst düzeyde varlığının anlamını tamamladığı ortamdır. Bu idrak şehir biçiminin oluşmasını da sağlar ve insanın en üst gelişme düzeyine ulaşmasının temeli olur." Şehir insan ilişkisinin birlikte bir değişim ve dönüşüm yaşadığını ve bir anlamda insandaki düşüncenin, şehri şekillendirmekte olduğunu söyleyebiliriz. Tanpınar'ın ifadesiyle; "ancak sevdiğimiz şeyler bizimle beraber değişir ve değiştikleri için de hayatın bir zenginliği olarak bizimle beraber yaşarlar" (Bumin, 2013: 8). Şehri sevmek

bu anlamda Cansever'in ifadesiyle “çevresini güzelleştirmek”, o şehirin insanını sevmek ve güzelleştirmek olarak algılanabilir.

Şehirli insan, sosyo-ekonomik, kültürel vb. alanlardaki gönüllü kuruluşların etkinlikleri sayesinde kişiliğini geliştirir. Kendi başına maddi ya da manevi olarak ihtiyaçlarını gidermediği ya da gidermesinin çok zor olduğu söylenebilir. Dolayısıyla tarihsel olarak kentin yaşam alanında kırsal alanına göre suç oranının, ruhsal bozukluğun ve intihar oranının fazla olduğunu görülmüştür. Ayrıca şehirlerde, iletişim ağları çok fazla olmasına rağmen, yapay akrabalık bağların fazla olduğuna kanaat getirilebilir. Çünkü birbiriyle etkileşim halinde olan insan sayısının fazlalığı devamında iletişimin kopukluğunu ya da en alt temel düzeydeki şeyler dahilinde iletişim kurmaktadırlar (Wirth, 2002: 104-105). İbn Haldun ise şehir hayatını, insan hayatının bir varış noktası ya da bir amaç noktası olarak görmüştür. Fakat bu gayenin gerçekleşmesiyle döngünün biteceğine işaret etmemiştir.

İbn Haldun'da Şehrin Varoluşsal Yapısı

İbn Haldun şehirlerin oluşumunu mülk kavramı adı altında değerlendirmektedir. İbn Haldun “mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder” sözü bir anlamda insanların rahata kavuşmaları ve sükuna erişmelerini anlatmaktadır. Diğer anlamda insanlar şehir vasıtasıyla kendilerini korur, savunmasını geliştirir ve diğer hanedanlarla mücadele içerisine girer (İbn Haldun, 2014: 631). İbn Haldun şehirlerin oluşumunu bir bütün olarak değerlendirdiğinde şu şekilde özetlenebilir (Sati el-Husri, 2011: 390-391):

“Bil ki refah ve sükun itibarıyla amaçladıkları hedefe ulaşan kavimler şehirler edinir, huzur ve sükun içinde yaşamayı tercih eder, yerleşmek konutlar edinmeye yönelirler. Bu şekilde bir yurt edinip orada karar kıldıktan sonra baskınlardan gelecek zararlardan koruyucular vasıtasıyla burayı koruma, ihtiyaç duyulan faydaları sağlama ve herkesin muhtaç olduğu hususları hazırlama gibi şeylerin göz önünde tutulması gerekir.”

İbn Haldun, şehirlerin oluşumu ile ilgili olarak dikkat çektiği diğer bir konu şehirler kurulduktan sonra, şehrin zenginlik ve fakirlik bağlamında insanlar üzerinde etkisinin olduğudur. Örneğin İbn Haldun, zengin şehirlerdeki dilencilerin fakir şehirlere nazaran durumlarının daha iyi olduğunu ifade etmektedir. Yine zengin şehirlerde bedevilerin ikamet edemeyeceğini dile getirmektedir. Çünkü, umranca gelişmiş şehirlerde refah çok olur ve bu yörede yaşayan insanların giderleri gelirlerinden fazla olur. Bu durum bedeviler için zor olur. Çünkü kırdaki yaşayan insanlar kazançları emek nispetince olur (İbn Haldun, 2014: 652-660). Ayrıca İbn Haldun (2014: 629-630) şehirlerin ve kasabaların kurulmasını, mülkün (hanedanlığın) kurulmasına bağlamaktadır.

Ayrıca bunların yanında İbn Haldun (2014: 635-637) şehirlerin oluşumundan bahsederken bazı önemli hususlara dikkat çekmektedir. İlk önce şehirlerin kuruluşunda belirli güvenlik önlemlerin alınması, iklim şartlarına dikkat edilmesi, ekim dikim alanlarının verimli olması, denize yakın olması durumunda şehir halkının ihtiyaçlarını deniz vasıtalarıyla gidermesi gibi önemli hususlardan bahsetmektedir. Tüm bunları insan-şehir ilişkisi bağlamında ele alındığında “insanın ontik yolculuğun”da şehir, tamamlayıcı bir rol olarak düşünülebilir.

Bedevi ve Hadari Toplumlarda Asabiye'nin Varlığı ve Etkisi

İbn Haldun, insanların kır-kent ayrımında insanların davranışlarında ve yaşam biçimlerindeki farklılıklardan bahsetmektedir. Bunu ise bedevi ve hadarilik bağlamında “asabiye” etkisinin zayıf ve güçlü yönlerine dikkat çekmektedir. Hadari toplumlar bedevi toplumlara nazaran otoriteye saygıları daha çoktur. Bunun yanında hadari toplumlarda bağlar daha çok zayıftır ve asabiyesi gittikçe azalmaktadır (Carter, 1983: 8, Akt: Aslanoğlu, 2000: 53).

Toplum bilimciler, toplumların incelenmesini yaptıklarında tarihsel olarak toplumun üç kategori halinde özetlemişlerdir. İlk toplum tipolojisi tarım toplumu, ikincisi feodal toplum ve üçüncü ise şehir toplumu şeklinde kategorik bir yapıda incelenmiştir (Açıkgöz, 2007: 63). Fakat İbn Haldun'un toplum tipolojisi, bilinen üç kategorinin dışında, toplumu bedevi ve hadari olarak iki şekilde incelemiştir.

Bedevi ve Hadari Umranın Gelişimi

Bedevi umran, bedevilerin oturduğu ve dolaştığı, göçebelikten yarı göçebelige kadarki her durumu içine almaktadır (Günay, 1986: 78). Fakat İbn Haldun, badava kelimesinden yalnızca “göçebelik” ve hazara kelimesinden “şehirlik” anlamlarını kastetmemektedir. Bu kavramların karşılığı sadece “kır-şehir” ayrımı ya da “yerleşik olan” ve “yerleşik olmayan” anlamlar ifade etmemektedir. Çünkü küçük yerleşim yerlerinde tahilla uğraşan toplulukları badava topluluklarına dahil ettiği gibi, yalnız başına yerleşik hayatta, şehirlerde yaşayan kişileri ise hadari topluluklara dahil etmemektedir (Arslan, 2014: 85). İbn Haldun (2014: 323), çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşanları zaruri olarak bedeviliğe sevk etmektedir. Badiyede oturan kişiler için bedevi bir hayat yaşamaları zaruri olmuştur. Fakat Uludağ, İbn Haldun'nun bedevilik tanımında sadece hayvan besleyen ve bu şekilde göçebe hayatı yaşayarak geçimlerini sağlama, şeklindeki tanım olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca arıcılık, bahçecilik ve ipek böceği de üretmektedirler. Dolayısıyla bedeviler, iptidai tarzda bir hayat yaşayarak geçimlerini sağlayan topluluklardır. Uludağ, Bedavet-Hadaret ayrımı günümüz bağlamında değerlendirerek kırsal-şehirselsel ayrımlarına benzetmektedir (İbn Haldun, 2014: 324).

Hadari toplumlar ise, yerleşik hayat, şehir hayatı anlamlarına karşılık gelmektedir (Günay, 1986: 78). Bedevi umran, önce gelir ve varoluşunun ilk merhalesidir. Hadari umran ise sonra gelir ve toplumun ikinci aşaması ve varış noktasını ifade etmektedir. Bütün insanlık bir bütün olarak düşünüldüğünde ilk aşamadan ikinci aşamaya doğru gitmektedir (Arslan, 2014: 85). Bedevilerin gayesi hadari topluma geçişi sağlamaktır (İbn Haldun, 2014: 326). İbn Haldun için önemli olan Bedevi Umran'dır. Bedevi toplumlar ilkel, kaba yapıda olmasına rağmen hayra daha yakındırlar. Hadariler ise refahın gelmesiyle dünyevi arzuların peşine düşerler, huy ve nefisleri kirlenir. Hadarilik ve bunun yanında şehir hayatı, umranın nihayeti ve bozulmasıdır. Bir anlamda umranın çöküşüne işaret etmektedir (İbn Haldun, 2014: 326-327). Bedevi hayat ekonomik olarak gelişmemiş bir yapıdadır. Hadari toplumlarda hayat ise, tüketime açık bir durum vardır ve daha çok bilgisini arttıran ve bu yönde gelişme sağlayan toplumlardır. Bu iki

toplum tipolojisindeki ayrımı farklı üretim tarzlarını ve sosyal hayat formülasyonları belirlemektedir (Hassan, 2011: 45). Bedevi ve hadari toplumlar kendi içerisinde farklı anlamlar barındırmasına rağmen, yaygın olan kanaat “kır ve şehir” anlamlarıdır. Daha çok bu anlamlar çerçevesinde şekillenmiş ve bütünlük kazanmıştır.

Bedevi toplumlarda şehir ve devlet daha oluşmamışken, hadari topluma geçişle birlikte umranın genişlemesiyle bir anlamda devlet oluşur. Fakat hadari toplumda mülk’ün varlığıyla toplum, devletin varlığını hisseder. Burada devlet-şehir ya da umran bir süre sonra varlığını yitirir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta şehir ve devlet ilişkisi birbirinin devamı niteliğinde olmasıdır. İbn Haldun (2014: 29-631), devletin şehirlerden önce oluştuğunu, büyük şehirleri ve uygarlıkları güçlü devletler/hükümdarlıklar inşa ettiğini dile getirmektedir.

Bedevi ve Hadari Toplumlarda Asabiyeğin Varlığı

Arap dilinde akrabalara asabe denilmektedir. Bunun yanında asabiyet kelimesi, taraf tutma ve destekleme manasında kullanılmaktadır (Sati el-Husri, 2001: 196). İbn Haldun (2014: 334) asabiyet kavramını, “sadece nesep birliğinden veya o manadaki bir şeyden hasıl olduğunu” ileri sürer. Burada, ifade edildiği üzere asabiyet akrabalıktan doğar. Ayrıca İbn Haldun’a (2014: 335) göre, “nesebin faydası sıla-i rahmi (kan bağı) icap ettiren söz konusu kaynaşmadır. Bunun neticesinde ise yardımlaşma ve imdada koşma hali vücuda gelir. Bunun ötesinde nesebe ihtiyaç yoktur. Çünkü nesep vehmi (hayali) bir şeydir, herhangi bir hakikati de yoktur.” Ayrıca İbn Haldun, asabiye kavramını nesep ve sebep asabiyesi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Nesep asabiyesi, daha çok soy üzerine temellendirilmiştir. Sebep asabiyesi ise, bir “üst asabiye” yani soy-sop bağlarına ihtiyaç kalmamış ve devletlerin gelişmiş halindeki bağlılığını ifade etmektedir (Hocaoğlu, 2007: 45). Fakat asabiye kavramının bedevi ve hadari hayatta farklı yönlerinin olduğu görülmüştür. Hatta bedevi ve hadari hayattaki asabiyelerin toplumun birleşmesinde ve kaynaşmasında neden-sonuç ilişkisi bağlamında bir fonksiyonu olmuştur. Bedevi toplumlarda asabiyeğin, toplumun birlikteliğini güçlendiren bir “zamk” işlevi görmüştür. Fakat hadari hayatta bu yavaş yavaş çözülmüş ve etkisi azalmıştır.

Nesep, bedevi hayatta hadari hayata göre daha çok muhafaza edildiği için, bedevi hayatta asabiyet daha güçlü olur. Hadari, hayata geçişle birlikte neseplerin karışması sonucu asabiyet gücü zayıflamaktadır (Sati el-Husri, 2001: 199). Hatta İbn Haldun (2014: 343), hadari olmakla birlikte asabiyeğin ortadan kalktığını dile getirmektedir. Örneğin, bir ailenin başlangıçta şahsi hasletler (itibar) bulunur ve bu asabiyeti sayesinde bir şeref olarak görülür. Fakat hadari olmakla birlikte asabiyet kalmadığı için aile fertleri daha önce elde ettikleri şereflerden de mücerret hale gelirler. Dolayısıyla, şehir-insan ilişkisinin bedevi-hadari toplumlarda asabiyelerinin değiştiğini söylenebilir. Şöyle ki, insanların bedevi toplumlarda asabiyelerinin daha güçlü olduğunu ve hadari topluma geçişle birlikte, şehrin verdiği refah ve rahatlık sayesinde insanın bedevi toplumdaki farklı bir yapı içerisinde girdiği ve şehirleşmeyle/hadarileşmeyle birlikte asabiyeğin kalmadığına işaret edilmektedir.

Dolayısıyla günümüz şehir-insan ilişkisi incelendiğinde insanların şehirleşmeyle birlikte rahata kavuştukları görülmüştür. Şehir hayatı insanların kırsal hayattaki gibi bağlarının sıkı olmadığı söylenebilir. Her ne kadar şehir hayatı insan hayatının devamı ve varlık sebebi olarak görülse de, İbn Haldun'un Hadari-İnsan ilişkisi bir anlamda insanlığın sonu ve bir anlamda tekrardan bedevi hayatın başlangıcı olarak görülebilir.

Sonuç

Şehir hayatı ve buna anlam yükleyen insan hayatı, şehirlerin kaderi olmuştur. Şehirlerin değişimi insanların değişiminden ayrı olarak gerçekleşmemiştir. Tarihsel olarak bakıldığında insanlar, düşünce ve fikirlerini şehirlerin dokusuna yansıtmıştır. Hatta zaman zaman iktidarların ideolojileri şehrin yapısını şekillendirmiştir. Yani insandan ayrı bir şehir, şehirden ayrı bir insan düşünülemez.

Çalışmada insan-şehir ilişkisine değinildikten sonra İbn Haldun'un "asabiye" kavramı üzerinden "bedevi ve hadari" (kır ve şehir) toplumların farklı yapıları olduğu sonucuna varılmıştır. İnsanlar bedevi toplumlarda asabiyesini koruduğunu, sıkı bir ilişki içerisinde olduklarını ve hadari topluma geçişle birlikte asabiyelerinin azaldığını ve hatta kayb olduğu görülmüştür. Bilinçli olarak yapılan bir durum olmamakla birlikte, hayatın kaçınılmaz bir döngüsü olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bedevi insanların gagesinin hadari olduğu, bunun devamındaki refahlık asabiyesinin azalmasıyla neticelendiği söylenebilir. Fakat bu toplum tipolojisindeki döngü, insan-kırsal hayattaki ve insan-şehir hayatındaki davranışlarını, yaşantılarını ve kişiliklerini büyük oranda etkilemiştir.

Şehri insan ilişkisinde, şehirler insanın kendini gerçekleştirdiği ya da anlam bulduğu mekan olarak algılanmasına rağmen, Hadari-İnsan ilişkisinde, insanların kendi fitratlarından uzaklaştığı mekanlar olarak telakki etmiştir.

Kaynakça

- Açıkgöz, Özkan, (2007), "Şehir, Şehir Toplumu ve Şehir Sosyolojisi", **Soyoloji Konferansları Dergisi**, Sayı: 35, İstanbul, 57-83.
- Arslan, Ahmet, (2014), **İbni Haldun**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bumin, Kürşat (2013), **Demokrasi Arayışında Kent**, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Cansever, Turgut, (2013), **Osmanlı Şehri**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Cansever, Turgut, (2014), **İslam'da Şehir ve Mimari**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Carter, H. (1983), An Introduction to Urban Historical Geography, Edward Arnold, Akt: Aslanoğlu, Rana A.(2000), **Kent, Kimlik ve Küreselleşme**, Ezgi Kitabevi, Bursa.
- Daniş, Münire, (2015), "Masalını Kaybeden Şehir", **Nihayet**, Sayı:4, s:6-7.
- Gültekin, Asım (2014), "Etimolojik Olarak Şehir", **Şehir Üzerine Düşünceler 1**, Şehir Yayınları, İstanbul, s:14-27.
- Günay, Ünver, (1986), "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:6, Erzurum, s:63-104.
- Hassan, Ümit, (2011), **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, Doğubatı Yayınları, İstanbul.



- Harris, Chauncy D. Ullman, Edward L. “Kentin Doğası”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, İmge Kitabevi, Ankara, s:55-76.
- Hocaoğlu, Durmuş, (2007), **Bayburt Vakfı Dergisi**, Erken Dönem Bir Milliyetçilik Teorisyeni Olarak İbn Haldun, Sayı: 5, Kasım, İstanbul, s. 44-48.
- İbn Haldun, (2014) **Mukaddime**, Cilt 1, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun, (2014) **Mukaddime**, Cilt 2, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Martindale, Don, (2000), “Şehir Kuramı”, **Şehir ve Cemiyet**, Haz. Ahmet Aydoğan, Çev. Fırat Oruç, İz Yatıncılık, İstanbul, s:35-100.
- Reiss, Albert J., Hatt, Paul K., (2002), “Kentsel Yerleşimlerin Tarihi”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, İmge Kitabevi, Ankara, s:27-36.
- Sati el-Husri, (2001), **İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Weber, Max, (2000), Şehir, Modern Kentin Oluşumu, Çev: Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul.
- Wirth, Louis, (2002), “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, **20. Yüzyıl Kenti**, Der. ve Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, İmge Kitabevi, Ankara, s. 77-106.

16. Yüzyıl Başlarında Bir Sosyal Devlet Uygulaması Örneği, Kanunname-i İhtisab-ı Bursa

Berkant Göçer

Aksaray Üniversitesi Hukuk Müşavirliği aksarayhukuk@hotmail.com

Özet

Kanunname-i Osmani veya Kanun-ı Kadim olarak da bilinen kanunnameler Osmanlı Devleti'nde, idari ve mali alanlarda padişahların yasama yetkisiyle yürürlüğe koyduğu düzenleyici işlemlerdir. Sosyal devlet ilkesi ise, devletin sosyal barışı ve sosyal adaleti sağlamak amacıyla, sosyal ve ekonomik hayata müdahalesini öngören çağdaş anayasal bir kavramdır. Bu bağlamda doğrudan halkın ihtiyaç ve isteklerinden yola çıkarak, 2. Beyazıt tarafından hazırlanan "Kanunname-i İhtisab-ı Bursa" aynı zamanda, ticaret hayatındaki standartlara ilişkin dünya tarihindeki ilk kapsamlı hukuki belgelerdendir. Kanunname, Türk Standartları Enstitüsü tarafından, Enstitüsünün 40. kuruluş yıl dönümünde, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki orijinalinden çoğaltılarak ilgililerin yararlanmasına sunulmuştur. Kanunnamenin günümüz Türkçesi ve Latin harfleriyle yeniden basılması, çağdaş standardizasyon faaliyetlerine ışık tuttuğu gibi, dünya standart tarihine de önemli bir kaynak kazandırmıştır. Bu kanunname, devlet idaresinin ve gelişmişliğin temel taşlarından biri olan standardın önemini yüzyıllar önce Türkler tarafından kavrandığını gösteren bir hukuki belgedir. Çalışmamızda kanunnameyi ve kanunnameyi destekleyen diğer fermanları sosyal devlet açısından değerlendirirken, bu düzenlemelere ilham olan adalet anlayışına ilişkin tespitleri de ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kanunname, Sosyal Devlet, Standart.

Giriş

Sosyal Devlet ilkesi, devletin sosyal barışı ve sosyal adaleti sağlamak amacıyla ekonomik hayata müdahalesini gerekli görür¹. Bu yolla zayıf olan vatandaşın serbest piyasa koşullarında sömürülmesini engellemeyi amaç edinir. Sosyal devlet kavramı olarak 1961 Anayasası ile "Cumhuriyetin Nitelikleri" başlığı altında sayılan temel unsurlar ile birlikte anayasa hukukumuzda girmiştir. Kavram üzerine Anayasa Mahkemesi 27.09.1967 tarihli ve 1967/29 sayılı kararında ayrıntılı açıklamada bulunarak "*Ferdin huzur ve refahını gerçekleştiren ve teminat altına alan, kişi ile toplum arasında denge kuran ve özel teşebbüsün de güvenlik ve kararlılık içinde çalışmasını sağlayan ve bunu hukuk düzeni içinde devam ettirmek konusunda kendini yükümlü sayan devlettir*" şeklinde sosyal devleti tanımlamıştır².

Pozitif hukukta, devletlerin sosyal devleti gerçekleştirmek amacıyla yaptığı düzenleyici işlemlerden biri de, Tüketici Koruma kanunlarıdır. Yine aynı bağlamda standartları belirlemeye yönelik, tüzükler, yönetmelikler idareye özellikle de yerel yönetimlerden belediyelere ödevler yükler. Kanunname-i İhtisab-ı Bursa, Türk Standartları Enstitüsü tarafından Bursa Belediye Kanunu adıyla günümüz Türkçesine çevrilmiştir. **Bu kanunname, dünyanın en mükemmel ve en geniş belediye kanunlarından biri olmakla kalmamakta, aynı zamanda dünyada ilk tüketici haklarını koruyan kanun,**

¹ ANAYURT, Ömer, Hukukun Temel Kavramları, Seçkin Yayınları, Ankara, s. 144.

² <http://www.resmigazete.gov.tr/default.aspx>

ilk gıda maddeleri tüzüğü olarak da değerlendirilmektedir³. Dünya tarihinde benzer uygulamalar arandığında, İngiltere Kralı III. Edward'ın 14. yüzyılda veba salgını sırasında buğday ve bu tahıldan yapılan ürünlerin fiyatlarının üst sınırını bir emirle belirlediği görülmektedir. Ancak İngiltere'deki bu uygulama geçici ve dar kapsamda kalmıştır⁴. Oysa ki Kanunname-i İhtisab-ı Bursa uzun yıllar uygulandığı gibi, hazırlanmış şekli bakımından da ileri bir demokrasi örneğidir. Kanunname hazırlanırken halkın doğrudan istekleri, bölgesel otoriteler ile karşı karşıya getirilmiş ve bilirkişiler marifeti ile tespit edilen narhlar kanunnamede yer almıştır. Bu seviyede bir sosyal adalet, sosyal barış sağlama çabasına çağdaş hukuk rejimlerinde dahi rastlamak mümkün değildir. Bu nedenlerle Bursa İhtisab Kanunu'nun klasik hukuk söylemiyle, lafzı ve ruhu ile bir sosyal devlet uygulaması olduğunu söylemek yerindedir.

1.Osmanlı Kanunnamelerine Genel Bakış

Osmanlı devlet yönetiminde şer'i hukukun yanı sıra, fermanlarla zaman içinde oluşan örfi hukukun kullanıldığı bilinmektedir. Örfi hukuk şer'i hukuk gibi sistematik değildir. Münferit irade beyanları ile oluşmuştur; ancak bu kanunnameler ilgili kadınlara da gönderilmiş ve Mahkemelerce şer'iyeye sicillerine kaydedilerek sonraki dönemlerde de kullanılmıştır. Bugünkü bilgilerimizle ilk kanunnameler Fatih dönemine kadar gitmektedir⁵. Kanunnameler padişahların aynı konudaki emir ve fermanları ile oluşturulurdu. Fatih ve Kanuni arasındaki dönem kanunnameler bakımından en verimli dönemdir. Sonraki dönemlerde bu kanunnamelerin aynen ya da küçük değişikliklerle uygulanmasına devam edilmiştir. Türk siyaset geleneğinde hükümdarların adaletli olması devletin kuvvetinin ve hükümdarın otoritesinin devam edebilmesi için önemlidir. Bu gerçek Kutadgu Bilig'de daha açık ifade edilmiştir: "Memleket tutmak için çok asker lazımdır, askeri beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için halkın zengin olması gerektir. Halkın zengin olması için de doğru kanunlar konmalıdır⁶. Yine bu gelenekte hükümdarın halkın şikayetlerini dinlemesi ve bizzat yargılama yaparak adaletin teminine çaba göstermesi onun adil bir yönetici olmasının önemli bir göstergesidir. Hükümdarın halkın şikayetlerini dinlemesi sadece somut uyuşmazlıklarda kalmamış, kanunnameler hazırlanırken de, halkın şikayetleri dikkate alınarak detaylı düzenlemeler yapılmıştır. İşte bu kanunnamelerden biri de 2. Beyazıt'ın fermanıyla Mevlana Yarulucalı Muhyiddin⁷ tarafından hazırlanan Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'dır. Bu şekilde kanunname hazırlama yöntemi Tanzimat Döneminde Batı tipi kanunlar hazırlamak için kurulan Meclis-i Ali-i Tanzimat ile terk edilmiştir.

³AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, Hukuki Tahlilleri, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, C. II, s. 188-230

⁴ GENÇ, Özlem, *Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri* Tarih Okulu Dergisi, Sayı 10, 2011, s. 130.

⁵ İNALCIK, Halil, E. ERÜNSAL, İsmail. W.LOVRY, Heat, EMECEN.Feridun, KREISER, Klaus, *Osmanlı Araştırmaları XXIV*, İstanbul, 2004, s. 41.

⁶ İNALCIK, Halil, *Kutadgu Bilig'de Türk, İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri* Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara. 1966. s. 263

⁷ Dönemin Edirne Kadısı

2. Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'nın Hazırlanma Nedenleri

Hukuk bir toplumsal düzen kuralıdır. Hukuk kuralları ile birlikte, tüm hukukçular tarafından kabul edilen başkaca toplumsal düzen kuralları da vardır. Ahlak kuralları, din kuralları, töreler kendilerine özgü yaptırımları ile halen toplumsal düzen kuralları olarak kabul edilirler⁸. Ancak sadece hukuk kurallarının kamu otoritesi tarafından uygulanan maddi yaptırımı vardır. Diğer toplumsal düzen kurallarının yaptırımı ancak toplumdan dışlanma, ya da bireyin iç dünyasındaki yaptırımlarla sınırlıdır. Buna rağmen hukuk kuralları pek çok zaman aralığında diğer toplumsal düzen kuralları ile aynı paralelde olurlar. Bir başka deyişle hukuk kuralları diğer bir veya birkaç toplumsal düzeni ile birlikte aynı haksız eylemlere yaptırım uygularlar. Osmanlı kanunnameleri örfi hukuka ilişkin olduğundan belli olaylara ilişkin münferit fermalarla oluşmuştur. Bu yönüyle hem çağdaş yasama faaliyetlerden hem de şer'i hukuktan ayrılmıştır. Kanunnameler hazırlanırken sadece devlet otoritesi düşünülmemiştir. Halkın benimsediği diğer toplumsal düzen kuralları da dikkate alınmıştır.

Kanunname-i İhtisab-ı'nın hazırlanış amacında iltimas, stokçuluk, rüşvet gibi ahlak dışı uygulamaların halka büyük zarar verdiğine dair yapılan tespitlerin etkisi vardır. Bu dönemde Ekmekçilerin teftişi sırasında belediye görevlilerinin fırınlardan akça alıp⁹; çığ, yanmış, gramajı eksik ekmeklerin halka satılmasına göz yumdukları anlaşılmıştır. Bu tespitler üzerine, 2. Beyazıt'ın "*Meslek sahipleri, bilirkişiler ve halktan kişiler bir araya getirilerek, tüm mal ve hizmetlere uygulanan narhların ne olduğu bu narhların önceden hangi kurallar üzerine belirlendiğinin derinlemesine incelenmesi ve bu hususta bilinmeyen, şüpheli hiçbir husus bırakılmaması. Bundan sonraki narhların ve standartların hakkaniyete uygun olarak belirlenmesi ve bunların deftere yazılması. İleride bu defter uyumsuzluk halinde bir kanun olacaktır*"¹⁰ şeklindeki fermanı üzerine görevlendirilen Mevlana Yarulucalı Muhyiddin 1502 yılında meslek, ürün ve hizmetler üzerinde fermana uygun olarak çalışmalara başlamıştır.

3. Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'da Sosyal Devlete İlişkin Düzenlemelerin İncelenmesi

Sosyal devlet kavramı olarak 20. yüzyılda Batı Demokrasilerinde ortaya çıkmıştır. Sosyal devlet, devletin sosyal adaleti sağlamak için ekonomik hayata aktif müdahalesini gerekli gören bir anlayışı savunur. Sosyal devlet bu yönüyle 19. yüzyılın jandarma Devlet anlayışından ayrılır. Jandarma devlet ise liberal felsefeden ortaya çıkmıştır. Jandarma devlet, devletin görevlerini dışa karşı ülke savunması ve ülke içinde güvenliğin sağlanmasından ibaret kabul eder. Devletin ekonomik hayata müdahalesinin gereksiz hatta ekonominin doğal işleyişini bozacağı için sakıncalı görür¹¹. Sosyal devlet yukarıda değindiğimiz gibi kavram olarak 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Sosyal refahı sağlamak amacıyla ekonomik hayata kanunname ile aktif müdahale 16. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğunda görülmektedir. Yarulucalı

⁸ ANAYURT, Ömer *Hukuka Giriş ve Hukukunun Temel Kavramları*, Seçkin Yayınları, 2013, s. 28-31

⁹ Halk tarafın o dönemde rüşvet "Akça Almak" olarak tanımlanıyor

¹⁰ Kanunname-i İhtisab-ı Bursa Tercümesi, Türk Standartları Enstitüsü, 1998, Ankara, s. 5

¹¹ ÖZBUDUN, Ergün, *Türk anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara, 2014, s. 99.

Muhyiddin'in yaptığı tespitler ve varılan hükümlerden bazılarını incelediğimizde bu müdahaleyi açıkça göreceğiz.

Yarulucalı Muhyiddin, sultanından aldığı ferman üzerine yüzlerce ürün çeşidi, onlarca meslek dalı üzerinde incelemeler yapmıştır. Bu incelemeler için fermana uyularak, bilirkişiler, meslek sahipleri ve halktan güvenilir kişiler bir araya getirilmiştir. Yarulucalı öncelikle ticaret hayatına ilişkin önceki kural ve teamülleri araştırmış, sonrasında da halkın fiyatlar ve kalite konusundaki şikayetlerini değerlendirmiştir. Yarulucalı yaptığı tespitlerde ticaretle uğraşanların, belediye başkanı ile birlikte stokçuluk benzeri eylemlerle fiyat dalgalanmaları yarattıkları ve oluşan haksız kazancı paylaştıkları, belediye görevlilerinin rüşvet alarak ürünlerin kalitesini denetlemeği, halka kalitesiz ürünler satıldığı, tartı aletlerinin hileli olduğu gibi iddiaların gerçek olduğu kanaatine varmıştır. Böylelikle sosyal adaletin güçlüler lehine bozulduğu anlaşılmıştır. Yarulucalı Sultanından aldığı ferman gereği adaleti yeniden tesis etmek üzere çalışmalarına devam etmiştir.

Bu kapsamda tarım ürünlerinin mevsimlere göre satış fiyatları belirlenmiş, ambalaj gerektiren gıda ürünleri tespit edilmiş ve ambalajlarının nasıl olacağı dahi kanunnameye yer almıştır. Unlu mamullerin gramajları, bu ürünlerde ne kadar yağ kullanılacağı. Elbiselerin fiyatları, kumaş kaliteleri, ayakkabıların, çizmelerin deri kaliteleri, ipeğin, kadifenin tüm satış kriterleri belirlemiştir. Mimarlar ve yapı ustalarına ödenecek ücret, nalbantların ücretleri, hamalların taşıyacağı yükün kriterleri; bunlarla da yetinilmemiş, hayvanların taşıyacağı yük dahi kanunname ile belirlenmiştir.

Sosyal Devlet, devletin vatandaşların toplumsal ve ekonomik varlığını iyileştirmek için önemli roller edindiği yönetim anlayışı olduğuna göre, Kanunname-i İhtisab-ı Bursa bir tüketiciyi koruma kanunu gibi; kamu yararına uygun olarak tüketicinin sağlık ve güvenliği ile ekonomik çıkarlarını koruyucu, zararlarını tazmin edici, çevresel tehlikelerden korunmasını sağlayıcı, tüketiciyi aydınlatıcı ve bilinçlendirici önlemleri almıştır. Kanunname çalışan haklarını koruyucu düzenlemeler yaparak da iş kanunu gibi görevler de üstlenmiştir. Bu bağlamda Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'nın bugünkü anlamda bir sosyal devlet uygulaması hatta daha fazlası olduğunu söylemek mümkündür. Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'dan sonra, Yarulucalı Muhyiddin İstanbul ve Edirne İhtisap Kanunnamelerini de aynı yöntem ile hazırlayarak Sultanın onayı ile yürürlüğe koymuştur. Yine bu kanunname uygulanması için Mora, Merestire ve Bağdat eyaletlerine fermanlar gönderilmiştir. Böylelikle Kanunname-i İhtisab-ı Bursa'nın uygulama geniş bir hakimiyet alanına yayılarak Kanunname sadece bir belediye kanunu olarak kalmamıştır.

Sonuç

Anayasa gibi bir üst norm yokken, batıdan gelen bir baskı yokken devletin ve hükümdarın en güçlü olduğu dönemde, sosyal adaleti sağlamak için ayrıntılı düzenlemeler yapılmasının nedeni ne olabilir? Bunun nedeni hükümdarın otoritesini devam ettirmek için adaletli olması gerektiğinin devlet geleneğinde yer almasıdır. Osmanlı Otoritesinin iktisadi hayata zayıf olan halk lehinde aktif müdahalesinin olduğu



görülmektedir. Kanunname-i İhtisab-ı Bursa bu müdahalenin sadece bir örneğidir. Devletin ekonomik hayata müdahalesi sosyal devlet uygulaması olduğuna göre ve sosyal devlet bugün için anayasal bir kavram olduğuna oluğu içindir ki, Türk Anayasa Tarihini Sened-i İttifak'tan daha gerilere genişletmek gereklidir. Bu durum milli hukuk kavramlarımızı bulmakta da bize yardımcı olacaktır. Ayrıca kanunnamenin hazırlanışında uygulanan, halkın katılımı ile yapılan yargılama, yargılama ile verilen hüküm ve sonrasında bu hükmün ilerideki uyuşmazlıklarda mevzuat olarak kullanılması yöntemlerinin de günümüze aktarılmasının hukuk dünyamıza milli renkte katkılar sağlayacağı şüphesizdir.

Kaynaklar

- AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Osmanlı Kanunnameleri**, Hukuki Tahlilleri, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- ANAYURT, Ömer, Hukukun Temel Kavramları, Seçkin Yayınları, Ankara.
- İNALCIK, Halil, E.ERÜNSAL, İsmail., W. LOVRY, Heat, EMECEN, Feridun, KREISER, Klaus, Osmanlı Araştırmaları XXIV, İstanbul, 2004.
- İNALCIK, Halil, Kutag Bilig'de Türk, İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri Reşit Rahmeti Arat İçi.
- Kanunname-i İhtisab-ı Bursa Tercümesi, Türk Standartları Enstitüsü, 1998, Ankara.
- ÖZBUDUN, Ergün, Türk anayasa Hukuku, Yetkin Yayınları, Ankara.

Osmanlının Yaşam Ortamına Duyarlılığı

Refki TAÇ

Avukat, Prizren, Kosova

Özet

Farklı kültürlerin oluştukları topraklar üzerinde oturan ve çeşit medeniyetleri harmanlamaya el uzatan Osmanlı, çevreye karşı görüşlerini genişletmiştir, yaşam ortamına dair duyguları mültezimi seviyeye kaldırmıştır. Canlılara duyulan sevgi ve saygı sayısı, hayırlı işlerde bulunan nice müesseselerin kurumlaştırmasıyla, dünyada ender devletlerarasında taç kurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yaşam Ortamı, Çevrecilik, Doğa Kirliliği, Ekoloji Duyarlılığı, Sağlıklı Hayat

1

Hayvan ve bitkilere, canlı ve cansız (cansız deyimi abartıya kaçmış olmasına rağmen)¹tüm varlıkların bu dünyada var oldukları ve yeryüzünde mesken etikleri vatanlarını (Yunancada gelen *oikos* /ev anlamında kullanılması/ve *logos* /bilim/kelimesiyle kaynaşarak *ekoloji* kelimesinin türemesiyle güncelleşen yaşam alanı anlamında) tanımakla yükümlü insanoğlu, kendileriyle hayatı paylaşacak biçimde saygı duymasını gerektirir.² Bu geneli ilke bilen Osmanlı, Türk kültürü bağında biriktirdiği değerleri İslam medeniyetiyle bağdaştırarak, yaşam ortamına özel bir değer kazandırmıştır. Suyu temiz tutmayı inanç bilen, hayvanlara sevgi gösteresini insanlıktan sayan, kuşlara ev yapmaya kadar şefkatli davranmasıyla, dünyada esi olmayan bir medeniyete imza atmıştır. Bütünü bir arada barışık yaşatmayı başaran ecdat, hayatı paylaşmayı nizama seviyesine yükseltmesiyle, sadece tabiiyetlerde (vatandaşlarından) takdir kazanmasıyla kalmamış, Devlet-i Aliye-i Osmaniye tabiriyle cihanda rağbet görmüştür.

Ecdadın yaşam ortamına karşı görüş ve davranışların özelliklerini saymakla bitmeyecek kadar uzun bir listesi olduğunu kabullenmek gerekir, ancak Osmanlı'nın bir rahmet kaynağı olduğunu kimse bilmezse veya bilmek istemezse, Allah bilir. Geçmişlerimizin bu yolda attıkları adımlar ve kaydettikleri mesafe, takdire değer olarak nitelendirmelidir ki: insanlığın gururu kısmen olsa bile yeşerebilsin, geçmişe serpilecek

¹ Dağların taşların bile görür gözleri işitir kulakları var. Eğer Allah rüzgâra bir görüş vermeseydi Ad kavminin inananları ile inanmayanlarını rüzgâr nasıl ayırt edebilirdi? Davud a. s. Zebur okurken onun sesine taşlar ses nasıl verirdi? Eğer Hannane direğinin gönül gözü olmasaydı, o eşsiz Peygamberin ayrılığını nasıl görür, ağlar, inlerdi (görülen ve yaşanan bir hadise). (H. Nur Artıran, Aşk Bir Davaya Benzer- Mesnevi Sohbetleri, Mevlana, Cilt 4, 2411)

² Kur'an-ı Kerimde (Ahzap Suresi, 72) görüldüğü gibi, 'vazifeler' demek olan bu emaneti yüklene insana işini kolaylaştırmak için akıl bahşetmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere bu metafizik mukaveleden doğacak *yetki* ve *ödevler salih ve ehl* gibi kabul edilmiştir. Dolayısı ile kâinata bulunan bütün varlıklar (insanlar hariç) tabii oldukları kanunlara tam tamına uyarak, verilen ödevleri, tabiri caizse, harfi harfine yerine getirmektedirler. Aksine hareketleri düşünülemez, çünkü onların hareketleri iradi değil *cebridir*, onların Yaratana secdeleri de *cebridir*. İnsana verilen akıl ise *iradi* hareketini mümkün kılan özelliktir, yani diğer yaratıklardan farklı olarak, kişiler iradeli dirler. Mamafih akıl gibi insana verilen bu değer, insanın bilinçli davranmasını kasteder, aksi takdirde verilen salahiyet bağlamında iradesini nereye koyacağı onu mükâfatlandıracağı kadar cezalandıracağı da açık seçiktir. Emaneti insan yüklenmiştir (Ahzap XXXIII/72), emanete ihanet de ceza getireceğini bilerek. Yaratana verilen ikrar, emaneti yerine getirme *eminlik* (güvenirlik) huyundan geldiğine göre, doğal hükümlere sadakatin gösterileceği beklenmektedir. Çevreyi koruma konusunu mütalaa ederken, sözü edilen inançla yoğrulmuş kişilere güvenilebileceği sonucuna varılabilir. Doğayı savuma nazariyesi keyfi hukuk oluşumuna dayalı pozitif sisteminde aramak boşadır. Çünkü Roma Hukukundan beri bilenen ve zamanımızda da varlığını daha derin biçimde sürdüren *faydalanma* kavramını *menfaat* ile eş anlamda kullanma anlamı, çıkarlar hesabına *mülkiyetin* yer almasında anlaşılır. Akabinde, oluşun zihniyete bakıldığında, doğa verilerin nimetleri işgal gözüyle seyredildiği anlaşılır.

su geleceği bir nevi canlandırabilsin, mirasçıları gafletten uyandırabilsin ve dahası, yarı kalan işin devamına teşvikte bulunarak yarına umudunu gerçekçi olasılıklarıyla gösterilebilir.³ Duruma daha geniş çapta göz atılırsa, şu gerçek de aklın arkasına bırakılmaz: her geçmişin gelecekte mayası olacağına göre, Osmanlı da geçmişte bütünüyle harcanmış, geleceğe verecek bir şeyi kalmamış gibi gösterilemez. Farklı coğrafyalarda *yazdığı* dikili eserlerin tarihte kayıtları geleceğe davetiye çıkarmakta dipdik dururken, kimselerin geçmişlerimize dil uzatmaları haddi yetişmez, dolayısıyla müzelere kapanacak ve dönüşü olmayan bir geçmişe maruz edilemez. Yani, bunca değerlere imza atmış Osmanlı gibi büyük bir medeniyet, toz tutmuş tarih sayfalarında esir edilemez.⁴

Tüm varlıkların yaşamlarına katkı sunmayı insani ödev bilen Osmanlı, *çevreyi koruma* gibi terimlere ve yasalar çıkararak avutmalara kapılmadan, doğal hukuk kurallarını işleterek, her yaratılan varlığın kendine özgün değeri olduğunu (hangi, nasıl, nice gibi değerlerin inceliklerini bilmeden olsa bile) kabul ederek, çevreye katkısıyla dünyaya örnek olmayı başarmıştır.⁵Asırlar boyu vardığı her yerde ağaç diktiğiyle; hamam, çeşme gibi inşaatlarıyla; hayvanların tedavileriyle; kuşların barınacak yerlerin inşasına kadar eserleriyle, silinmeyen izlere bugün de şahitlik yapabilir, bu değerleri görmezlikten gelenlerin inadına. Gittiği farklı coğrafyalarda (üç kıtaya hâkim olduğu bir dönemde) tanıştığı çeşit kültürlerle saygı duyarak, çevreye karşı duyarlılığı etkisiyle yeni bir yaşam tarzına vesile olduğu bilinir. Doğa güzellikleri hakkında efsaneler yazdıran, tabiat zenginliklerini toplumsal yaşam boyutlarına taşıyan, çeşit nutuklara konu eden, şairlere ilham kaynağı olan, çevreyi edebiyata taşıyan bir medeniyetin öncülüğünü yaptığını da kaydetmeden geçemeyiz.

2

Varlıkların tabiatlarına özgün yaşamları, insanların sağlıklı hayat sürdürmeleriyle eş anlamda seyredilmelidir. Tabiatın doğal halini korumak, gelecek nesillere bırakılacak en önemli maddi ve manevi mirastır, özel mal- mülk gibi değerleri sollayarak insanların hayatlarıyla ilgili zirve seviyesinde bir değerdir. Dolayısı ile her şeyden önemli, faydasına değer biçilmeyen hayati bir sorun olarak ele alınmasını gösterir. Tabiat

³ Çağdaş dedirtecek milli duygusunu, içinden yatan Osmanlı değerlerinden esinlenmeli olmalıdır ki, Mehmet Emin Yurdakul, 'Sakin Kesme' şiirinin ilk mısraını 'Ey hemşeri, sakın kesme! Yaş ağaca balta vuran el onmaz' sözleriyle başlayarak, ikinci bölümünde: 'Hem dünyada en birinci borç değil mi her kula; Bir tohum fidan yapmak, fidan da bir orman? Eğer böyle olmasaydı ne kalırdı oğla: 'Mirasımı artır' diye öğüt veren Atandan?'

⁴ 1913' de Osman Meclis-i Mebusun' da Muslu milletvekili bu şairimiz, zamanın tahlisiz olaylarına yenik düşmeyerek, 6 sene sonra (1919), Sultanahmet Meydanında düzenlenen mitingde, söyledikleri şu cümlelerle kayda geçmiştir: 'Demir ve ateş; kardeşler ben bunlarla hiçbir vatan ve ırkın öldüğünü iştmedim. Şerefli bir tarih ve medeniyete, sağlam bir fazilet ve ahlaka, zengin bir şiir ve edebiyata, dini ve milli ananelere, ırkı ve vatani hatıralara malik olan bir milletin mahvolduğunu tarih göstermiyor.'⁵ 60' ılı yıllarda İstanbul' u araştırma niyetiyle gezmeye gelen bir batılı bilim adamı, gezip kaydettiği gün be gün izlenimlerini, evine dönüşünde okuduğunda, yazılarına nasıl bir anlam vereceğinde durup kalmıştır. Neticede, eskimiş binalar, tarihe yenik düşmüş ahşap evler, işlenmemiş dar yolar, sokaklarda bağırıp çağıran satıcılar ve daha nice değer vermediği görüntülerin satırlarını okurken Napolyon'a çatmış ve demiş ki, *bu kalabalık şehri dünya payitahtı yaparım, ona sahip olsam* deyimini kullanırken, bu zat hangi gözle bu şehri seyretmiş olabilir sorusunu kendine sorunca, sözü edilen bu Fransız kralına öfkesi artığını söylüyor. Sonra kendini toparlamaya çalışıldığında, birçok toprakları işgal eden bu komutanın, elbette nice güzel yerleri görmüştür, aklından geçirdikten sonra, bir bildiği var düşüncesine kapılmış ve kaleme aldığı anıların sayfalarını karıştırırken, bu şehrin göbeğinde kuşların insanlarla karışık yaşadıklarını okumuş, fotoğraflarına bakarken, kuşlar gezenlerin ayakları altında yem beklediklerini görmüş ve burada durmuş, bu sefer durup cevapsız kalmamış, buradan şimdi bir sonuca varacağını kestirmiş, demiş ki, **bu millete merhamet var, insandan korkup kaçmayan kuşlar, kaçmayı bir yana, onlardan bes almayı bekleyen bu hayvan cinsin bir bilgileri var, varsa o da bu halkın hayvanlara büyük saygıyla davranmasıdır.** Sokakları pek temiz olmazsa da, bu şehirde yaşayanların gönülleri tertemiz olduğunu söyleyerek, izlenimlerine son vermiştir.



verilerinden fazla ve daha büyük önem taşıyan hiçbir şey akla getirilemez. İzahı bağlamda şunu ekleyelim: gelecek yaşam ortamını sağlayacak hususların önüne hiçbir şeyin çıkamayacağını doğru algılamak gerekir. Bu sorumluluk içinde, geleceğe miras sunulacak değerlerin başında, tabii varlıkların geldikleri tartışılmaz haliyle, birilerin takdirine bırakılacak kadar geçici anlamda tasvir edilemez. Herkesin bu sorumluluk içinde hareket etme gereği, keyfi değer biçimlendirmelere boş alan bırakılmayacak biçimde ciddiye alınmasını gerektirir. Nefesi olmayan bir dünyada, temiz suyun devamlı yokluğuna sürükleyen bir ortamda ve yaşam ortamını durmadan kirleten hadiseler karşısında, hangi maddiyat temiz havanın, sağlam suyun yerini alabilir? Yaşamı ifade eden bu değerler, hangi eşya fiyatlarıyla değiştirebilir, hangi mal bolluğu onların yerine geçebilir? Hayatı 'olmayacak' bir dünyada, maddi zenginliklerin kimin işine yarayabilir? Maddiyat peşinde kendini yok etmeye kadar yürüyen çevre kirletenlere verilecek cevap, sözü geçen sorularda anlaşılır. Akla daha nice sorular gelebilir, ama biz burada duralım, soru sorma yerine nelerin yapılması gerektiği yolun işaretlerine uyarak.

Gelecek için yapılmasını hedef seçerken, çevre sorunun nereden kaynaklandığı, alarm ışıkların yansıdıkları alanları, doğa kirliliğinin nerde ve kimler tarafından oluşturduğunu gibi soruların cevapları aranmalıdır. Bu soruların derinliklerine inerek, sorunları zaman kaybıyla avutmadan, işe bir an evvel koyulmalıdır. Tabir yerindeyse, ölüm kalım ezanın okunmasıyla çevreyi koruma ciddiyeti ertelenmeden gün yüzüne çıkarılmalıdır. Çünkü dünya üzerinde yükselen *kara bulut*, bu işin acelesini her zamandan fazla hissedilmektedir. Aceleden bu yola çıkıldığında, yavaş yavaş hareket ederken her olaya teke tek konarak, konuları birer birer işleyerek, yaşanan sorunları tek tek ortadan kaldıracak biçimde inceleyerek, en iyi sonuçlar verecek beklentileri karşılayacak haliyle işe girişme zamanı gelmiş çatmıştır.

Bahsi geçen gerekçeleri gündeme getirirken, önerileri işlevsel hale getirecek adımların atılmasını ve bu işi bekletmeden harekete geçilmesi kaçınılmaz halini aldığı doğru algılamak gerekir. Binaenaleyh, insanlığı bireysellikte göstermekle bencilleşen kişiöğlü, başkalarını hayatına katmayarak, tüm varlıkları kendine mal etmekte aç gözleriyle hareket ederken, yeni nesillerin istikbalini çığnemekte duyarsız davranışlar dayanılmaz hale dönüştürüldüğünü vurgulayarak; beşerin basiretinde toplumsal yaşamın var olduğunu hatırlattırılarak, ferdi insanlığın bütününe kazandıracak hükümlerin üstünlüğünü sağlayacak hamlelerde bulunması gerekir. Tabiat verilerin yağmalanmasında her sınırı aşmakta gösterilen kabadayılığın dünya üzerinde etkisini görmezlikten gelemeyiz. Bu oynanan oyununun adını koymak gerekirse, ona rahatlıkla *nedret* diyebiliriz. Onun için, sınırlı olan tabii kaynakların, sınırsız ihtiyaçları karşılayamayacağı bilincini herkesin kalbine işleterek, doğa verilerin dağılım haksızlıklarını tüm çıplaklıklarıyla ortaya koyarak, insanları oyuna getiren 'akılcıları' dünya sahnesinden indirerek, bencillik artistliği rollerine son vermek, acelesi olan insani bir beklentidir.

Bilinçsiz hareket eden kimya 'bilginlerin de bu oyuna 'katıldıkları' eklenirse, yerkürenin nasıl bir kaosa sürüklendiğini tespit etmek zor değildir. Geride kalan



umutlardır, başta bilimsel buluşları doğayla barışık yaşayacak hale getirmek; aksini düşünmek hayal bile edilemez. Onun için umutları hayallere bırakmayarak, onları yaşatacak olasılıkları ciddi biçimde araştırarak, hemen müdahale duruma getirme gereği insanoğlunun yapacakları başında gelir. Buna mukabil, çevreye karşı duyarsızlığın daha geniş kitlelere taşınması da eklenirse, ortam kirliliğın boyutu daha geniş çapta ele alınmasını gerektirir. Yetmedi, pahası yüksek olan bu *katil eylemciler* cezaya çarptılmadıkça, çevreye bilinçsiz hakaret edenlerin kötü eylemleri kesilmez, art niyetli eğitimleri doğru anlaşılmas, sahte itibarları gösterilemez. Bu çerçevede, eş zamanda, kötülerin ve kötülüklerin üstüne giderek, yaşam ortamına gönül bağlamış, ahlak ve diğer insani değerlerle örülmüş zihniyetin eksikliğini gidermekte dev adımlar atarak, ekoloji dediğimiz çevrenin yok olmasını engellemek gerekir. Gelecek nesilleri evlerine hapis edecek seviyede ortamın kirlenmesine izin vermeden, doğayı insanlara yaşatabilecek seviyede, onu bu cahillikten korumak sahasına alarak, çıkmaz duruma düşürmeden, 'dünya bizlere emanet, bizler birbirimize emanet' ilkesiyle hareket eder, tabiata sahip çıkılması gerekir.

Sönmeyen umutları, kâinatın tüm varlıklarına yakışır biçimiyle yaklaşarak, canlandırma amacıyla hareket ederek, karamsarlığa kapılmadan, sözü edilen karanlık gelişmeleri aydınlatarak, parlak bir geleceğe yönelik geçmişlerimizin kaynağından güç alarak, tabiatın insandan beklediğini karşılamamız gerekir. Bu davranışları, zamanın iyi niyetli zincir haklarına ekleyerek, doğanın bütününü kucaklamakla onun akıbetini sağlamaya yönelik yolda yürümeyi hayatımıza hedef etmeliyiz. Mevcut tabii veriler korumakla mükellefim yetmez, herkesin yapması gereken artılar da unutulmamalıdır, o da çevrenin zenginleşmesinde katkıda bulunmasıdır. Yaşam ortamına yeni bir ivme kazandıracak gelişmelere inanarak bir yaklaşım yanında, Osmanlı kültür değerleri de eklenerek destek sağlandığında, günümüzdeki kirlilikten yaşanan hadiselerin telafisi olabileceği umut tohumları yeşerebilir.⁶

Başka dünyaları olmayan canlıların ve onlarsız yaşamı olamayan insanların, bu konuda derin derin düşünmeleri lazımdır. Aksi takdirde, gerçekçi olmaya kovalayan olaylara bakıldığında, mevcut yerküreyi paylaşarak yaşama hakkına sahip olan insanlar arasında gerginliğin büyüyeceği sineleri güç kazanır. Günümüzde olan bitenlere akıl gözüyle bakılırsa, gelecekte muhakkak büyük bir çatışmanın tüm tahmin işaretleri görülmektedir. Bir alanın insanlara vatan ettireceği, onun ırmaklarıdır, gölleridir, denizleridir- su kaynaklarıdır; ağaçlarıdır, ovalarıdır, ormanlarıdır- yeşil bölgeleridir; bulutlarıdır, rüzgârlarıdır, yağmurudur- bereketidir; havasıdır, kokusudur- nefes veren hüneridir, tek sözle, hayata evcilik yapan- yaşam kaynağın doğa hazinesidir. İnsanın bu değerlerini elinden alanlar **işgalcidir**. Sömürmenin her çeşidi

⁶ Dünya Sağlık Örgütü'nün Pekin sakinlerine kapalı alanlardan çıkmama yönünde çağırıda bulunması, geleceğin risk alarmını çalmaktadır. Hava kirliliğindeki zararlı *partikül* oranını ölçen PM 2, 5 değerinin 527' ye ulaştığı kentte, halk sokaklarda maske ile dolaşırken, solunum rahatsızlıklar nedeniyle hastanelere başvuruların sayısında büyük artış kaydedilmiştir. Çin' de 20 milyon üzerinde kişi astım hastası var olduğu kanıt yanında, hava kirliliğinden dolayı ömrün ortalama 5, 5 yıl kısaldığı gerçeği ayrıca düşündürücüdür. Düşünmesi gereken diğer bir hususu dile getirirken, 'etme komşuna gelir başına' atasözünüyle girmek isterdik. Ekosistemi ciddi etkileyen bu olayı yaşamadan, Doğu Türkistan sınırları içinde yer alan Lop Nur bölgesinde, dünyanın en büyük nükleer tesisin inşa edildiği tek bölgedir. Çoğunluğu Türklerin oluşturduğu bu bölgede, 1964- 1996 yılları arasında, tam 46 nükleer denemenin gerçekleştirildiği bölgedir. Sapporo Üniversitesi'nden Japon Profesör Takada Yun, Mart 2009'da Japonya'da yapılan bir sempozyumda 1964- 1996 arasında gerçekleştirilen denemeler sonucu 750.000 sivilin ölümüne yol açtığını kanıtlamıştır (bkz. Amine Tuna, Doğu Türkistan'da Asimilasyon ve Ayrımcılık, İslam Yardım Vakfı yayınları,2012, s. 147- 148)



zalimlik, yöntemi ne olursa olsun, birinin hakkını çiğneyenler gaddardır, başka biçimde tarif edilemez, edilmemelidirler.

Bütün bunlardan bahsederken, bilim ve teknolojinin gelişmesini gözeterek çevreyle barışık ilerlemesini sağlamak düşünülmektedir. Zamanın gereği anlamında yeni buluşları çevre açısından inceleyerek, hayatı sağlayan *ortak doğal değerlerine* sahip çıkılmalıdır. Ek olarak sunu da eklemeyelim: sınır tanımayan akan sular bir devletin malı gibi kullanılamaz, bulutların özgürce hareketlerine engel olunamaz, devletin ideoloji aygıtlarıyla⁷ insanlar aldatılamaz. Sözü edilen anlamda konuya girerken şunları da hatırlatmakta yarar var: beşerin hayatı üstüne *egemenlik* kavramına yol verilmez, diğer devletlerle çizilen sınırlar (iç işlerine başka devletin karışmaması) sayısıyla *bağımsızlık* bahanesi gösterilemez,⁸ *toprak bütünlüğü* kavramıyla doğaya karşı davranışlarına 'özgürlük' savunması geçmez.⁹

Geçmişin günümüze sarkmış kavramların yeni boyutları inceliğinde, dünün kabullendiği anlamlandırmaların bugünde yaratıkları olumsuzlukların dayanılmaz halleri, çağın değişiklikleriyle yüzleşmelerini gerektirir. Farklı gruplar ve devletler nezdinde doğaya karşı duyarsızlıkların yaratıkları tehlike, yarınlar terkedilmeyecek seviyede gerçekleşmektedir. Çevreye zülüm edenler ve onları durdurmaya çalışan kitleler arasında oluşan *barut fıçısı*, her zaman patlamaya hazır duruma gelmiştir. Geçmişte uyuşmazlığın yakın bir zamanda gerginliğe tırmanacağı tahminleri günümüze dayanmıştır. Doğayı kirletme kuşklarının artacağı bir zamandan sonra, çatışmalara uzanacağı uyarılarına kulaklarını tıkayıp gözlerini kapayanlar, doğa kirliliğini kabullenmez seviyeye yükselmesine neden olmuşlardır. Şimdiye kadar yaşanan sürtüşmelere zar zor çözüm buluşların daha da daralacakları göze alınır, gelecek adına ciddi ciddi düşünmek gerekir. Aksi takdirde, nasıl bir dünya ile karşılaşacağı ve nelerin yaşanabileceğinin tahminlerini düşünmek bile ağır gelir.

3

Tabiat gereği, insan haliyle herkesin yaşam hakkı kabul edilmiş bir dünyada, hayatı nefeslendiren doğal verilerine birilerin ihanet etmeleri kabullenilemez. Her nefesimizde

⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Türkçe çev. Alp Tümer, İstanbul, 2003

⁸ Alman hukukçusu Johan Ludwig Kuber'in 1851 tarihli 'Mutlak Ülke Egemenliği' doktrini çok geçersizliğiyle tarihe gömülmüştür. Aslına bakılırsa, gerçekçi olmadığı baştan belli olduğu tarihi veriler kanıtlamaktadırlar. Binaenaleyh, Fırat ve Dilce nehirlerin paylaşmamaları nedeniyle ta 4 bin kusur sene önce, Lagoş ve Umma şehir devletleri arasında çıkan savaş belirlemektedir. Yakın tarihte de (1973 yılında Fırat üzerinde devreye giren *Kuban Barajı* ve 1987' de tamamlanan *Karakaya Barajı* gerginliği daha da tırmandırdığı bilinir) Türkiye- Suriye arasında yaşanan gerginlik, kanıtlamaktadır. Nehirlerin sularının paylaşımı uyuşmazlıklar, bundan önce ve sonrası hiç durulmamıştır. Gerio nehrin kullanım hakkı tartışmaları, İsrail- Filistin- Ürdün- Suriye dörtlüğü arasında büyük sorunlar oluşturmuştur. Dünyanın diğer bölgelerinde benzeri sorunlar yaşamıştır. Dolayısı ile, Nil nehrini yaşattığı sorunlara geçici çözüm olarak nitelendirilen Mısır- Sudan anlaşması neticesinde, 'Adil Kullanımı Doktrini' meydana çıkmış; bitmez tükenmez su hususunda gerilimleri yatıştırma girişimleri neticesine, Rio Grande nehri üzerinde Amerika Birleşik Devletleri ile Meksika arasında anlaşmazlıklara yan sıra adil çözüm üretme yolları arayışları arasına yeni kavramlar girmiş olduğu görülür, yeni doktrinler oluşumuna yeşil ışık yakarak.

⁹ Zamanın Sovyet şehri, Ukrayna başkenti Kiev yakınlarında, Çernobil faciası olarak adlandırılan ve 26 Nisan 1986 günü 4 numaralı reaktörün patlamasıyla vuku bulan olay, Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan bombaların 100 katı kadar radyasyon havaya karıştığını belirlemektedir. Dahası, bu biçim acayip tehlikeler sadece *düştüğü yeri yakmakla* kalmıyor, bahsi geçen olayda, rüzgâr etkisiyle radyoaktif bulutlar Güney Afrika'ya kadar ulaşmasıyla küresel bir tehdidin yaratıldığını göstermektedir. 146 bin kilometre bir alana yayılarak, Sovyet sınırlarını aşmasıyla uluslararası tepkiyi tetikleyerek, tüm küresel kurumları devreye sokarak belli önlemlerin alınması gereğini göstermiştir. Bu *görünmez düşman*, 4 bin insanın ölümüyle kalmamış, çeşit hastalıklara neden olan bu facia can almayı devam ettiği için, günümüze dek, 30 yılın geçmesine rağmen, büyük bir bölge yerleşime kapalı durmaktadır.



teneffüs ettiğimiz hava kimsenin mallı olamaz, hiç kimse onu mülk edemez,¹⁰ kimsenin idaresine verilemez. Maddiyat peşinde koşan zengin olma âşıkların, bencilik yolunda aşarı hareketlerine *yeşil ışık yakılmaz*. İzin verilmediğine göre, *kırmızıçizgide* hoplayarak başkalarının hayatlarına tehlike yaratmaları kabul edilmez. Uyumlara uymayan duyarsız bencileri durduracak olasılıkları inceleme gereği dünden fazla bu günün hissedilmektedir, doğayı kirletme sonucu itibarıyla her zamandan fazla bilmek ve anlamak lazım gelir. Doğayı koruma hakları, yaşam hakları paketine girdiyse, alarm seslerin yükselmesini gösterir. Bütün bu çağırılar ve çevreyi koruma davetiyelerin dile getirilmesi, kavga- kargaşadan uzak duracak biçimde duruma müdahale ederek, hukuki kuralları işlevsel hale getirecek hamlelerde bulunması gereği kastedilmektedir.

Yaşadığımız çağın doğurduğu anlaşmazlıklardan biri, çevreye duyarsız davranışlarıyla yaşamı tehlikeye atanlardan kaynaşmaktadır. Doğayı sorumsuz sömürmeler yaşamı tehlikeye atanlar ve tabiatın verilerini adaletsiz kullanarak paylaşma ilkesini çiğneyenler, zaman dünyasının en büyük düşmanlarıdır. Çağın gerekçelerine cevap verecek beklentilerin başında ve özellikle üzerinde durulması gereken ana unsurlardan biri, doğayı kirletenleri durdurmak olacak. Hayat tehlikesinin başını çeken çevre sorumsuzluğunun durmadan boy gösterdiği kabul edilirse, yeni neslin yaşam hakkı gasp edildiğini kabullenmiş olarak anlaşılır. Buradan yola çıkarak, hayati sorun haline getiren çevre kirliliği, dünyada mevcut gerilimi daha yüksek safhalara taşıyarak, var olan anlaşmazlıkları daha da yoğunlaştırmakla küresel seviyede bir tehlikenin oluşturulacağını bilmek gerekir. Aslına bakıldığında, insan ilişkilerinin temel taşlarını oluşturan ana unsurdan biri, hata toplumsal bağların ahenk taşını oluşturan bir edilgen ve etken olarak, tek çatı altında varlıkların yaşam haklarını tersine dönüştürmek demektir. Bu da korkuyla ümidi yaşatmak için çakan şimşeği göstermektedir. Bu gürültüyü doğru okumak gereğiyle şunu iyi bilmek gerekir: hayat vesilesini ararken onun tohumu mahlûkatın en soylu meyvesi olan insan olduğunu bilmek gerekir. Bu sayede, maddi gerekçeleri süfli bir arzu olmaktan çıkarıp, çevreyi koruyacak ulvi bir hizmet haline getirmek insanlığın ana mes'uludur. Dolayısı ile sağlıklı yaşamı gerçekleştirecek ortamın oluşumunda, insanın en büyük ödevi olsa gerek. Bu gerekçeye anlayış gösterme gereği, her zamandan fazla gündeme getirilmelidir.

Her zaman olduğu gibi, ancak zamanın inşa ettiği durum açısından, geçmişten çok fazla ve daha ciddi bir anlayış taşıyacak girişimlerde bulunulmasını gerektirir. Geçmişte olduğu gibi bugün de, canlıların aralarında oluşturdukları yaşam ağı bağlılıklarının devamı sağlanması, ihmal edilmeylecek insani bir görevdir. Dünya

¹⁰ Roma Hukuku kurallarına göre, en geniş anlamda eşyaya (res) hakim olan malike, yetki ve iktidar bakımından belli kısıtlamalar ekleyerek, mülkün kalıcı olmasını incitmeden mal sahibini tasarruflu davranmasına yönlendirmektedir. Mülke toplumsal niteliklerin eklenmesiyle, eşyaya birtakım sosyal özellikler biçerek, sahibinin bencilik davranışlarına kısıtlamalar uygulayarak, genele gereken kazanımlar getirecek kuralları uygulayarak, insafsız harcamalara yasaklar getirilmiştir. 'Mal sahibinin 'pahasız dağıtımına' duvar ören hukuk kuralları yaygın bir biçimde, tüm hukuk sistemlerinde yer almıştır ve yerini genişleterek korumaya adaylıklarını bir tarihe kadar göstermişlerdir. Gerçi Roma Hukukuna sadık kalan Kıta Avrupası, Anglo- Sakson mülkiyet anlayışından farklı, sosyal ve ekonomi içerilikten daha uzak kalmıştır, çünkü İslam Ahlakıyla oluşturulan sosyal hukuk ilkesi Batı Avrupa Hukukçularını epey biçimde etkilemiştir. Tanınmış Fransız Hukukçusu Duguit'in '*mülkiyet sosyal bir ödevdir*' demesi, İslam Hukuk Kültürünün bir ürünüdür. Dolayısı ile, Kara Kitadan kopuk Batı dünyasında gelişmelere yanında, Avrupa kitası olarak adlandırılan hukuk kültüründe olduğu gibi, ilim ve fikir adamların görüşlerinde, onların oluşturdukları doktrin ve teorik çalışmaları, mülkiyeti konu etiklerinde, sosyal ve ekonomik yönün ağır bastığı kesindir.



yaşamı içinde bulundurdıkları tüm varlıkların yaşam hakları, insanı çevreye ilgi göstermesini zorlamaktadırlar. Bu ilgi, yazılı verilere göre, ta 6 bin 5 yüz seneye yakın bir geçmişten başlayarak, günümüze dek yürüdüğü görülür.¹¹ Geçmişin yankılarına bakılırsa, bilimi insanlıkla bağdaştırdıkları kültürün nasıl oluşturulduğu görülür, medeniyetlerin bu değerler temelinde boy gösterdikleri anlaşılır. Bunu, Çin medeniyetinde görürüz; Roma, imparatorluğunda çevreye karşı duyarlılıkla karşılaşırız; Helen ve Eski Yunan filozofların eserlerinde okuruz; Batı dünyasında bilim adamların havayı, suyu, gibi yaşam ortamını kirletme direnişlerindeki davranışlar neticesinde oluşturdukları çevre kavramıyla tanış oluruz ve nihayetinde, Osmanlı dönemine geldiğimizde, tabiat verilerin değerleri nasıl yaşanmış olduğu görülür. Özden söze, sözden öze hamlelerin hayata geçişini biz büyük Mevlana'dan öğrendik, kelimeyi gerçekle bağdaştırmayı özgün medeniyetimizden aldık, dolayısıyla bu değerleri yasatmaya da bizim kaçınılmaz borcumuzdur.

Farklı kültürlerin oluşturdukları topraklar üzerinde oturan ve çeşit medeniyetleri harmanlaştırmaya el uzatan Osmanlı, çevreye karşı görüşlerini genişletmiştir, oluşturduğu milli kültür yanına İslam sentezi de katıldığına,¹² çevreye duygu arıtarlar öncülüğünde büyük bir mesafe kaydetmiştir, yaşam ortamına dair davranışlarını mültezim seviyeye kaldırmıştır. Osmanlı'nın parlak döneminde, yaşam çevresi bütüne alınmış ve **Vediatullah** (Allah'ın emaneti) anlamıyla dikkate sunulmuştur. Bu emanete olası ihanet edebilenlere uyarıda bulunmayı borç bilen Fatih Sultan Mehmet, Allah aşkıyla yanarken, şu sözleri sarf ederek tehdide bulunmuştur: 'Ağaçlardan izinsiz bir dal kesenin başını keserim'.¹³ Bütün tarih boyu Osmanlı, insanın kendisini tabiata göre biçimlendirmesi tavsiyesinde bulunarak eğitim verirken, Batı felsefesi, insan hürriyetini tabiatın verilerini kendi hâkimiyeti altına almakla anlamlandırırken, her şeye hâkim olmasında sınırsız hak tanarak, doğadışı bir görüş sergilediğini görmekteyiz. Tabiat ve insan arasına fitne sokan bu görüşün ektiği fesat tohumları, çevre kirliliği *tarlalarında* biçilmektedir.

¹¹ Ekoloji denilecek bilgisine aşına olanlar başında, zamanımızdan tam 6400 sene önce, Çin imparatoru Huang, yazdığı (İngilizce alfabesiyle okutulan) 'Nei Chin' eseriyle gösterilir. Bin kusur yıl bir geçmişten sonra, konuyla ilgili dünya arenasına çıkan Hipokrates, çevrecilik görüşlerin devamını sağlarken, 'Havalar, Sular ve Yörelere' adlı kitabında, zamana uygun biçimde insanlara havale etmiştir. Hipokrates'ten konuşurken, doktorlara 'Hippocrative Corpus' beyannamesini okutan bir kişiliğe sahip olduğunu demeden geçemeyiz; İslam dünyasına geldiğimizde, konuyla ilgili, İbn-i Sina, İbn-i Haldun gibiler gösterilebilir, onların meşhur eserleriyle, sosyobiolojik anlamında beraberce inceleyerek. Ünlü Yunan filozofu Eflatun 'Critas' adlı eserinde, Attika'daki ormanların kesilmesi sonucu bu yörenin toprak erozyonuna uğradığını, su kaynakların bozulduğuna dikkat çekerek, adeta zamanımıza meydan okumaktadır. Romalı düşünürü Tecitus, nehir yatakların değiştirilmesine ve barajların yapılmasına karşı çıkarak, çevreyi savunmakta tarih yazmıştır. Uzak geçmişten daha yakın bir tarihe yaklaştığımızda, 1664' te John Evelyn' görürüz, kömür tüketimi sonucu Londra üzerinde oluşan hava kirliliğine uyarıda bulunduğu yazılarıyla tanışarak. Asırları birden aşarak Gifford Pichot'e geldiğimizde (1947 yılında yayınladığı 'Breaking New Ground' adlı eserinde) *ekonomi gelişmesiyle doğa kaynaklarına artılan ihtiyacın, çevreyi korumakla birlikte yürütülebileceği önerisi*, ondan öncekileri yanı sıra, ondan sonrakilerin uğradıkları **sağır** duvarına vurularak bertaraf olmuştur, bu konuda verilen bütün emekler gibi, sözü edilen bu çevrecinin de emeği de boşa çıkartılmıştır.

¹² Kur'an ahlakıyla yaşam gören Resul-i Ekrem: 'Yarın kıyametin kopacağını bilseniz bile elinizde bir fidan varsa onu dikin' terbiyesini ümmetine hediye ederek, dünya cehenneminden kurtuluş yolunun levhasını dikmiş olduğu gibi, ahrette cennete kavuşmayı da göstermiştir.

¹³ Fetihlerin Sultanı, yalnız ikazda bulunarak çevre hakkında tehditler yağdıran davranışlarıyla anılmaz, bu ikaza tehdit denebilirse, o mekânını hükmetmek için değil hizmet için kendini adayın kişiliğiyle tanımlanabilir. İnsanlara ve tüm canlı dünyaya hassasiyeti yaptıklarıyla ve aldığı kararlarıyla bilinmelidir. Yaptıkları bir bir dile getiremeyiz elbette, ama bir örnek yeteriyle diğerlerine ışık tutabilir. Haliç' i korumak üzere yamaçlardaki ağaçların kesilmesine karşı koyması, onun görüşünü ve davranışını belirlemektedir. Orman yakanlara gemilerde ömür boyu kürek çekme cezasını, 'Muhteşem Yüzyıl' TV dizisinde herkes öğrenmiştir (Türkiye sınırları dışında en çok bakılan dizi), dizinin bütün kasıtlı yanlışları bir yana.

Hayırda yarışma geleneğini insanlık dersinden alarak, ‘insanların en hayırlısı, insanlara faydalı olanıdır’ ilkesiyle hareket ederek, bu ulvi ve külli yarışın bir sonucu olarak hayır vakıfların vücut bulması gayet doğal kabul edilmelidir.¹⁴ Bu değerler temelinde kurulan Osmanlı, böylelikle, emsali olmayan bir kültür oluşturmuştur. Yani, canlılara duyulan sevgi ve saygı sayısı, hayırlı işlerde bulunan nice müesseselerin kurumlaştırılmasıyla, dünyaya meydan okumuştur. Geçmişlerimiz, sadece insanın insana yapması gereğini yerine getirmekle anılmaz,¹⁵ insandan beklenen ve onu sorumlu kılan tüm canlıların hayatlarıyla da ilgilenip, doğanın tabiat kanunlarıyla çalışmasına büyük bir saygı göstermiştir.¹⁶ Havayı kirleten üretim artışlarına ve işin kolayına bakmamış,¹⁷ kürk giyme gibi kibar gösterme uğruna hayvanları öldürmeye asla müsamaha göstermemiştir, kuşları öldürecek avcılığa spor gözüyle bakmamıştır.¹⁸

4

Çevreye karşı duyarlılığı kurumsal seviyede seyreden ve yaşam alanını kanunlarla savunan ilk devlet Osmanlı olduğuna ait sağlam belgeler var. Fatih Kanunnamesi olarak bilinen, Haliç bölgesini korumaya yönelik bu yasal çevre *savunnamesi*, ta 15- ci asra dayanır.¹⁹ Tabi ki sadece bununla kalmaz, sağlıklı beslenmeyi helal yemekle eş anlamda değerlendiren ecdat, yalnız canlı varlıklara özen göstermekle kalmamış; toprağı, taşı, çamuru, ağacı ve insanın temas ettiği bütün varlıkların temiz olmalarına büyük hassasiyet göstermiştir.²⁰ Bu hassasiyet, gösteri olsun diye yüzeysel bir duygu olarak beyan edilemez, İslam dini ile yoğrulan büyük bir medeniyetin ifadesidir. Hazreti Kur’ an- ı günlük yaşama rehber eden, hadis- i şeriflerle yönetilen, ibadetlerin ön şartı algısıyla davranan, ‘temizlik imanın yarısıdır’ ilkesini bağrına basan bir kültürün ürünüdür. Temizliğin insan için bir amel olduğu inancını yaşayan ve yaşatan Osmanlı, kişinin sağlığına da faydası olduğunu bilerek, dikkate sunduğu ve önemseydiği hadisedir.

¹⁴ Anadolu Hisarı’nda kurulan bir vakfın senedinde, her gün 30 akça tutarında ekmek satın alacak harcamalarını yüklediği görülür ve aynı senedin yazılarına göre, amaç mahalle köpeklerine bes sağlamak olarak belirlenmiştir.

¹⁵ Hazreti Kur’an’ın Lokman Suresinin 17-ci Ayeti pasajına göre, Allah’a kulluğumuzu hakkıyla yerine getirmemizi hükmeder, bu hükmü hakkıyla yerine getirmemiz için, her zaman iyi ve doğru olanı önerip kötü ve yanlış olandan sakınmamızı ister; istemekle kalmaz, *başımıza gelenlere göğüs germemizi* emreder. Buradan anlaşılabilir ki, *pasif iyi olmak yetmez, aktif iyi olma talimatı verilmiştir. Çünkü yaşadığımız toplumsal hayat biçiminden görüldüğü gibi, kötüler pasif iyilerden değil, aktif iyilerden rahatsız olur, kötülüklerini frenleyerek kendine çeki düzen vermeye zorlanır.*

¹⁶ Yılın karlı aylarında, doğada yaşayan hayvanlara yiyecek için, ‘Kupi evler’ yapmış ve onları idare etmek için ekipler kuran Osmanlı, hiç şüphesiz dünyada ilk ve tek devlettir.

¹⁷ İstanbul incilerinden Göksu’da değirmencilik yapan bir işadama, buharlı makine kullanmak için Dehrieminbaşa başvurur. Yıl 1869. Aldığı cevap tarihe şöyle kayda geçmiştir. ‘Göksu gibi nadide bir bölgeyi buharlı makine dumanı ile berbat edemeyiz.’ Gerisini düşünmek lazım

¹⁸ İstanbul’daki Fransız elçiliğinin bir görevlisine, canlı avladığı bir kuşu herkese görsün diye kapısında astığından dolayı, Gezgin Tavernie’ nin seyahatnamesine yazdığına göre, cezalandığı kayda geçmiştir.

¹⁹ Yeşil alanı savunacak kararları kağıt parçalarında sararıp solacak biçimde değil, belli araziye ait kanun bölümlerini kaya parçalarına veya taşlara yazarak, gereken yerlere dikerek, ilana resmiyet kazandırarak, halka hitapta ve ikazda sahiden bulunarak (Resmi gazeteden çok daha etkili), çevreyi savunmakta gerçekçi davranılmıştır. Yeşil alanı hasara uğratabilen hayvanların otlamasını yasaklayan bir kitabe 1995 yılında Okmeydanı’nda bulunmasıyla en doğru biçimde kanıtlanmıştır.

²⁰ Çanak, çini, porselen, seramikler gibi yapımlar için kullanılan özel çamuru temiz tutmak uğruna, bu alanları kirletme yasağı getirerek, ilan mahiyetinde dikilen taşların izlerine bugün de arkeolojik kazılarında görülmektedir. Pişmiş toprak kaplarından yemeği yemek için Osmanlı Saraylarında bile kullanılan mutfak eşyalarıdır. Nedeni, altın ve gümüş kullanımının mekruh (...) kılındığından kaynaklaştığı doğru söylenir, ancak, günümüzde bilinen bir artı değeri de eklemeyiz. Binaenaleyh, pişirilen çamurdan oluşan toprak kapları dışında hiçbir başka mevcut kapların su ile tamamıyla temizlenemeyebilecekleri gerçeği ortaya çıkmıştır. Taşı oyarak yapılan dibekler için de, belli alanlar çevre koruması altına alındığı bilinir. Tahta kaşığı gibi mutfak araçlarını oluşturan kaplar için de, belli bölgeler, doğaya bütünüyle teslim ederek, her çeşit kirlilikten muhafaza altına alınmıştır.



Özetle belirlenen temizliğe duygusallık hislerinin derin izleri, kişinin sadece kendini temiz tutmakla sınırlandırılmaz; bu hassas konuyu işlerken, insanoğlunu kuşatan çevrenin bütününe kirlilikten koruma gereği doğar. Doğar çünkü kirli yerlerde yürüyenin eşyası temiz olamaz, temiz olmayan su ile abdest alamaz, temiz olmayan yerde namaz kılamaz. İslam'ı yaşayan hiçbir Müslüman bu şartlardan vazgeçemez, vazgeçemeyeceğine göre de temizlik denilen değerlere sırt çevirmez. Dolayısı ile çevreyi temiz tutmak inançtır, Müslümanca yaşamın şartıdır, kültürümüzün olmazsa olmazıdır. Bu anlayış bağlamında, kültürü yaşatmak için, dikkatleri çevreye yoğunlaştırmak gereği duyulmuştur. Bu gereği yerine getirmekle haşır neşir olana ecdat, birçok girişimler yanında, çevreye duyarlığı hayatın parçasını oluşturacağı biçimde ahaliyi eğitime gayretini göstererek, somut adımları atmaya ihmal etmeksizin vakıflar gibi sosyal kurumlar oluşturmuştur. Daha nice girişimlerde bulunan Osmanlı, çevreye duyarlılıkta insanlığa büyük pay sunmuştur. Bunun yanında, aynı istikamete hareketle, çevreyi koruma işlerini kolaylaştıracak psikolojik bir ortam oluşturulduğu da bilinir.²¹ Buna rağmen, bütün bunları yeterli göremeyiz, nokta vurarak rahata çekilemeyiz. İnsanın **kurulu** bir dünyaya gelmesi ve bize bahşedilen **tabii düzen** içinde **nizami** bir yaşamı sürdürme kolaylığı ne kadar mantıklı görünse de, sosyal hayatın ürettiği birçok yan etkileri insanı aklından alır.²²

Batının çevreye duyarsızlığını iyi bilenler, akli başlarında yazılarıyla dünyanın dikkatini çekmeye gayret gösterirken, İslam kültürünün devreye girmesi gereğini göstermektedirler. İslam'ın çevre problemlerinin çözümüne **fiilen** ne gibi katkılarda bulunabileceğini, analitik bir şekilde ortaya koyulduğu bellidir.²³ Objektif bakış açısıyla çevreyi savunma konusuna yaklaşırsa ve tarafsız bir girişimle olumlu getiriler ele alınırsa, İslam'ı en aslıyla yaşayan ve yaşatan Osmanlı kültürünün boy göstereceği belli olur. Gerçekler öne çıkanlarla değil, öne çıkaranlarla belli olur. Osmanlı'nın çevreye bakış açısı, onun ideoloji deyimlerine dayanmaz, İslam'la harmanlanmış özünde görülür, verdiği eserleriyle anlaşılır.

Batı eksenli modernleşme deneyimini mercek altına alarak, maddiyatın putlaşmasıyla oluşturulan kâbusu insanlık mertebesine getirecek, eşya gereğini ahlak filtresinden geçirerek, batı dışı bir alternatif modernizeyi yerine koyarak, sanayileşmeyi çevre ile barıştıracak yollar bulunmalıdır. Bu yolda hareket ederken, tarihi, kültürel, toplumsal, ekonomi gibi, birbirleriyle oluşturdukları bağ dokularına uyarak, kalkınma ve ilerlemeyi sağlayacak alternatifler aranmalıdır. Daha iyi bir yaşam için düşünülen gelişme, doğal hayata tutunacak yaşam ortamının sağlanmasını gerektirir. Çevreyi yok edecek herhangi bir üretim, oturan dalı kesmek demektir. Bütün bu alternatif arayışların gösterecekleri yol, elbette sağlıklı bir gelişmeye götürür, herkesin tabiat

²¹ Musa Tosun, 'Psikolojik Açından Çevre ve İnsan' başlıklı altında 'İnsan ve Çevre' dergisinde yazıya bakılabilir, İstanbul, 1992

²² Lev Tolstoy, 'Din Nedir' (çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, 1995) eserinde 'Tarihin hiç bir döneminde XIX yüzyıldaki kadar maddi başarıya ulaşmamıştır. Fakat tarihin hiç bir döneminde, giderek canavarlaşan şimdiki Batı dünyası kadar ahlaksız, insanın hayvani duygularına hiç bir kısıtlamanın getirilmediği bir hayat da yaşanmadı. XIX yüzyılda ulaşılan maddi ilerleme gerçekten muazzam, fakat bu ilerleme Neron'un zamanında bile şahit olunmayacak şekilde ahlaken en temel şartlarını ihmal etme pahasına satın alındı ve halen de satın alınıyor.

²³ Tanınmış bilim adamı Mewil İzzi **Dien** (varlıkta yemediğimiz meyveleri eskiden yoklukta yediğimizi hatırlatacak biçimde), The Environmental Dimensions of İslam, Lutterwoth Press, London, 2000) yazısında ilginç bir cümle kuruyor: 'İslam' ı yeşil çevreci gözlüğü, çevreyi da İslam'ın gözlüğü ile baktığını' söylüyor.



verilerine uygun gelişmesini sağlayabilir. Herkes kendi özverilerine göre şartların yaratmasını gündeme getirir. Ancak buraya bir ek de konulmalıdır: farklı kültürlerden çıkan özel gelişmelerin tek güzergâh adı, insan odaklı noktada buluşturacak medeniyet olmalıdır.

5

Çevreyi savunma asliyesi doğaya saygıdan geçer, ona sevgide anlaşılır. Doğadaki bitkilere, ormandaki ağaçlara, çayırdaki otlara, berrak akan derelere- sulara, bölük bölük hayvanlara ve keza tabiat verilerine tutkun olanlara; yeşil yeryüzüne bakıp keyif alanlara, burcu kokulu kaba ardıcın gölgesine yaslanmayı bilenlere, ağacın gövdesine dayanarak dinlenenlere, çayırdan uzanmaktan zevk alanlara, hayvanların böğürmelerine kulak açanlara, bülbül sesinden hoşlananlara-doğa teslim olunur. Hayvanları, bitkileri ve doğayı bütünüyle sevgilerine, derterine ortak edenlere inanılır. Türkülerine, manilerine, şiirlerine konu edenlere doğa dostları denilebilir. Gökyüzünde güneşi, ayı, yıldızı; yeryüzünde yeşili, suyu, yaylaları görmekten hoşlananlar, hayvanlarla dostça, insanlarla kardeşçe yaşamayı hüner bilenler, doğayla bağlılığından bir an bile vazgeçmeyenler, tabiatla kaynaşarak barışık yaşamayı hayatlarına rehber edenler, özgürlüğü bütün içinde arayanlar çevreci olabilirler.

Menfaatçilerin, çıkarıcıların, bencilerin, bereketi paylaşmayanların; çalışmadan, üretmeden, ter dökmeden yaşam yolunu tutan gibileri, vermeden almayı hüner bilenlerden tabiata herhangi bir katkıları beklenilemez. Doğanın zenginleşmesine hiçbir katkıda bulunmayanlar, suda yaşayan varlıklara bir ekmek kırıntısını atmadan oltaya sarılarak balık avına koşanlardan, bir fidan bile dikmeyen baltayı eline alarak ağaçları yere serenlerden; bir hayvan yetiştirmeden sofrasından eti eksik etmeyen insanlardan, çevre duygusu beklenilemez. Bu gidişatla doğadışı davranış sergileyenlerin katkısı ne olabilir ki, bütün söylemlerine ve yazdıklarına rağmen.

Bütün varlıklar, var oluşlarını dengeyi sağlayarak gerçekleştirmektedirler. Doğanın koyduğu kanunlara oluşan ve yaşayan dünyayı kabullen, biz insanlara düşen, tüm varlıklara saygılı davranarak sevgi içinde müsamaha göstermektir.²⁴ İnsanın oluşturduğu laboratuvarlarında yetişmeyen varlıklar yok edilecek kadarıyla harcanamazlar, akıl kısırlığıyla kötülenerek öldürülemezler, aç gözlerini vur pahasına doyurma hakkına sahiplenemezler. Doğanın inceliklerine inme fırsatını tam tamıyla yakalamayan eskilerimize, Allah korkusu yetmiş ki, doğayı karşı o kadar hassas davranmayı bilmişler.²⁵ Dolayısıyla, Aşırıya Kaçma Yasak kurallı genelinde oluşan 'Ölçülülük İlkesi,' amaca ulaşmak için başvuru aracının amacın gerçekleşmesi için

²⁴ Geçenlerde çevreyi koruma konulu bir makaleyi okurken, yazma okuması olmayan rahmetli ninemi hatırladım. Bizim eski evin bahçesinde, bir meyvenin yakınında yuva yapmış bir yılan vardı, biz çocuklar her gün onu görür, tüylerimiz diken diken olur, ondan kaçardık. Ninem ona taş atmayı, sopa göstermeyi izin vermezdi, onu öldürürseniz bütün hayvanlarımız ölür derdi, onunla kalmaz, sabahın erken saatlerinde sağılan koyunların sütünden, eski bir çanağa koyar, onun yuvasına yakın bir yerde bırakırdı, avluda insanların olmadığı bir dönemde yılan çıkar sütü içerdi. Sütte konu komşunun hakkı olduğu gibi, yavru köpeğin, yılanın da hakları vardır, derdi.

²⁵ Bilinen bir örnekte atalarımızın dediği gibi: altı ay (yazın) yılan fareyi, altı ay (kışın) fare yılanı yer .Aynı doğal kanunları diğer bir örnek kanıtlamaktadır. Hani kendimizi bilerek duymuşuzdur ki, *su yükseldiği zaman balıklar karıncaları yemiştir, su seviyesi düştüğü zaman da karıncalar balıkları yemiştir*. Demek oluyor ki, doğal kuralların koydukları tabii kanunların işleyişiyle dengeler kendiliğinde sağlanmış bulunmaktadır. Hiçbir varlık birbirlerini yok etmek için var olmamışlardır, birbirleriyle besleneceği halde. Güçsüz, direnmeye becerikli olmayan varlıklar bol bol üreyerek türlerini yaşatmaya başarırlar. 12- 20 civarında yumurta basan keklik; iki defa ortalama dörder doğurarak sekiz kat artan tavşan da bunun bir örneğidir;



elverişli ve gerekli olmasını ve araçla amacın ölçülü bir oran içinde bulunmasını gerektirdiğini doğru algılayan ecdat; amacın araçla, aracın da amaçla örtüşmesiyle hayat dengesinin gerçekleşeceğini iyi bilmişler. Bu denge Türk- İslam medeniyetinde çoktan yerini almış, Osmanlı kültüründe aslı hayatını yaşamış, doğaya duyarlılığında boy göstermiştir.

Tabiatın tüm varlıklarını kendi doğasıyla yaşatmaya özen göstererek, kendi doğal yapısını tabii yaşamla harmanlaştırmayı bilen Türk insanı, çevre savunmasına tarih yazmıştır. Bu denge bütün içtenlikleriyle yaşamış ve yaşatılmıştır, doğaya her halükarda kaynaşmaya gayret göstererek. İlahi yaratandan insanlara bağışlanan doğal nimetlere nankörlük edenler, toprağa atılan tohumların filizlenmelerine, ovada dikilen fidanların büyümelerine, meyve verecek ağaçların ürün yetiştirmelerine katkısı olmayanlardır. Tabiat verilerin doğal yaşamlarına aldırış etmeden sömürenler, insana verilen emanetlere ihanet etmekle suçlanırlar. Suçlular onunla kalmaz, hak- hukuk dışında örtü kapalı *yetki* ile doğaya düşmanca davrananlar yanında, başını kuma gömüştüğü gibi suskun insanlar da tabiata karşı işlenen cinayete katılmış kadar günah işlemiş olduklarını bilmeleri lazım gelir. Yani, bu azgınlığı düz hale getiren, *elin işine karışmayıp, kendi filine yaşayan*, kimseye faydası olmayan insanlar haliyle bensizliğe katlanırlar, yapmaları gerekirken yapmayanlar da bunun vebasını taşımaktadırlar.²⁶

Sözün geçen yaşananların aksine, İslam hukukunda, *bir arada yaşama* ifadesi sadece farklı dinler arasında ilişkileri, onların içinde çeşit mezhep ve meşrepler arasında birlikte yaşam unsurunu kapsamaz;²⁷ aynı zamanda ve bütün bunlarla birlikte, doğanın tüm varlıklarıyla beraberce yaşam ilkesini hayata geçiren bir medeniyetin ifadesi olarak görünmesi gerekir. Bu insanlık tarihine yazılan, takdire değer bir vesikadır.²⁸ İnsanoğlunun oluşturduğu çevreyi koruma tarihi içinde gelişen birçok çarpıcı durumlara ve iniş çıkış dilimlerine bakılırsa, çevreyi koruyacak doğa emanetçileri Türk kültürüyle bütünleşmiştir.

İrfan dünyamızın iki güzde hayat görmesi (insanlar ve tüm diğer canlılar), uzun zinciri oluşturan aynı halkaların bağlar göstergesidir. Tırnak- et bağıllığı misalinde farklılıklar bir bütün olarak algılanırsa²⁹ ve ayrılıklara tamamlayıcı gözüyle bakılırsa, çeşitlerin mozaik tümselişi anlaşılır, bu anlayış da onların birbirlerini güçleştiren bir

²⁶ Biz farklı bir neslin torunlarıyız. Kazakistan'ın Tanrı Dağları (Tien- Shan) tepelerinden Anadolu'ya oradan da batının en uzak ucuna laleyi taşıırken, 'ondan bana ne' dememiş, 'benden ona ne' ilkesini hayatına koyarak, bu doğal güzelliği kendine ve herkese yaşatmaya gayret eden ecdadın mirasçılığıdır. Öyleyse bize ne oldu de, doğal varlıkları harap- türap eden zihniyete başı eğik bakarak geçiyoruz.

²⁷ Daha geniş bilgi için bkz. İ. Ünal, M. Özdemir, N. Yazıcı 'İslam Kültüründe Hoşgörü- Bir arada yaşama tecrübemizin esasları- örnekleri,' Ankara, 2013

²⁸ Hz. Ebubekir, gayrimüslimlerin yaşadığı Suriye' ye sefere giden Usame bin Zeydi komutasında orduya şu emri vermiştir; 'Hainlik yapmayın; haksızlık ve aşırılığa yönelmeyin; işkence yapmayın; çocukları, yaşlıları, kadınları öldürmeyin. **Hurma ağaçlarını kesmeyin, meyveli ağaçları ve hayvanları yemek dışında bir maksatla kesmeyin**'

²⁹ Türk ve İslam mütefekkeri Mevlana Celaleddin Rumi'nin bir anlatımı tam da bu yere oturtulabilir. Hazreti Mevlana şöyle anlatır bu hikâyeyi: 'Hintliler, karanlık bir ahıra bir fili getirip halka göstermek istediler. O göz gözü görmeyecek kadar karanlık yerde fili tarif etmek için ellerini ona sürmeye başladılar, elini hortumuna geçiren: *fil bir oluğa benzediğini söylemi*, kulağında elini dolaştıran ise, *onu bir yelpaze olarak* tasvir etmiş, üçüncüsünün eli ayağına yetiştiği için, *fili bir direğe* benzetmiş, bir başkası onun sırtını okşarken, bu kocaman hayvanı *bir tahta* olarak betimlemiş.' Dolayısı ile bütünü görmeyen varlıkları eksik tarif eder.



unsur olarak kabul görmelerini kolaylaştırılır. Bu kolaylığı görmesine zorlanan insan, önce kendisini sonra da çevresini anlamış olur.

Aklın postuna oturtulan insan, tabiat sofrasında alacakları hissesine göre davranır. Bu sorumluluğu içine sığdırmayanlar, bahsi geçen insani ilkedен payını alamazlar. Benciliklerinden gerçekleri görmeyenler, ne kendi doğasını anlar, ne kendi fitratına sahip çıkar, ne de tabiatla kuşatılan çevreye duyarlı olabilirler. Bütün bu yaşananlar doğru nitelendirilmezse, söylenen beklentiler nafiledir. Kaldı ki, insanlara yarar sağlamakla oluşan tabii varlıklar, daimi var olmalarıyla önemsenirler, onlara sahip çıkanlar ellerinde büyüyüp boy vererek.

Tabii varlıklardan faydalanma gereği, onların zarar görmelerini savma gayesine yöneliktir. Bu gayeyi yaşatmak amacıyla hareket edildiğinde, çağdaş dünyanın koyduğu pozitif hukuk formülün aşılması gerekir. Bu barajı aşmak için, doğal hukuk ilkelerine başvurmak gereği nazil olur, dolaysı ile de tabiatın koyduğu kanunlar merceği altında pozitif normların incelenmesini gerektirir- *def-i mefasid ve celb-i masalih* maksadını araştırma kaçınılmaz halini alır. Bu istikamete hareket ederek, mantık yürütme gereği, Roma Hukuku menşeli Avrupa kurallını: ‘yarar zarardan çok olursa, zarar vermenin meşruiyet kazanması,’ çevreyi koruma açısından doğru gösterilemez; Makyavelizm felsefesi çağdaş dünyada kabul edilemez. Konuya açıklık getirmek amacı, Hz Âdem Peygamberin aynısına bakarak, bir dip not almamızı emir gerek buyurur.³⁰

³⁰ Nefs- inaç arasında yüzen insan, iman kantarında tartılırken, ona verileden fazlasına aramasında uyarılmıştır ki şekayadüçer olmasın (‘...Sakin sizi Cennetten çıkarmasın /şeytan/, sonra şekaya düşer olursun ...’, Hazreti Kur’an, Taha Suresi)

Osmanlı Mahallesinde Halkın Katılımı*

Semih Asarkaya

Araş. Gör. Aksaray Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü semihasarkaya@aksaray.edu.tr

Özet

Osmanlı Kentlerinde mahalle, coğrafi ve sosyal bir birim olduğu kadar aynı zamanda idari bir boyuta da sahiptir. Söz konusu idari boyut, mahalle yönetiminin yanında mahallelileri de kapsayan bir biçimdedir. Şöyle ki, mahalleli istemediği birisini mahallesinden gönderebiliyor veya istemediği yöneticisini değiştirebiliyordu (Çakır, 2012: 43). Dönemin koşullarında bir siyasi katılımdan söz etmek mümkün olmasa da idari yönden mahallenin bir katılımı olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Siyasi katılımın varlığından söz etmek mümkün olmasa da, çalışma mahallelinin mahallenin yönetimine olan etkisini ve mahallenin içerisinde yaşanan adli ve idari olaylarda üstlendikleri rollerin hangi boyutlarda olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda 18. yüzyıla kadar olan dönemde Osmanlı'da başta Şer'iyye Sicilleri'nde olmak üzere diğer kaynaklardan örnek olaylar incelenerek mahallelinin söz konusu rolünün ne kadar olduğu ve yönetime nasıl katıldığı üzerinde durulacaktır.

Özetle, mahallenin günümüzde olmayan bir işlevinin Osmanlı Devleti döneminde var olduğu ve mahalleli olmanın insanlara nasıl ayrıcalıklar tanıdığı ele alınacaktır. Mahallelinin söz konusu ayrıcalıklarının hangi düzeylere erişebildiği görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Kenti, Osmanlı Kenti, Osmanlı Mahallesi, Zincirleme Kefalet, Halkın yönetime katılımı.

Giriş

Mahalle anlamını giderek daha eskide bulmaya başlayan bir mekândır. Mahalle, çoğunlukla siyah beyaz bir kare olarak zihinlerde bir çağrışım yapmaktadır. Oysa yaşayan bir mekân olan mahallelerin kentler var olduğu sürece bulunacağı düşünüldüğünde bu çağrışımın eksik olduğu görülecektir.

İslam kentleri için ayrı bir yeri olan mahallelerin dolayısıyla mahallelinin adli ve idari hayatta bir karşılığı bulunmaktadır. Bu karşılık bazı dönemlerde yükselmiş ve mahallenin daha fazla ön plana çıktığı zamanlar olmuştur. Osmanlı dönemi mahallesinde mahallelinin adli ve idari hayata müdahil olan yapısı ise bu yükselişin en tepe noktalarından birisi olmuştur. Mahallelinin davalarda davacı veya davalı için yaptıkları şahitlikler davaların sonuçlarını etkilemiştir. Ayrıca mahalleli mahallesinde çalışmasını istemediği bir kamu görevlisini mahallesinden yalnızca kendi şahitliği ile uzaklaştırabilmektedir.

Çalışmada Osmanlı dönemi mahallesi kendisinden önce gelen ve oluşmasında esas teşkil eden İslam dönemi mahallesi ve Selçuklu dönemi mahallesi ile birlikte incelenecek ve Osmanlı mahallesinin yapısı anlatılmaya çalışılacaktır. Daha sonra Osmanlı dönemi mahallesi için önemli görünen kavramlar açıklanarak çalışmanın esas konusunu teşkil eden mahallelinin adli yolla yönetime katıldığına dair Şer'iyye

* Mahalle Muhtarlıklarının Mahalle Sorunlarının Çözümündeki Rolü: Aksaray Örneği isimli yüksek lisans tezinin Mahallenin Katılımı isimli bölümünün daha ayrıntılı bir biçimde incelenmiş halidir.

sicillerinden örnekler verilecektir. Bu örnekler ışığında katılımın nasıl sağlandığı ve bunun doğurduğu sonuçlar tartışılacaktır.

1. İslam Mahallesi

Mahallenin tarihi, kentlerin tarihi kadar eskidir. İnsanların bir arada yaşamaya başlamasıyla birlikte mahalleler oluşmaya başlamıştır. Çalışmanın Osmanlı mahallesini konu almasından ötürü Osmanlı mahallesinin öncelikle köklerini oluşturduğu düşünülen İslam dönemi mahallesi ve Selçuklu dönemi mahallesi incelenmiştir.

İslam şehri yapısal olarak Batı şehirlerinden farklılıklar içermektedir. İslam şehirleri için cami, hamam ve çarşı üç önemli yapıtaşdır. Cami, batı şehirlerindeki kiliseden daha farklı bir anlam içermekte ve yalnızca dini boyutuyla değil idari ve toplumsal boyutlarıyla da var olmaktadır. Hamamlar da İslam şehirlerinde batıya oranla daha fazla önem atfedilen mekânlardır. Bu farklılıklardan birisi de çalışmamızın temelini teşkil eden mahallelerdir. Şehirlerin mahallelere bölünmesi İslam kenti için karakteristik bir özellik olmuştur (Kuban, 1968: 54). *“İslam tarihinde Mekke”deki ilk yerleşmenin Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay b. Kilab tarafından Kâbe çevresinde gerçekleştirildiği ve şehirde Kureyşü’l-bittah ve Kureyşü’z-zevahir adlı iki mahallenin kurulduğu kaydedilir” (Yel ve Küçükaşçı, 2003: 323).*

Daha sonraları zamanla yaygınlaşan ve sayısı artan mahallelerin, İslam dönemi için her bir kabilenin şehrin değişik bir bölgesine yerleştirilmesi ile birlikte farklı bir boyut kazandıkları söylenebilir. Bu boyut, mahallenin yalnızca bir fiziki birim olmanın ötesinde aynı zamanda sosyal bir kimlik kazanması olarak da görülmektedir (Yel ve Küçükaşçı, 2003: 324). Osmanlı’ya taşınan mahallenin bu çok boyutlu yapısı mahallelinin yönetime ve yargıya katılımını açıklayan göstergelerden birisi olacaktır.

2. Selçuklu Dönemi Mahallesi

Selçuklu kentlerinin Hıristiyan-Bizans kültür mirasının üzerine kurulduğu; Türk-İslam toplumunun geleneksel yaşama biçimine uygun ve ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılmış olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Selçuklu kenti, dönemin sosyal, kültürel, siyasal ve yönetsel koşulları ile Anadolu’nun özgün coğrafi koşullarının biçimlendirdiği bir kent modelidir (Özcan, 2006: 170).

Selçuklu kentinin mahallelerinin oluşumunda ise dinin çok belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Anadolu’nun fethinin yeni olduğu bu dönemde mahallelerin genel ağırlığının Müslüman ve Hıristiyan olarak bir ayırım sergilediği görülmektedir. Bunun yanında zamanla her iki dine mensup insanların ortak yaşadığı mahalleler de ortaya çıkmıştır (Akşit, 2014: 76). Bu yapı Osmanlı mahallesiyle de benzerlik göstermektedir. İleride daha ayrıntılı değineceğimiz bu husus Osmanlı mahallelerindeki genel ayırımı da yansıtmaktadır.

Mahallelerin oluşumu açısından Osmanlı dönemi ile Selçuklu dönemi arasında benzerlik gösteren bir diğer husus ise her müslüman mahallesinin bir mescit etrafında kurulmuş olmasıdır. Bu durum mahalle yönetimi konusunda “imamları” kendiliğinden

söz sahibi konumuna getirmektedir (Hızlı, 2014: 43). Her ne kadar Selçuklu döneminde mahalle yöneticisi olarak işler görev yapıyorsa da imamlar da mahallede önemli konumda bulunmaktaydılar. İmamların mahalle yönetimi konusunda en yetkili görevli olmaları ise Osmanlı dönemine rastlamaktadır.

3. Osmanlı Mahallesi

“Osmanlı şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerin meydana getirdiği topluluğun yaşadığı yerdir. Bir başka deyişle aynı mescitte birlikte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yaşadıkları kesimdir.” (Ergenç, 1984: 69). Selçuklu döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de müslüman bir mahalle cami veya mescit etrafında kurulmaktaydı. Bu nedenle de genellikle mahalleler aynı dine mensup kimselerin bir araya gelmesiyle oluşmaktaydı. Eryılmaz’a göre bu durumun dışında olan istisnalar da bulunmaktaydı. Şöyle ki farklı dine veya mezhebe inanan kişilerin de bir arada yaşadıkları durumlar olmaktaydı (Eryılmaz, 1988: 496).

Osmanlı Mahallesi için ekonomik sınıf ve statü farklılığı temelinde şekillendiği sonucuna ulaşılmadığı gibi çoğu zaman dini inançlar merkezinde kurulan bu mahallelerin hiçbir şekilde bir ekonomik statü farklılığı barındırdığı sonucuna dahi ulaşılamaz. “Bir paşanın konağının karşısında, basit bir evkaf kâtibinin aşiboyalı küçük evi, ilmiyye ricalinden bir efendinin kâşanesinin yanında mahalle suyolcusunun kulübesi bulunurdu. Bütün bu insanlar birbirleriyle her gün karşılaşır, etiket farklılıklarına rağmen muhatap olurlardı” (Ortaylı, 2011: 107).

Osmanlı Mahallesi ile İlgili Bazı Kavramlar

Osmanlı mahallesini daha yakından tanımak için bazı kavramlara özellikle yoğunlaşmak gerekmektedir. Bu kavramların bilinmesiyle Osmanlı mahallesinin sosyal yapısı daha anlaşılır hale gelirken, mahallelinin yönetime katılımının altyapısının da nasıl sağlandığı görülebilecektir.

Cami

Daha önce belirtildiği gibi mahallelerin bir cami ya da mescit etrafında kurulması Türk-İslam şehirleşme geleneğinin bir yansımasıydı (Metin, 2009: 46). Mahalle için camilerin önemi bu durumla sınırlı kalmamaktaydı, aynı zamanda mahalleler çoğunlukla isimlerini merkezlerinde bulunan cami veya mescitlerden almaktaydılar (Eyice, 1965: 200).

Ayrıca caminin veya mescidin varlığı ve büyüklüğü gibi faktörler de mahalleler açısından önem taşımaktaydı. Şöyle ki şehri anlatan bir deyiş “bazar durur, cuma kılınur” demektir. Cuma namazları cemaatle ve camilerde kılındığından cuma namazı kılınan bölgenin çevresine göre bir merkez olduğunu söylemek doğru olacaktır (Erdoğan, 2005: 250).

Camiler mahallenin merkezinde yer alan, bulunduğu mahalleye ismini veren sembol bir mekân olmanın ötesinde idari bir merkez olarak da hizmet vermekteydiler. Bu hizmetin verilmesi konusunda ise yetkili kişiler imamlardı.

İmam

Osmanlı şehirlerinin ve kasabalarının başında “kadı” ve “naip”lerin bulunmalarına karşılık, mahallelerin yönetimi imamların üzerindeydi. İmamlar, Padişah’ın beratıyla dini bilgileri yeterli, güvenilirliği olan ve halk tarafından sevilen kimseler içerisinde atanırlar; gördükleri vazife karşılığında ise “vazife” adı verilen bir ücret alırlardı. Gündelik olarak hesaplanan bu ücret, genellikle vakıflar aracılığıyla ödenmekteydi (Güneş, 2009: 115).

İmamların görev yerleri cami olarak belirtilmekte ve asli işleri ezan okumak, namaz kıldırmak ve çocuklara dini bilgileri verip Kuran okumayı öğretmek olarak belirlenmiştir. Padişah tarafından verilen beratla göreve geldikleri bilinmektedirler. Mahallelinin kadıya önerdikleri kimselerden seçilmeleri mümkün olabildiği gibi atanma yoluyla da göreve gelebilirler. Bir diğer dikkat çekici nokta ise genelde imamlığın babadan oğla geçmesidir (Çadircı, 2011: 48-49).

Nasıl ki, camiler mahallede yalnızca dini anlamları olan bir mekân olarak bulunmamakta olsalar da, aynı şekilde asli görev yerleri camiler olan imamlar da yalnızca dini görevleri bulunan kimseler değildiler. İmamlar camide yerine getirdikleri dini görevlerinin dışında mahallede mahallenin yöneticisi konumundaydılar. Mahalleyle ilgili birçok görevleri vardı. Kısaca bakacak olursak;

- Mahalleyi ilgilendiren her türlü belediye hizmetine öncülük etmek,
- Mahallenin huzur ve asayişini denetlemek,
- Mahallenin suyu, okulun tamiri, çeşmesi, cami ve mescitlerin bakım ve onarımını yapmak,
- Sokakların temizlik ve bakımını yapmak,
- Mahalle ile ilgili her hususta kadıya bilgi vermek,
- Nüfus kayıtları, doğum, ölüm ve boşanma kayıtları gibi işlemleri yerine getirmek,
- Mahalleye salınan vergilerin mahalleli arasında taksimini yapmak, tahsil etmek ve vergisini ödemeyenleri tespit etmek,
- Tüm mahalleliye kefil olmak ve bir taşınma durumunda taşınan mahalleliye ilmühaber belgesi hazırlamak,
- Mahalleye taşınan kimseleri kontrol etmek (Hızlı, 2014: 45).

Zincirleme Kefalet

Zincirleme kefalet bir mahallede yaşayan insanların birbirlerine kefil olmaları anlamına gelmekteydi. Mahalle yöneticisi durumunda olan imamların da mahalleliye kefil olması şeklinde yürümekte olan sistemle can ve mal güvenliğinin sağlanması, ahlâkî değerlerin korunup kollanması amaçlanmaktaydı (Alada, 2008: 151).

Zincirleme kefalet kavramı adli bakımdan da önem teşkil etmekteydi. Mahallede yaşayan insanların tamamı birbirlerine kefil olduklarından dolayı birbirlerinin olumlu

veya olumsuz davranışlarının doğurduğu sonuçlardan da sorumlu olmaktaydılar. Bu nedenle genellikle mahallelerinde kendilerine olumsuz şekilde yansımaları olacak fiilleri işleyen kimseleri barındırmama gibi bir davranış içerisinde olmuşlardır. İlerleyen kısımda verilen örneklerde de görüleceği gibi mahallelinin zincirleme kefalet ilkesi gereğince adli sistemdeki katkıları son derece önemsenmiş ve verilen kararlarda etkili olmuştur. Aynı şekilde adli makamlar aracılığıyla yönetime olan katılım da zincirleme kefalet sistemi ile mümkün olabilmekteydi.

Avarız Akçesi Vakfı

Avarız Akçesi Vakfı her mahallede bulunan ve mahalle sakinlerinin ortak ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulan vakıflardır. Sermayesi, mahallenin hali vakti uygun olanlar arasında eşit olarak toplanan paralar ile hayır işlemek niyetiyle daha varlıklı sakinlerin nakit ve taşınmaz mallarını vakfetmeleri sonucu oluşmaktaydı. Gördükleri hizmetlere gelince;

“Mahallenin cami, mescid, mekteb, çeşme, köprü vb. kamusal yapılarının bakım, onarım ve ihtiyaçları için sarf edilir. İkinci olarak, mahallede yönetim ve hizmet görevlilerinin ücretleri ödenir. Merkezi idare tarafından beklenmedik zamanlarda mahalle halkından avarız vergisi talep edilmesi ve özellikle 17. yüzyıl'dan sonra sık sık “salgun” şeklinde söz konusu uygulamanın sürdürülmesi, sakinleri, Avarız Akçesi Vakıfları'ndan bu yönde yararlanmaya itmiştir. Özellikle fakir halkın vergi ödeyemeyecek güçte olanların payı sandıktan karşılanmıştır” (Alada, 2008: 174).

4. Osmanlı Mahallesinde Katılım

Osmanlı mahallesinde yaşayan insanlar zincirleme kefalet sisteminin bir sonucu olarak bazı haklara sahiplerdi. Bunlar, mahallede uygunsuz davranışlarda bulunduğu inanan insanları mahalleden uzaklaştırmaktan, adli davalara ve hatta yöneticilerini değiştirmeye kadar varabilmekteydi. Aşağıdaki örneklerle bu durum daha açık bir biçimde görülmektedir.

“Süleyman Kethüda'nın adamı Sadık, Kızılca Mahallesi'nden Hasan bin Hüseyin'in karısı Zeliha binti Yusuf'un evine yabancıların ve levend taifesinden kimselerin girip çıktığından dolayı bu durumun mahalle ahalisinden tahkikini talep etmiştir. Mahalle halkı, Zeliha'nın yaramaz olduğu, kötü fiillerden uzak durmadığı ve bu yüzden mahallede böyle birisini istemediklerini beyan etmişlerdir. Mahkemede hazır bulunan Zeliha'nın kocası Hasan karısını üç talak boşadığını ifade etmiştir” (Gaziantep Şer'iyye Sicilleri: 8/83 aktaran Çakır, 2012: 43).

İlk olarak ilgili olayda bir kimse mahallesinden bir kadını şikâyet etmiş ve mahalleden çıkarılmasını talep etmiştir. Mahkemede karar verilirken en fazla dikkate alınan husus mahallelinin şahitliği olmuştur. Mahallelinin şahitliği göz önüne alınırken söz konusu olaya şahit olup olmadıkları şartı aranmaksızın davalı olan kişiyle aynı mahallede ikamet ediyor olmak ve o kişiyi tanımak yeterli olmaktadır. Olayda mahalleli davalı kadının aleyhine şahitlik yapmış ve mahallede istemediklerini söylemişlerdir. Mahkemede mahallelinin şahitliği doğrultusunda bir karar alınmıştır.

“Tarla-yı Cedid Mahallesinden el-hac Ömer’in küçük kızı Kerime, Kur’an öğrenmek için Nefise Hatun’un evine gitmektedir. Nefise Hatun ekmek alması için Kerime’yi fırına göndermiş fakat küçük Kerime bir daha dönmemiştir. Dokuz gün sonra Helvacı Pazarı altında kimsenin mülk ve tasarrufunda olmayan Tuz Hanı adıyla anılan mağaranın kapısı önünde ana yolda başı ve omuz başından iki kolu kesilmiş, diğer azaları mevcut şekilde bulunmuştur. Küçük Kerime’nin vârisleri o mahalle halkından diyet talep etmişlerdir. Mahkemeye çağrılan elli kişi öldürmediklerine ve öldüreni bilmediklerine dair yemin edince, Kerime’nin vârislerine diyet ödemeleri için hüküm verilmiştir.” (Gaziantep Şer’iyye Sicilleri:33-243/1 aktaran Kıvrım, 2009: 245).

Söz konusu olayda mahallede işlenen cinayetin sorumlusu bulunamamış ve mahalleden seçilen elli kişiden cinayetle alakaları olmadıkları hususunda yemin etmeleri istenmiştir. Suçlunun bulunamaması nedeniyle kızın ailesine ödenecek kan parası söz konusu elli kişi tarafından karşılanmıştır. Bu durumda mahallelinin mahallesinde olan bitenden haberdar olması ve herhangi bir olumsuz durumda çözüme yardımcı olması beklenmektedir.

“15 Ramazan 1065 (19 Temmuz 1655) tarihli belgede, Kayseri Subaşı olan Zülfikar Ağa, daha önceden Bozok Sancağından olup Kayseri’de Yalman Mahallesinde sakin olan Mustafa bin Pîr Budak’ın eşkıya tائفesinden olanlara yardım ve yataklık yaptığından şüphelenildiği gerekçesiyle, Mustafa’nın keyfiyetinin teftişini mahkemeden talep etmiştir. Durum, mahalleliden sorulduğunda, Mustafa’nın şimdiye kadar her hangi bir sû-i hâline rastlanılmadığı ve işitilmediği, kendi halinde, vakarlı ve mukayyet biri olduğu şeklinde hüsn-i hâli-ne şahitlik edilmişti.” (60 numaralı Kayseri Kadı Sicili’nden aktaran Tok, 2005:160),

Söz konusu olayda yine bir mahalleden ihraç istemi bulunmaktadır. Mahallelinin şahitliği ile sonuç davalı lehine olmuştur. Bu olayda önemli olan bölüm ise bir devlet görevlisinin iddiasına rağmen mahallelinin tanıklığının kabul edilmesidir. Mahallelinin hakkında olumlu düşündüğü kimse, hakkında kesin kanıt olmadan subaşının iddialarına rağmen aklanabilmiştir.

“Üçkozlar Mescid-i Şerifinde günlük bir akçe ile imam olan Hüseyin’i „... su-i halini cemaati umumen ikaz idüp ...” şeklindeki ifadeleri ile Hüseyin’e mahalle halkının ikazda bulunduğu ve görevinden alınmasını sağlayarak yerine el-Hac Mehmet’in getirildiği görülmektedir” (Bursa Şer’iyye Sicilleri, 285 22a aktaran Düzbakar, 2003: 106).

Burada yer alan olayda ise mahallelinin memnun olmadığı bir imamı görevden aldırıldığı görülmektedir. Osmanlı mahallesinde mahallenin sevmediği çalışmasını istemediği bir devlet görevlisi yalnızca mahallenin şahitliği ile görevden alınmıştır. Bu şekilde Osmanlı mahallesinde yaşayan kimselerin adli sistem aracılığıyla yönetime katılma hakları bulunmaktadır.



Sonuç

Mahalleler İslam kentleri için ayrı bir önem atfedilen mekânlardır. Bu nedendir ki hemen her İslam kenti mahallelere bölünmüş bir yapıdadır. Osmanlı dönemi mahallesi de kendisinden önce gelen İslam ve Türk geleneklerinin etkisiyle oluşmuştur. Selçuklu dönemi mahallelerinin dini temel alan farklılaşması aynı şekilde Osmanlı döneminde de görülmüştür. Selçuklu döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de mahalleler bir cami veya mescit etrafında kurulmuşlardır.

Merkezinde cami bulunan Osmanlı mahalleleri için camiler kuşkusuz hayli önem atfedilen mekânlardır. Camilere atfedilen bu önem yalnızca bir ibadet merkezi olmalarından ötürü değil aynı zamanda toplumsal ve idari birtakım özellikleri olmasından da kaynaklanmaktadır. Camiler gibi imamlar da sadece dini vasıfları bulunan görevliler değillerdir. Osmanlı döneminde mahalle yöneticisi olan imamlar dini görevlerinin yanında idari bir takım görevlerde üstlenmişlerdir. Mahalle halkına salınan vergilerin mahalleli arasında dağıtımı ve toplanması, mahallenin huzur ve asayişinin sağlanması ve mahalleden göçen kişilere ilmühaber verilmesi ile mahalleye gelen kimselerin kontrolünün sağlanması görevlerinden bazılarıdır. Mahalleli ise imamın da dâhil olduğu bir kefillik sistemi ile asayişin ve huzurun sağlanmasında görevli kılınmıştır. Şöyle ki zincirleme kefalet sistemi denilen yapıda mahallede herkes birbirine ve imamlar da tüm mahalleliye kefil olmaktadır. Böylece mahalleli birbirlerinin davranışlarından bir bakıma sorumlu olmaktadır.

Mahalleyi ilgilendiren veya mahalleliden bir kimsenin dâhil olduğu adli vakalarda zincirleme kefalet sistemi gereğince tüm mahalleli davaya taraf olmak durumundadır. Mahalleden ihracı istenen bir kimsenin nasıl birisi olduğu ve mahallerinde barınmasını isteyip istemediklerine mahallelilerin verdikleri cevaplar davanın seyrini ve davalının kaderini doğrudan etkilemektedir. Şuanki hukuk sistemindeki şahitlikten farklı olarak davaya neden teşkil eden olay konusunda bilgi sahibi olmak gibi bir koşul olmaksızın davalı ile aynı mahallede ikamet etmek ve davalı şahsı tanımak şahitlik yapmak için yeterli olmaktadır. Bir başka deyişle ortada kesin kanıt olmayan davalarda kararlar mahallelinin kişinin genel durumu hakkındaki şahitliğine dayanılarak verilmektedir. Bu durum mahalleden ihraç davasından bir cinayet davasına hatta güvenilmeyen ve çalışması istenilmeyen bir devlet görevlisinin görevden uzaklaştırılmasına kadar varmaktadır. Şöyle ki, görevini iyi yapmadığı düşünülen bir imam mahallelinin şahitliği ile görevden uzaklaştırılabilmektedir. Bu sayede Osmanlı mahallesinde yaşayanlar yönetime belli oranda da olsa katılım sağlayabilmektedirler. Bu katılım dönemin şartlarında yargı ve yürütme erklerinin birbirlerinden tamamen ayrışmadığı düşünüldüğünde idareyle alakalı olmayan davalarda dahi sağlanmış olsa bir nevi yönetime katılım olarak adlandırılabilir.

Mahallelinin, bir kimsenin mahalleden ihracından, bir devlet görevlisinin görevden uzaklaştırılmasına kadar olan bir yelpaze içerisinde adli hayatta aktif rol oynuyor olması Osmanlı mahallesinin önemini göstermektedir. Bu bakımdan mahalleli ile arası iyi olan ve gerekli sorumlulukları yerine getiren bir kimse kendisine karşı olabilecek tüm adli vakalarda davaları kazanabilir. Aynı zamanda mahalleliyle arası iyi olmayan bir

kimse ise suçsuz dahi olsa suçlanabilir ve ceza görebilir. Bu nedenle kararlarda mahallelinin rolünün bu denli yüksek olması bazı adaletsiz sonuçlar doğurabilme riski altındadır. Mahalleliye verilen önem yerinde olmakla birlikte mahallelinin karar alma sürecinde dikkate alınan tek unsur olmasının bazı durumlarda istenmeyen sonuçlar doğurabileceği görülmektedir. Yine de adli vakalar yoluyla yönetime olan bu katılım şuanda uygulanan hukuk sistemlerince sakat olarak görülse de dönemin koşulları dikkate alındığında mahallelinin bu vesileyle yönetime katılımı sağlandığından önemlidir.

Kaynakça

- Akşit, A. (2014). *Selçuklular Devrinde Kent İskânı ve Mahalleler*. Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5 (1), 67-88.
- Alada, A. (2008). *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul: Sümer Kitabevi.
- Çadircı, M. (2011). *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Çakır, İ.E. (2012). *XVI. Yüzyılda Ayntab'da Toplumsal Kontrol Aracı Olarak Mahalle Halkının Rolü*. Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi), 63, 31-54.
- Düzbakar, Ö. (2003). *Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri*. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Bölümü Sosyal Bilimler Dergisi, 5, 97-108.
- Erdoğan, E. (2005). *Tahrir Defterlerine Göre Ankara Şehri Yerleşmeleri*. Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 6 (1), 249-262.
- Ergenç, Ö. (1984). *Osmanlı Şehrindeki "Mahalle" nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine*. Osmanlı Araştırmaları, 4, 69-78.
- Eryılmaz, B. (1988). *Türkiye'de Köy Ve Mahalle Muhtarlıkları'nın Ortaya Çıkışı Ve Gelişimi*. Türk İdare Dergisi, 480-510.
- Eyice, S. (1965). *İstanbul'un Mahalle ve Semt Adları Hakkında Deneme*. Türkiyat Mecmuası, 14, 199-216.
- Güneş, Y. (2009). *Mahalle Yönetimi*. Türk İdare Dergisi, 465, 113-131.
- Hızlı, M. (2014). *Osmanlı Mahalle İmamlarının Performanslarına Dair*. Tesam Akademi Dergisi, 1, 41-51.
- Kıvrım, İ. (2009). *Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)*. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8 (1), 231-255.
- Kuban, D. (1968). *Anadolu - Türk Şehri: Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler*. Vakıflar Dergisi, 7, 53-73.
- Metin, R. (2009). *XVI. Yüzyılda Niğde ve Kırşehir Sancaklarında Mahalle Yapılanması*. Karadeniz Araştırmaları, 20, 45-58.
- Ortaylı, İ. (2011). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özcan, K. (2006). *Anadolu-Türk Kent Tarihinden Bir Kesit: Selçuklu Döneminde Anadolu-Türk Kent Model(ler)i*. Bilig (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi) , 38, 161-184.
- Tok, Ö. (2005). *Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Şehrindeki Mahalleden İhraç Kararlarında Mahalle Ahalisinin Rolü (XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Kayseri Örneği)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 18(1), 155-173.



Yel, A.M., Küçükaşçı, M.S. (2003). Mahalle Bölümü. İslam Ansiklopedisi 27. Cilt, Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Selçuklular Döneminde Siyaset-Bilim İlişkisi

Ekin Kaynak İltar

Öğr. Gör. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ekinkaynak@akdeniz.edu.tr

Ayşegül Doğrucan

Öğr. Gör. Dr., Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu, ayseguldogrucan@akdeniz.edu.tr

Özet

Günümüz dünyasının gelişmelerini ve Türk-İslam düşüncesinin bu dünyaya katkılarının anlaşılabilmesi ve Türk-İslam düşüncesinin geleceğine yön verilebilmesi için, epistemolojik köklerinin incelenmesi ve öneminin tespit edilmesi "milli bir tavır" olarak zaruridir. Bu köklerde önemli bir yeri teşkil eden Selçuklu Devleti'nin gerek siyasi tavrının gerekse bu tavrın bilimi nasıl etkilediğinin incelenmesi önemli ve gereklidir. Bu bildiri, Türk-İslam düşüncesinde siyaset-bilim ilişkisini Selçuklu Dönemi düşünce yapısı üzerinden incelemeyi ve bu dönemin sonraki düşünce sistemlerine etkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Siyaset, İslam Medeniyeti, Selçuklular

Giriş

M.S. VII. Yüzyılın ilk yarısında Arap Yarımadası'nda ortaya çıkan İslam dininin etrafında çok kısa bir süre içerisinde yeni bir kültür ve medeniyet şekillenmiştir. Çok geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar, "İslam Medeniyeti" olarak adlandırılan yeni bir medeniyet oluşturmuşlardır. Medeniyet, kuşkusuz, her milletin ortak mirasıdır. Günümüzdeki medeniyet çizgisine ulaşılmasında, her toplumun bir payı vardır. İslam Medeniyetine düşen payın en büyük olduğu dönem ise, Müslüman bilim adamlarının çalışmalarının doruk noktasında olduğu, 9. yüzyıldan 14. yüzyıla dek uzanan dönemdir. Avrupa'nın daha sonraları "Karanlık Çağ" olarak adlandırılacak olan bu döneminde, İslam dünyası "Altın Çağ"ını yaşamıştır. Ortaya çıkan bu tabloda, özgür düşüncenin ve bilimsel faaliyetlerin gelişebilmesi için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkan özgür bir ortamın ve bunun teminatı olan siyasi bir yapının olduğu aşikardır.

Bu bağlamda Türk-İslam düşüncesinde 11. yy. ile 14. yy arasında varlık göstermiş ve modern üniversitelerin ilk örneğini gördüğümüz bir Türk-İslam devleti olan Selçuklu, bu "Altın Çağ"ın büyük bir kısmında pay sahibidir. Bu payın ortaya çıkmasında, Selçuklu'nun politik bir tavır olarak benimsediği, bilgi temelli siyaset yer almaktadır. Bu tavır neticesinde olsa gerek, iktisadi yapısından medrese sistemine kadar birçok alanda dünyada modern sistemin yapı taşlarının ilk örneklerini Selçuklu'da görmekteyiz. Bu örnekler, Selçuklu'nun yönetim tarzının, Francis Bacon'ın 16. Yüzyılda sarf ettiği "Bilmek hükmetmektir." sözünün yaklaşık dört asır öncesinde fark edilmiş ve uygulamaya dönüşmüş halidir.

Bu çerçevede, günümüz dünyasının gelişmelerini ve Türk-İslam düşüncesinin bu dünyaya katkılarının anlaşılabilmesi ve Türk-İslam düşüncesinin geleceğine yön verilebilmesi için, epistemolojik köklerinin incelenmesi ve öneminin tespit edilmesi "milli bir tavır" olarak zaruridir. Bu köklerde önemli bir yeri teşkil eden Selçuklu Devleti'nin

gerek siyasi tavrının gerekse bu tavrın bilimi nasıl etkilediğinin incelenmesi önemli ve gereklidir.

Selçuklular ve Bir Devlet Politikası Olarak Bilim

Selçuklular, Oğuzların Kınık Boyu'ndan bir hanedandır ve ismini de hanedanın kurucusu olan Selçuk Bey'den almaktadır. Ortadoğu'da devletler kurmuş 300 yıl boyunca egemenliklerini sürdürmüşlerdir. Kurdukları ilk devlet Büyük Selçuklu Devleti'dir. Büyük Selçuklu Devleti daha sonra Anadolu Selçukluları, Kirman Selçukluları, Horasan Selçukluları, Suriye Selçukluları ve Irak Selçukluları olarak beş devlete ayrılmıştır. 1040- 1157 yılları arasında hüküm süren Büyük Selçuklu Devleti, Türklerin tarih boyunca kurdukları en önemli devletlerden biridir. En güçlü olduğu dönemde Harezm, Horasan, İran, Irak, Suriye, Arap Yarımadası ve Anadolu'nun büyük bir kısmına hâkim olmuş, yaklaşık 10.000.000 km²lik topraklara hükmetmiş bir Türk devletidir. Bu kadar uzun süre, bu kadar geniş topraklara egemen olmak kuşkusuz ki önemli bir yönetim becerisi, sağlam bir siyasi yapı ve sarsılmaz bir teşkilatlanma gerektirmektedir. Büyük Selçuklu Devleti'nin teşkilatlanma biçimi, daha önceki İslam devletlerine benzer yapıdadır. İslami geleneklerle Türk örfünün sentezinden oluşan ortak bir ürün olarak şekillenen bu siyasi teşkilatlanmada, merkezi bir sisteme sahip olan Abbasi ve Sasani yönetimlerinden farklı olarak, feodal bir yapı görülmektedir. Gerek yönetim şekli gerekse kuruluşu itibarıyla daha sonra kurulacak olan devletlere örnek teşkil edecek olan Selçuklularda; devletin kamu işleri, adli, mali ve askeri işleriyle ilgili özel divanlar kurulmuş olup, bu divanların işleyişiyle ilgili de diğer devletlerde büyük etki yaratacaktır.¹ Selçuklularda, devletin devamlılığını sağlamak, hükümdarın en önemli görevidir. Bu devamlılığı sağlamak için, hükümdarın kendi inisiyatifıyla hükmetmemesi; töre, fıkıh, kurul kararları, fetvalar gibi belli başlı kurallara göre hareket etmesi en temel esastır. Hükümdarın bu kurallara uyması, devletin devamlılığını sağlamanın yanı sıra halkın güvenini kaybetmemek anlamında da çok önemlidir.²

Selçuklularda en çok üzerinde durulan bir diğer nokta, bilim ve bilimsel çalışma için en önemli husus olan eğitimidir. Selçuklular devri talim ve terbiye bakımından bir dönüm noktasıdır.³ Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci sultanı olan Türk hükümdar Sultan Alparslan (1029-1072), eğitimin bilimsel çalışmalar için, bilimsel çalışmalarınsa bir devletin devamlılığı ve hatta yükselişi için çok önemli olduğunu savunmaktadır. Bundan dolayı da düşünce ve bilim adamı olan Nizam-ül Mülk'ü "danışman" görevine getirmiş ve onun düşüncelerine büyük değer vermiştir. İslam geleneği uyarınca vezir ünvanı alan Nizam-ül Mülk, devlet yönetiminde köklü değişiklikler yapmıştır ve önce Sultan Alparslan daha sonra Melikşah Nizam-ül Mülk'ün yapmak istediği değişikliklerle ilgili kendisine destek vermişlerdir. Devlet başkanlarının önemli konularda bilim insanlarıyla danışma toplantısı yapmasının gerekliliğine vurgu yapan Nizam-ül Mülk, bunu gerçekleştirilmeyen yöneticilerin bencil ve zayıf olduğunu söylemektedir.⁴

¹ Dursun, Davut, *Siyaset ve Toplum*, Emre Yayınları, İstanbul, 1996, s. 81

² Niyazi, Mehmet, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 45

³ Hey'et, Cevat, *Türkleri Tarih ve Kültürüne Bir Bakış*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1996, s. 122

⁴ Nizam-ül Mülk, *Siyasetname*, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Sad. M. Altan Köymen), İstanbul, 1990, s. 134

Sultan Alparslan, Nizam-ül Mülk'ü vezir olarak atamanın yanı sıra, onun gerekli gördüğü ve yapmak istediği köklü değişiklikler için kendisine tam yetki vermiştir. Sultan Alparslan sayesinde, düzensiz şekilde gerçekleştirilen eğitim ve öğretim sistemli hale getirilmiş ve bir programa bağlanmıştır. Başta Şiilik olmak üzere çeşitli akımların kontrolünde, özel şekilde yapılan eğitim-öğretim; bu olumsuz akımlarla mücadele etmek için devlet çatısı altında toplanmıştır. Daha gelişmiş medreseler kurulmuş, ünlü bilim adamları devlet himayesine alınmış, yeni ders programları ve zengin kütüphaneler oluşturulmuştur. Bağdat'ta kurulan Nizamiye medresesi yine bu dönemde 60.000 dinara inşa ettirilmiştir. Bilim ve düşünce alanında çok önemli etkinliklerin yapıldığı, adını Nizam-ül Mülk'ten alan bu medresede yetiştirilen yüksek vasıflı bilginler birçok önemli kademelerde görevlerde bulunmuşlardır. Medresenin ders programları, kimi İslam ülkelerinde yüzyıllarca uygulanmıştır.⁵ Nizamiye Medresesi, dünyanın ilk üniversitesi olarak anılmıştır. Daha sonraları çeşitli devletlerde, devlet adamları ve hatunlar, Nizamiye Medresesi'ni örnek alarak, aynı esaslara dayanan birçok üniversite kurmuştur.⁶

Büyük Selçuklu Devleti'nde bilimsel çalışmalara ve bilim insanlara büyük önem verilmiştir. Bilim adamları, sanat adamları ve devlet hizmetinde bulunmuş kişilere, sultanlar tarafından maaş bağlanmış ve Harezmşahlar da Selçuklular zamanında başlatılan bu uygulamaya devam etmişlerdir.⁷ Medreselerde dini bilgilerin yanı sıra hukuk, filoloji, felsefe, matematik gibi alanlarda da eğitim verilmiştir. Bu medreselerin en önemli misyonu, o dönemde bir tehlike olarak görülen Şii propagandalarıyla mücadele etmek ve etkinliklerini önlemektir. Ayrıca, Sünni inançlara göre eğitim veren bu kurumlarda Sünni mezhepler arasında da dayanışma sağlanmaktadır ve bu da toplumda ortak düşünce ve amaçların güçlenmesinde etkili olmuştur. Gazzali, Ömer Hayyam; Hakani, Sadi, İbn-i Şeddad gibi bilim insanlarının eğitim aldığı bu medreselerin aynı zamanda birçok devlet görevlisinin yetiştirilmesinde de önemli katkıları olmuştur.

Bağımsızlık kavramı Türkler için çok değerlidir. Türklerin geleneğinde bağımsızlığa karşı bir hayranlık mevcuttur. Asya Hunlarında meclisteki bir konuşmada, Çin yıllıklarında kayda geçmiş sözler şöyledir: *"İstiklale karşı hayranlık duymak ve tabiiyeti yüz kızartıcı saymak bizim geleneğimizdir. Atalarımızın toprakla birlikte devraldığımız devletimizi, Çin ile uzlaşmak pahasına feda edemeyiz. Mücadele edilecek savaşlarımız varken devletimizi korumalıyız."*⁸ Bağımsızlığı korumak kuşkusuz ki devletin gücünü korumasına ve hatta arttırmasına bağlıdır.

Bağımsızlığın korunması ve devletin devamlılığın sağlanması ilkesi, Türk Devlet geleneğinde her daim karşımıza çıkan olgulardır. Nitekim 7000 yıllık tarihe sahip olan Türk milletinin asırları aşan ve bir gelenek olarak yerleşen değerleri söz konusudur. Bu

⁵ Dursun, *Yönetim Din İlişkileri Açısından Osmanlılarda Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992 s. 82

⁶ Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, s. 390

⁷ Dursun, *Siyaset ve Din*, s. 80

⁸ Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Tarihi*, Yaykur Açık Yüksek Öğretim Dairesi Yayınları, Ankara, 1976, s. 15

değerler, bilinen Türk tarihinin ilk kaynaklarında “yurt, töre, kut ve kağan”⁹ kavramları üzerine odaklanmaktadır.

Devletin kan kaybetmemesi, geriye değil aksine ileri gidebilmesi de Nizam-ül Mülk için devletin her alanda gelişimini korumasına bağlıdır. Bu anlamda devlet politikası çok kritik derecede önem teşkil etmektedir. Nizam-ül Mülk’ün devlet idaresiyle ilgili bütün tecrübesi, ömrünün son yıllarında ortaya koymuş olduğu bir hatırat eseri olan “Siyasetname”de görülmektedir. Nizamü’l Mülk *Siyasetname* eseriyle ilgili “*Hem nasihat, hem hikmet, hem destan, hem Kur’an tefsiri, hem peygamber sözleri, hem peygamberler kıssası, hem geçmiş adil padişahların maceralarıdır. Bizden evvelkilerden haber verirken kalanlardan meyveler devşirir. Uzun olmasına uzun, lâkin özlüdür ve adil hükümdara yaraşır yazılmıştır.*”¹⁰ der. Gerçekten bu eser, yalnızca Nizamü’l-Mülk’ün devlet yönetimiyle ilgili görüşlerini değil aynı zamanda Selçukluların devlet politikasını anlamak açısından da çok değerli bir eserdir.

1561- 1626 yılları arasında yaşamış olan İngiliz filozof Francis Bacon “Bilgi güçtür.” demiş ve “bilme”nin “egemen olmak” olduğuna vurgu yapmıştır. Burada Bacon’ın üzerinde durduğu nokta, bilinmezliklerin sistematik bir biçimde ve güvenilir adımlarla çözümlenebilmesidir. Aslında bu tam da “bilim yapmak”tır. Aslında Bacon’ın dile getirdiklerini 500 yıldan fazla zaman önce Nizamü’l-Mülk, *Siyasetnamede* bizlere sunmuştur. Burada, yöneticilerin bilimin gösterdiği yolda ilerlemesinin gerekliliğine her fırsatta vurgu yapar. “*Padişah ilimsiz adım atmayıp cahilce işlere mani olduğu için Allah’ın lütfuna mazhar, ilim yâr ve yardımcısı olduğu için iki cihanda da bahtiyar olur.*”¹¹

Siyasetname’nin “On sekizinci fasıl”ında “Devlet Meselelerinde Padişahların Alimlerle İstişare Etmesine Dairdir.” başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Bu, Nizamü’l-Mülk’ün, devlet politikası olarak yöneticilerle bilim insanlarının devamlı olarak fikir alışverişinde bulunması gerektiğine ilişkin bir bölümdür.

Nizamü’l-Mülk’ün ifadelerinden anladığımız üzere bu tavır, yönetici kişinin muhakeme yeteneğinden ileri gelmektedir. Çünkü muhakeme yeteneği güçlü olan kişiler, bilginin hem ilmi hem de tecrübi anlamda çok geniş olduğunun ve bir insanın bütün bunlara vakıf olamayacağını bilincinde olan kişilerdir. Yine bununla birlikte yönetme erkinin hem teknik hem de dönemin sosyo-ekonomik kültürel ve siyasal gelişmelerine hakim olmakla güçlü olacağını bilirler. İşte bu nokta Nizamü’l-Mülk’ün yönetim tavrı olarak muhakemeyi belirlediği noktadır:

“Meselelerde istişare yoluna gitmek kişinin güçlü muhakemesinden ileri gelir. Bir meseleye ilişkin herkesin malumatı olabilir; lâkin birisi konuya daha fazla vâkif; bir başkasının mevzuyla ilgili bildikleri daha yüzeysel; bir diğeri sahip olduğu ilmi icra etmemişken bir başkası aynı ilmi tatbik ve tecrübe imkânı

⁹ Yakıt, İsmail, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul-2013, s. 13

¹⁰ Nizamü’l-Mülk, *Siyasetname* (çev. Mehmet Taha AYAR), Türk İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. xvii

¹¹ Nizamü’l-Mülk, *Siyasetname* (çev. Mehmet Taha AYAR), Türk İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. 79



bulmuş olabilir. Farzı misal bütün ilaçların isimlerini ezbere bilip bir derdin devasını bir kitaptan okuyarak bulan biriyle, envai çeşit ilaçların adlarını bilmenin yanı sıra nice kez onları tecrübe ederek tedavilerde bulunan birisi hiç bir olur mu? Öte yandan dünyanın dört yanına yolculuklarda bulunarak cihanı görme fırsatına daha fazla nail olmuş, feleğin çemberinden geçerek nice işlere koyulmuş birisiyle şuradan şuraya adımını atmamış, özge iller temaşa etmemiş, işlere girişmemiş vasat biriyle kıyas kabul etmez.¹²

Selçuklu yönetim sisteminde gördüğümüz istişare tarzı eski bir Türk geleneği olmakla birlikte Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra İslam dinine de uygunluk arz etmiştir. Nitekim, Nizamü'l-Mülk bu geleneği Kur'an-ı Kerim'le destekleyerek, Selçuklu'ya has bir yönetim anlayışını ortaya koymaktadır. Konuyu *Siyasetname*'nin yine 18. Bölümünde işleyen Nizamü'l-Mülk, karar vermede ve eylemde bulunmada yalnızlıktan ziyade çoğunluğun evla olduğu görüşündedir. Bu durum, Türk atasözlerinde karşılığını bulduğumuz *"Bir elin nesi var iki elin sesi var."*ı akla getirirken, aynı zamanda muhakeme ve istişarenin hata payını en aza indirdiğine de işaret etmektedir. Modern yönetim sistemlerinde yönetim kurulları, beyin fırtınaları gibi ifadelerle karşılık bulan bu durum, hatta modern ve postmodern yönetim anlayışlarında temel olan inovasyon, bilgiye ulaşma ve bilgiyi kullanma durumlarının 11. Yüzyılda bir yönetim felsefesi olarak Türklere bulunduğu göstergesidir. Ekip çalışması ya da ortak akıl gibi ifadelerle farklı alanlardan ilim sahiplerinin değerlendirme, bilgi verme ve nazarda bulunma eylemlerinin bir devlet politikası olarak uygulandığını Nizamü'l-Mülk'ün şu ifadelerinden anlıyoruz:

"Devlet işlerinde takip edilecek siyaset, âlimler ve cihan görmüşlerle istişare edilerek tespit edilmelidir: Zira birisi kıvrak zekâlı ve basiretli iken bir diğerinin anlayışı kıt olabilen Âlimler, "Yalnız başına bir kişinin devlet işleri için izlediği siyaset bir insan kuvvetinde; iki kişinininki ise iki insan kudretindedir." demişler; her halükârda on kişinin kudreti tek bir kişinin gücüne başat gelir. Şuradan kıyas, Ademoğulları arasından Hz. Muhammed Mustafa sallallahu aleyhissalatu vesselam efendimizden daha âlim bir kişinin gelmediğini cümle âlem kabul eder. Olmuş ve olacak olanı görece kadar kendisinde var olan o engin ilme; göklerin ve yerlerin, cennet ve cehennemin, levh ü kalemin, arş ü kürsünün ve bu ikisi arasındakilerin kapılarının kendisine açılmasına; Cebrail aleyhisselamm kendisine varıp vahiy getirmesine; olmuş ve olmakta ısrarkâr olanlardan onu haberdar kılmasına; bir böyle nice erdem ve gösterdiği

¹² Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 127-128



mucizelere rağmen Allahü Teâlâ ona; “Yâ Muhammed, bir işi yapacağında yahut bir meseleyle karşılaştığında dostlarıyla istişare eyle” diye buyurmaktadır. [Âli İmran; 153]¹³

Bu tavır epistemolojik olarak, bir insanın her şeyi bilemeyeceği, dolayısıyla eksik bilgiyle yapılan muhakemede hatalı sonuçlara ulaşma ihtimaline işaret etmektedir. Buradan da anlayacağımız üzere Türk-İslam düşünce geleneğinde, eğitimi ne kadar iyi olursa olsun insan aklının ve tecrübesinin sınırlı olması ve doğru bilgi ve karar için istişareye ihtiyaç duyması bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern psikolojinin eğitim ve öğrenme üzerindeki son verilerinin özel yaşantılar ve algısal özelliklerin bireyi etkilediğine dair verileri eksik ya da hatalı bilgi ve davranıştan korunmak için istişarenin önemini de gözler önüne sermektedir. Çünkü, daha önce hiç karşılaşmadığı, hiç tecrübe etmediği bir olayla karşılaşan kişinin ve hatta yöneticinin konu karşısında sağlıklı bir tavır alabilmesi için tecrübesi olan bilgisi olan ya da en azından başka açılarda olaya yaklaşabilen diğer insanlara ihtiyacı olduğu aşikardır.

Padişah çetin bir mesele ile karşı karşıya kaldığında bahse konu olan şey ile ilgili akıllarından geçeni belirtmeleri, fikirlerini beyan etmeleri için şeyhler, âlimler ve yârenleri ile istişare eylemeli; ileri sürülen görüşleri karşılaştırarak en doğru olanı benimsemelidir. Meselelere dair istişare eylememek kişinin muhakemeden yoksunluk ve başına buyruk olmaklık alametidir. Elhamdülillah âlemin efendisi [Allah başımızdan eksik etmesin) pek dirayetli olduğundan, onda bu haslet vardır ve nasıl hareket edileceğini bilmektedir. Biz bunca sözü kitabımızın iktizasından zikrettik. İnşallahu Teâlâ vahdehu.”¹⁴

Sonuç

Selçuklu döneminde ilme verilen değer Selçuklunun hem Türk tarihi içinde hem de bilim tarihinde bir dönüm noktası olarak anılmasına neden olmuştur. Selçuklunun bu şekilde anılmasının nedeni, askeri ve idari başarılarına ek olarak, bu başarıları da ortaya çıkaran tarihsel mirası ilimle taçlandırma başarısıdır. Bu başarı askeri teşkilatlanmadan idari teşkilatlanmaya, sanattan mimariye, deneysel ilimlerden tasavvufa kadar geniş bir yelpazede Selçuklu etkisinin tarihe yansımalarına neden olmuştur. Osmanlı'nın da Selçuklu mirası üzerinde kurulduğunu söylemek bu noktada yanlış olmayacaktır.

¹³ *Siyasetname*'nin Sadık Yalsızuçanlar tarafından hazırlanan ve Lacivert Yayıncılık tarafından 2007'de İstanbul'da basılan; Farsça aslından Mehmet Taha Ayar tarafından çevrilen Türk İş Bankası Kültür Yayınları tarafından 2009'da İstanbul'da basılan nüshalarında söz konusu sure ve ayet Ali İmran 153 olarak verilmeyle birlikte Nizamü'l-Mülk'ün referans gösterdiği Ali İmran suresi 159. Ayettir.

¹⁴ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname* (çev. Mehmet Taha AYAR), Türk İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2009, s. 127-128



Selçuklu Devletinde ilimin ve alimlerin yönetimi geliştirici bir unsur algılandığı, bir vezir olan Nizamülmülk'ün kurduğu ve kendi adıyla anılan Nizamülmülk medreselerinden de anlaşılmaktadır. Zaten Nizamülmülk de *Siyasetname* adlı eserinde, yöneticiler için âlimlerin neden önemli olduğunu anlatmakta ve yöneticiye farklı alanlarda olgunlaşmış bilgileri muhakeme kabiliyetiyle kullanabilme vasfını yüklemektedir. Bu düşünceye sahip bir vezir ve onu vezir olarak tayin eden hükümdarın bir politika olarak ilmi faaliyetlerin geliştirilmesi ve desteklenmesini belirlemesi de şaşırtıcı değildir. Böyle bir politika modern dünyaya da bir miras olarak aktarılmış görülmektedir. Modern yönetim felsefesinin “inovasyon” anlayışının temelinde bilgiye ulaşma ve o bilgiyi kullanma yer almaktadır. Dolayısıyla Selçuklu varlık gösterdiği dönemde bilginin hem üretilmesi hem elde edilmesi ve karar mekanizmasında –iştirare boyutunda- yer almasıyla özel bir duruma sahiptir. Burada dikkat edilmesi gereken dönemde, Selçuklu çağdaşı Batı'da böyle bir politikanın söz konusu olmamasıdır. Dolayısıyla Selçuklu bu noktada dönemi için bir orijinallik arz etmektedir.

Selçuklunun yönetim anlayışında özel bir yere sahip olan medreseler, ilerleyen aşamada bu politikanın ne derece doğru olduğunu göstermiştir. Medreselerde deneysel ilimlerin yanında gelişen tasavvuf geleneği dünyaya aşk, sevgi kavramlarıyla bireylerin yetiştirilmesine ve toplumsal huzurun tesisine hizmet etmiştir. Nitekim Selçuklunun Moğol istilalarına maruz kaldığı karışıklık dönemlerinde tasavvuf geleneği insanlarda sabır ve sebata imkan sağlamıştır. Bilhassa kaos dönemlerinde gerekli olan inancın korunması bir kriz yönetimi olarak karşımıza çıkar ki, Selçuklu ilim politikası sayesinde bunu başarmış ve hatta devamında Osmanlı'ya bir miras olarak devretmiştir.

Kaynakça

Dursun, Davut, *Siyaset ve Toplum*, Emre Yayınları, İstanbul, 1996

Hey'et, Cevat, *Türkleri Tarih ve Kültürüne Bir Bakış*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1996

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Tarihi*, Yaykur Açık Yüksek Öğretim Dairesi Yayınları, Ankara 1976

Niyazi, Mehmet, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul-1996

Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname* (çev. Mehmet Taha AYAR), Türk İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul-2009

Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname* (çev. SadıkYalsızuçanlar), Lacivert Yayıncılık, İstanbul-2007

Yakıt, İsmail, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul-2013

Osmanlı Devlet İdeolojisi ve Heretikler

Gürsoy Akça

Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü. gakca@mu.edu.tr

Özet

Osmanlı devlet ideolojisi Sünnî-İslâm inançları ve düşüncesi temelinde biçimlenmişti. Bu ideolojik yapılanmaya uygun olarak devlet siyaseti, Sünnî-İslâm düşüncesi ve çıkarları çerçevesinde oluşturulmaktaydı. İdeolojisinin mahiyetindeki dinsel devlet dinselleşmesine, bağlı olarak da kutsanmasına neden olmuştur. Devlet siyasetinin dinsel okuması muhaliflerin siyaseten ötekileştirilmesini aşan dinsel ve kutsallık dışı anlamlandırmaları ve ötekileştirmeleri getirmiştir. Öte yandan, devletin varlığını ve gayelerine anlam veren ideolojisini koruma konusunda gösterdiği yüksek hassasiyet, muhalif kişilerin ve hareketlerin dirençlerini pekiştirmiştir. Söz konusu direnç, baskılanmanın şekline bağlı olarak inançsal ve düşünsel olabildiği gibi askeri mahiyette de olabilmektedir. Osmanlı siyasetinde önemli bir yer tutan heretikler ve heretik akımlar, temelde devletin Sünnî-İslâm ideolojisiyle çelişik olmaları ve bu ideoloji temelinde oluşturulmuş toplumsal yapıyı çözücü işlevleri nedeniyle müsamahasız bir siyasete muhatap olmuşlardır. Dinî ve siyasî ötekileştirim nedeniyle heretikler içe kapanmışlar ya da etkin karşı mücadele araçları geliştirmişlerdir. Bu bakımdan Osmanlı devlet ideolojisinin ve siyasetinin heretikleri algılama biçiminin çözümlemesi Osmanlı sosyo-politiğinin bütüncül kavranışı bakımından önemlidir.

Anahtar Kavramlar: Devlet ideolojisi, Sünnî-İslâm, Orthodoxy, Heterodoxy, Heretikler

Giriş

Osmanlılarda devlet ideolojisinin ilkesel zeminini Sünnî İslâm oluşturmuştur. Dolayısıyla devletin siyasal ve kurumsal çerçevesi Sünnî İslâm ilkeleri temelinde şekillenmiştir. Nitekim Osmanlı devlet düşüncesinin teorik bağlamında din esas olup; devlet, dinsel ideallerin tahakkuku için oluşturulan bir araçtır. Böyle olmakla birlikte devlet sıradan bir araç değildir. İdealleşmiş, kutsanmış, dinselleşmiş güçlü bir araçtır. Öyle ki, bir yandan dinin amaçları devletin amaçları, dinsel hukukun sınırları devletin sınırları olurken, öte yandan devlet, dinsel varoluşun koşulu olarak belirginleşmiştir.

Devletlerin ideolojileri hâkimiyetleri altındaki insan unsuru ile devlet örgütünün örtüşmesini sağlayarak, insan unsurunu devlet idealleri için seferber edebilme imkânı sunmaktadır. Bu durum devlet yöneticilerinin devletin ideolojisine sahip çıkma motivasyonunu artırmıştır. Nitekim din-devlet örtüşmesi ya da *din-u-devlet* anlayışı Osmanlı devlet zihniyetini tanımlayıcı olması bakımından Osmanlı yönetimi tarafından büyük bir hassasiyetle korunmuştur. Söz konusu zihniyetin korunmasında ve yeniden üretilmesinde gösterilen hassasiyet Sünnî İslâm anlayışının temsilcileri olan ulemanın siyasal alandaki varlığını güçlendirmiştir. Osmanlı Devleti'nin heretiklere ve heretik akımlara yaklaşımı bu bağlam dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Buna göre heretik akımların Osmanlı Devleti için arz ettikleri temel tehdit, devletin dayandığı zihniyeti ve insan unsurunu ifsat edici olmalarıdır. Dolayısıyla heretik akımlar, Osmanlı devleti ve toplumu için varoluşsal bir tehdit olmuşlar ve tehdit potansiyelleriyle orantılı yaptırımlarla karşılanmışlardır.

Buradan heretiklerin cezalandırılmalarının daha çok dinî-siyasal kaygılardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Osmanlı uleması, cezalandırma sürecinde Sünnî

İslâm'ın, dolayısıyla devlet ideolojisinin sınırlarını belirleyici misyonuyla öne çıkmıştır. Nitekim heretiklere ve heretik akımlara karşı yürütülen mücadeleler ve gerçekleştirilen infazlar ulemanın fetvalarına dayandırılmıştır. Heretikler, ulema fetvalarında genellikle din sınırlarının dışına çıkan *mülhid*ler ve *fasıklar* şeklinde nitelenmişlerdir. İdeolojinin devleti dinsel varoluşun koşulu olarak konumlandığı böylesi bir siyasal ortamda *mülhidliğin* ve *fasıklığın* hukuksal müeyyidesi ölüm olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Resmî İdeolojisi

Ahmet Yaşar Ocak, son 30-40 yılda Osmanlı tarihçiliğinin önemli gelişmeler göstermesine rağmen politikasındaki temel bir eksikliğin devam ettiği görüşündedir. Ona göre “[b]u mühim eksiklik, altıyüz yıllık upuzun bir ömür süren bu büyük imparatorluğun dünya görüşüne, yönetim esprisine, sosyal ve kültürel yapılanmasına, iç ve dış politikasına, ve nihayet milletlerarası ilişkilerine hakim olan temel ideolojinin analizidir; bu temel ideolojinin teşekkülünde rol oynayan unsurların, bizzat teşekkül sürecinin ve bu süreçte gerçekleşen değişimlerin analizi meselesidir; başka bir ifadeyle, Osmanlı resmî ideolojisinin yapısı meselesidir” (Ocak 1990: 190). Buradan Osmanlı resmî ideolojisi kavramlaştırmasının Osmanlı Devleti'nin somut kurumsal yapısının ve bu yapının işleyiş ilkelerinin şekillendiği özgün soyut bağlamı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ocak da (1990: 191) “Osmanlı resmî dinî ideolojisi’ deyimiyle, ... kendine mahsus bir İslâm anlayış ve yorumuyla özdeşleşmiş, ama bu yorumu denetim altında tutan bir yönetim ve devlet zihniyeti”ni kastettiğini belirtmektedir. Bu zihniyet din (İslâm) ve devlet (saltanat) unsurlarından müteşekkildir. Ona göre; XV. ve XVI. yüzyıllar Osmanlı Devleti'nin birçok bakımdan en gelişmiş asırları olması ve resmî-dinî ideolojisine muhalif, alternatif tepki ideolojilerinin ortaya çıkmış olması bakımından Osmanlı resmî ideolojisi araştırmaları için en uygun dönemlerdir.

Osmanlı resmî devlet ideolojisinin mahiyeti araştırmalarında öncelikle böylesi bir ideolojinin varlığı sorgulanmalıdır. Bu konuda temel soru şu olmalıdır: Bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin resmî ideolojisinden söz edilebilir mi? Ocak'ın bu soruya cevabı şu şekildedir: “... bir devletin kendine ve dünyaya, diğer devletlere bakışını şekillendiren, iç ve dış siyasetini yönlendiren, idarî ve kurumsal yapısını, teşkilatlanmasını biçimlendiren, yukarıdan oluşturulmuş temel bir zihniyeti varsa ve bu, topluma değişik kanallarla empoze ediliyor, bu ideolojiyi paylaşmayanlar şu veya bu şekilde itham edilip cezâ müeyyidelere mâruz bırakılıyorsa... [o devletin] bir ‘resmî ideoloji’si’ var demektir. Bu anlamda Osmanlı Devleti’nde “kutsal devlet”i, “devlet-i ebed müddet” yapmaya yönelmiş, “nizâm-âlem” olarak adlandırılan iç düzenin varlığının ve devamının sağlanması için kendi evlatlarını dahi feda edebilen bir anlayışın ve uygulamanın var oluşu, Osmanlı Devleti'nin “resmî ideolojisi”nin varlığını göstermektedir (Ocak 2004a: 76-78). Bu ideoloji Fatih Sultan Mehmed'in kanûnnâmesine şu ifadelerle yansımıştır: “Ve her kimesneye evlâdumdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münâsibdür. Ekser-î ulemâ dahi tecvîz itmişdür. Anunla âmil olalar” (Fatih Sultan Mehmed 2007: 18). Devleti dinle örtüştürerek yücelten bu resmî ideoloji, devletin varlığının devamını sağlama noktasında dinin araçsallaştırılmasına imkân vermiştir (Ocak 2003: 63). Örneğin,

İslâm'ın faiz yasağı ile uyuşturulabilirliği tartışmalı olan para vakıfları uygulaması, devlet çıkarı gözetilerek dinsel ahkâmın yorumla aşılmasının özgün bir örneğidir (Pamuk 2007: 1-17). Ulemanın önemli gelir ve etkinlik kaynaklarından olan vakıf topraklarının devletleştirilmesi karşısındaki etkisizliği (İnalçık 1999: 8, İnalçık 1997: 533, Mustafa Nuri Paşa 1327: 99-101) din-devlet dengesinde devletin baskınlığının başka bir örneğidir. Yine XVI. yüzyıl kanûnnâmelerinin şeyhülislâm onayıyla değil sultanın fermanıyla yürürlüğe girmesi, üstelik çok defa kanunun uygulamaya konulmasından sonra, dinsel meşrûiyet gayesiyle, şeyhülislâmın onayına başvurulması bu kabilden bir diğer örnektir (Heyd 1983: 640-642). Çoğaltılabilir olan bu örnekler Osmanlı resmî ideolojisinin yani *Osmanlı İslâmının* pratikteki görünümüdür.

Sözü edilen resmî devlet ideolojisi öncelikle Osmanlı hâkimiyet anlayışı ile ilişkilidir. Bu bakımdan bu ideolojinin bütüncül bir analizi ancak yönetim sistemi ve bu sistemin işleyişinin yansımaları üzerinden yürütülen bir çaba ile mümkün olacaktır. Böylesi bir gayretin başarısı bütün tarihsel bağlamı içermesine bağlıdır. Bununla birlikte Osmanlı hâkimiyet sisteminin tarihsel boyutunu Türklerin İslâmlaşma dönemleriyle sınırlandırmak mümkündür. Ocak'a göre, İslâmlaşma koşulları, Türklere, din-devlet yani *İslâm-saltanat* ikizliğini bir olgu olarak sunmuştur. Buna göre Karahanlılar tecrübesiyle İslâm, Türk tarihinde ilk defa devlet dini, dolayısıyla ideolojisi olmuştur. Yine Büyük Selçuklular, Mâverâünnehir bölgesindeki toplumsal ve politik koşullara ve Abbasî hilafeti yanında Şiî Büveyhoğullarıyla sürdürdükleri mücadelelere bağlı olarak Sünnî İslâm'ı devletlerinin ideolojisi haline getirmişlerdi. Bu dönemde önemli bir kısmı Türklerin yönetiminde olan Orta Doğu toplumlarının İslâm'ın Sünnî yorumuna verdikleri destek de Selçuklu Devleti'nin resmî ideolojisini pekiştirmiştir. XIII. yüzyıl ortalarındaki Babaî kalkışması ise Sünnî devlet ideolojine karşı ilk *siyasi-ideolojik* muhalefet hareketi olmasının (Ocak 1994: 1203-1205) yanında Sünnî İslâm'ın sözü edilen dönemde İslâm dünyasının sosyo-politiğindeki baskın durumunu göstermesi bakımından önemlidir.

İslâm dünyasında Şiî-Sünnî karşıtlığının oluşması ve Şiî-Sünnî mücadelesinin başlaması Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulmasından öncedir. Sünnî-Şiî mücadelesinde X. yüzyılın ilk yarısında Şiîler üstün durumdaydılar. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulması ve İslâm dünyasının önemli bir kısmında egemen olması İslâm âlemi üzerindeki Şiî hâkimiyetini kırmıştır (Köymen, 1992, 356). Bilindiği üzere Karmatî Devleti, Fatimî Devleti ve Büveyhî Devleti Şiîlerin X. yüzyılda kurdukları devletlerdendi. Bunlardan Büveyhîlerin Bağdat, Irak, güney ve orta İran ve Umman egemenlikleri Abbasi Halifeliğini baskı altına almıştı. Büveyhîler baskısı konusunda Abbasi Halifesinin Selçuklu Sultanından yardım istemesi üzerine Tuğrul Bey Bağdat'a gelmiş ve Büveyhîler hâkimiyetine son vermiştir (Okumuşlar 2008: 139). Böylece Ehl-i Sünnet üzerindeki Şiî baskısı son bulmuştur. Hatta bu olay Ehl-i Sünnet-Şiîlik mücadelesinde Ehl-i Sünnetin üstünlüğünün başlangıcı kabul edilmektedir (Kazıcı 1991: 229).

Selçukluların Büveyhîler Devleti'ne son vermeleri ve medreseleri vasıtasıyla Batınîlere karşı Sünnîliği bilimsel yoldan savunmaları Sünnîliğin Selçuklu devlet



ideolojisi olmak keyfiyetini güçlendirmiştir. Söz konusu gelişmeler yalnız Selçuklularla sınırlı olmayıp birkaçı hariç bütün sonraki dönem Türk-İslâm siyasal ve toplumsal yapısını şekillendirici etkiye sahip olmuştur. Nitekim bir iki istisna ile sonraki dönem Türk devletleri Sünnî İslâm'ı devlet ideolojisi olarak benimsemişler ve müdafî olmuşlardır. Hatta XI. yüzyıl ortasından itibaren önemli bir kısmı Türk egemenliğinde bulunan Orta Doğu İslâm coğrafyasında Sünnî İslâm devlet ideolojisi olarak güçlü bir desteğe sahip olmuştur (Ocak 1990: 191). Sözü edilen destek Selçuklu Nizâmiye medreselerinin hemen bütün Orta Doğu İslâm dünyasında model alınmasıyla ilişkili olmalıdır.

Öyle ki Büyük Selçuklular zamanında Bağdat'taki (1065-1067) başta olmak üzere Bâtınîlik'e karşı Sünnî inancın savunulması misyonuyla kurulan Nizâmiye medreseleri kökenli ulema, Sünnî inancın toplumsal ve siyasal yaygınlaşmasına katkı sağlamanın yanında siyasal otoritenin savunuculuğu ve yeniden üreticiliği misyonunu da yüklenmiştir. Üstelik Selçuklu ulemasının bu misyonu Osmanlı uleması tarafından tevârüs edilmiştir (Ocak 2004b 246). Böylece Osmanlı uleması Şîî-Bâtınî karşıtı ideolojik duruşu Osmanlı siyasal sistemine taşımıştır. Nitekim İslâm dünyasında medrese geleneğinin Fatimîler'in İsmailî öğretiyi yaymak için Kahire'de açtıkları el-Ezher Medresesi ile başladığına işaret eden Ocak, (1999: 53-55) XI. yüzyılda Büyük Selçuklular'ın Bâtınî öğretinin olumsuz etkilerinden Ehl-i Sünnet akidesini korumak için Ehl-i Sünnet inancının temel kaynaklarını (Kur'an ve Sünnet) açıklamaya yönelik çabalarının, medreselerin asıl gelişme dinamiğini oluşturduğunu belirtir. Ona göre, bu amaca yönelik olarak bu dönem medreselerinde temel İslâm bilimleri ağırlıklı bir program izlenmiştir. Karahanlılar zamanında Merv, Semerkant ve Buhara medreselerinin Sünnî İslâm'ın teolojisinin ve fıkının öğretildiği merkezler olarak belirginleşmesi ve bilimsel anlamda kendi geleneğini oluşturması, Türk dünyasında Sünnîlik temelinde kitabî bir İslâm anlayışının yerleşmesinde etkili olmuştur.

Osmanlı dinî-ideolojik konumlanışında içine doğduğu toplumsal-siyasal kültürün ve kuruluş dönemi dinamiklerinin etkili olduğu açıktır. Bunlardan kuruluş dönemi ulemasının Şîîlik-Bâtınîlik karşıtlığıyla belirginleşen Selçuklu medreseleri/uleması kökenli oluşu özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim Osman Gazi dönemi ulemasından olup Osmanlı hâkimiyetinin oluşum dönemindeki gelişmeler üzerinde etkili olan âlimlerden Hattab b. Ebi Kasım-ı Karahisarî (ö. 717) muhitindeki âlimlerden dersler okuduktan sonra Şam ulemasından fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerini tahsil etmiştir (Mecdî Mehmed Efendi 1989: 21-22). Osmanlı resmî ideolojisini şekillendirecek ulema kadrolarını yetiştiren medreselerin ilki olan İznik Medresesi'nin ilk müderrisi Dâvud-ı Kayserî (ö. 1350) önce Karaman bölgesi âlimlerinden ders almış, daha sonra Kahire'de hadis, tefsir ve usûl dersleri okumuştur. Özellikle kelim ilminde kendini yetiştirmiştir (Âşıkpaşaoğlu 1970 : 46-47, Mecdî Mehmed Efendi 1989: 27, Bilge 1984: 68-69). Dâvud-ı Kayserî'den sonra İznik Medresesi'ne müderris atanan Tâceddin-i Kürdî'nin özellikle fıkıh ilminde derinleştiği bilinmektedir (Mecdî Mehmed Efendi 1989: 29-30, Bilge 1984: 69-70). Tâceddin-i Kürdî'nin vefatından sonra İznik medresesi müderrisi olan Alaeddin-i Esved ise (ö.1397), İran âlimlerinden ders okumuş, fıkıh ve felsefe

alanlarında kendini yetiştirmiştir (Mecdî Mehmed Efendi 1989: 27-29, Bilge 1984: 69). Konumuz açısından bütün bu kuruluş dönemi Osmanlı âlimlerinin eğitim süreçlerinin kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nin toplumu ve siyasal sistemini Sünnî İslâm ilkeleri üzerine bina etme eğilimini gösteriyor olması bakımından önemlidir. Beylikten devlete evrilişe ulema aracılığıyla hâkimiyetin meşrûlaştırımı, devlet ideolojisinin oluşturulması ve toplumsal kesimler arasında bütünleşmenin sağlanması çabaları eşlik etmiştir. Burada, ulemanın dinsel bir üst-kimlik oluşturulması işlevi özellikle önemlidir. Öyle anlaşılmaktadır ki Osmanlılar, Safevîlerin Şiîlikten çıkardıkları siyasal ideolojiye benzer, fakat ona karşıt bir siyasal ideolojiyi Sünnî İslâm'dan çıkarmışlardır. Bu ideoloji tarihsel koşullara bağlı olarak yapılandırılmıştır.

Bilindiği üzere İstanbul'un fethiyle devlet imparatorluğa dönüşmüştür. Söz konusu dönüşüm devlet örgütlenmesinde köklü değişimleri zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk, büyük merkezleşme çabalarını doğurmuştur. Böylesi yapısal bir farklılaşma "*nizâm-ı âlem*" ülküsünün gerçekleştirilmesine yönelmiş bir ideolojiye, imparatorluk ideolojisine, ihtiyaç göstermiştir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed, imparatorluğun hâkimiyet alanındaki önceki egemenliklerin devlet ve yönetim anlayışları ile İslâm devletlerindeki din-devlet ikizliği anlayışını sentezlemiş, dini, devlete bağımlı kılan, din-devlet özdeşleşmesiyle belirginleşen özgün bir ideoloji geliştirmiştir (Ocak 1994: 1205). Böylece, devletin imparatorluğa dönüşüm sürecine devletin/örfün din aleyhine güçlendiği bir süreç eşlik etmiştir. Öyle ki, Fatih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) şeyhülislâmlığın doğrudan padişaha bağlı bir makam olarak oluşturulmasıyla, *Osmanlı İslâmı* olarak anılan ve varlığının devamını devletin varlığında gören *Osmanlı Sünniliği*'nin oluşumu gerçekleşmiştir. Bu anlayışta din devletin varlığını ve devamını pekiştirici misyonuyla öne çıkmaktadır. (Lekesiz 1997: 24). Bununla birlikte devletin kıymetlendirilmesi dinsel referanslarla mümkün olmuştur. Yani, devletin üstünlüğü dinsel ideallerle ilişkilendirilerek açıklanagelmiştir. Siyasal alandaki bütün güçlülüğüne karşın örf, insan kaynaklı olması bakımından teoride şer'î hukuka göre ikincil olarak algılanmaya devam etmiştir. Siyasal pratikte ise *örf*, imparatorluğun ideolojik gereksinmelerine koşut olarak çok daha geniş bir etkinlik alanına sahip olmuş; "*Osmanlı İslâmı*"nın temel niteliğini oluşturmuştur (Ocak 1994: 1207). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin İslâm-Örf dengesiyle ya da örtüşmesiyle tanımlanan özgün bir ideolojisi söz konusuydu.

Mısır'ın fethi ve bu fethin taşıdığı dinsel/ideolojik anlam, Osmanlı resmî ideolojisinin kendini yeniden üretmesi için uygun koşullar sunmuştur. Nitekim Ocak'a göre de Mısır'ın alınması ve hilafetin Osmanlılara geçmesi (1517), din-devlet özdeşimine dayanan Osmanlı resmî ideolojisini dönüştürmüş, imparatorluk kimliğine yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu zaferden sonra İmparatorluk, İslâm dünyasının en güçlü devleti olmuş ve Osmanlı *halife-sultanı*, "*zıllullah fi'l-arz*" olarak bütün İslâm âleminin sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu sorumluluğunun gereği "*nizâm-ı âlem*"dir. *Nizâm-ı âlem* anlayışı mükemmelliğine inanılan mevcut düzenin korunmasını içermektedir. Hilafet Osmanlı düzenini kutsallaştırmıştır. Düzenin kutsallaşması, değişime kapılarını kapatmasına, muhalif nitelikli gelişmelerin kutsal alana ait referanslarla şiddetle

bastırılmasına neden olmuştur. Değişim karşısındaki bu duruş, kaçınılmaz olarak, düzende çatlamları getirmiştir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman zamanındaki dinî-sosyal hareketleri bu çatlamanın örnekleri olarak değerlendirmek mümkündür (Ocak 1994: 1208-1209).

Osmanlı Devleti'nin resmî ideolojinin İslâmî niteliği, diplomatik yazışmalarda ve belgelerde kullanılan ibarelerde, sultanların ve bazı bürokratların kullandıkları unvanlarda ve sultanların âbidevî (*selâtin*) câmiler yaptırması geleneğinde gözlemlenebilmektedir (Ocak 2004a: 78-79). Yine sultan otoritesinin tanındığı *bîat* törenlerinin dinsel içeriği Osmanlı resmî ideolojisinin başka bir tezahürüdür. Bilindiği üzere kutsal emanetlerin İstanbul'a getirilmesinden sonra bu törenlerin Hz. Peygamberin hırkasının bulunduğu odada yapılması geleneği oluşmuştur. İslâm ümmeti ile halife arasındaki anlaşmayı temsil eden bu tören, ulema ve *ricâd*den bir grubun Müslüman ümmet adına sultana *biat*yla sembolik olarak gerçekleştirilmekteydi. Daha sonra kılıç kuşatılması için Eyub Sultan Türbesi'ne gidilmekte; kılıç, tanınmış bir din adamı, şeyhülislâm veya bir tarikat şeyhi tarafından kuşatılmaktaydı (İnalçık 1958: 72). Böylece *bîat* törenleri Sünnî İslâm'a dair sembolik değeri olan bir mekânda Sünnî İslâm adına temsil niteliği bulunan kişilerce icra edilmekteydi.

Şeyhülislâmın ve ulemanın Osmanlı devlet bürokrasisindeki yüksek konumu ve etkinliği Osmanlı resmî ideolojisinin başka bir görünümü olarak değerlendirilebilir. Hezarfen Hüseyin Efendi (ö.1691) şeyhülislâmın Osmanlı devlet sistemindeki yüksek konumunu şu şekilde ifade etmiştir: " ... Devlet-i Aliyye'de makam-ı şeyhülislâm mertebe-i vekalet-i kübra, ya'ni vezaret-i uzmadan ala değil ise, bari beraber ve ba'zı hususa nazar olursa, andan bala-terdir" (Hezarfen Hüseyin Efendi 1998: 197). Böyle olmakla birlikte, Osmanlı devlet sisteminde örfün dine önceliği açıktır; fakat örf, dinin karşısında konumlandırılmış değildir. Nitekim İnalçık da Osmanlı devlet telâkkisi ile ilgili iki görüşün öne çıktığını belirtir: Devletin temel gaye olduğu; sınıflar düzeninin, adalet esasının devlet için var olduğu görüş ve gayenin şer'îat olduğu; devletin varlığının Allah'ın emirlerinin uygulanmasına dayandırıldığı görüş. Zamanın koşullarına uygun olarak bu iki anlayıştan biri Osmanlı siyasasında daha belirleyici -Fatih dönemindeki kanunlaştırmalarla öne çıkan devletin mutlak belirleyiciliği, II. Bayezid (1481-1512) ve Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde rehabilite edilmiştir. Yine Köprülüler dönemi şer'îatin daha belirleyici kılındığı dönemler olmuştur- olsa da; çoğunlukla devletin mutlak otoritesi ile dinsel hükümlerin uzlaştırılması yoluna gidilmiş; uzlaş, dinsel otoriteyi temsil eden ulema ile siyasal otoritenin temsilcisi olan ümeranın sultanın şahsında işlevsel birleşimiyle gerçekleştirilmiştir. Yine Osmanlı uygulamasında sultanın mutlak vekili olan vezirîâzam, ulemanın ve umeranın başı olarak konumlanarak umer-ulema bütünleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır (İnalçık 1958: 77-78). Din-devlet karşıtlığıyla açıklanması mümkün olmayan bu durum, aynileşme derecesindeki bir bütünleşme ile anlam kazanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin Heretik Siyaseti

Berkes'e göre, teokratik rejimlerde *din maslahatı* öncelenirken, Osmanlı rejiminde *devlet maslahatı* öncelenmiştir. Bu bakımdan heretik (sapkın) akımlarla mücadele dinsel kaygılardan çok devlet varlığına yönelik tehdit algılamasına bağlı olarak yürütülmüştür (Berkes 2002: 26-27). Graf Marsilli ise, Osmanlı ilmiye teşkilatının dinin bid'at ve sapkınlıklardan korunmasında büyük titizlikle hareket ettiğini, hatta, Rafizilerle ve Şiîlerle mücadelede zor kullanmak yolunu tuttuğunu belirtir (Graf Marsilli 1934: 26). Her iki görüşün ortak yanı Osmanlı Devleti'nin heretikleri İslâm ve kendi varlığı açısından tehdit olarak algıladığı ve onlarla mücadele siyaseti güttüğüdür. Böylesi bir algılamının oluşumunda ve mücadele siyasetinin biçimlenişinde Osmanlı resmî ideolojisinin etkisi açıktır.

Osmanlıların Safevîlerle mücadelesinin meşrûiyet dayanakları Osmanlı resmî ideolojisinin heretik algısının işaretlerini vermesi bakımından önemlidir. Bilindiği üzere Safevîlerle yapılacak savaş, onların dinsel sapkınlıklarının bertaraf edilmesinin dinsel gerekliliği üzerine bina edilmişti. Söz konusu gereklilik şeyhülislâm fetvasında temellendirilmiştir. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Safevîlerle mücadelesini Müftü Sarı Görez'in fetvasına dayandırmıştır (Bacque-Grammont 1999: 174). Bu fetvanın metni şu şekildedir: "*Müslimanlar bilün ve âgâh olun, şol tâyife-i Kızılbaş ki reisleri Erddebil-oğlu İsmail'dür, Peygamberimizün aleyhi's-selât ve's-selâm şeri'atini ve sünnetini ve dîn-i İslâm ve ilm-i dîni ve Kur'an-ı Mübini istihfaf itdikleri ve dahi AllahuTaâlâ harâm kıldığu günâhlara helâldür didükleri ve istihfafları ve Kur'an-ı Azîmi ve Mushafları ve kütüb-i şeri'atı tahkir idüb oda yakdukları ve dahi ülemâya ve sülehâya ihânet idüb kırub mescidleri yıkdıkları ve dahi reisleri la'ini mabûd yerine koyub secde itdükleri ve dahi Hazret-i EbîBekr'e radiyallahuanhu ve Hazret-i Ömer'e radiyallahuanhu söğüb hilâfetlerine inkâr itdükleri ve dahi Peygamberimizün hâtûnu Âyişe ânâmuza (radiyallahu anha) iftirâ idüb söğdükleri ve dahi Peygamberimizün aleyhi's-selât ve's-selâm şer'ini ve dîn-i İslâmı götürmek kasdınıtdükleri bu zikr olunan ve dahi bunların emsâl-i şer'e muhâlif kavilleri ve fi'illeri bu fakir katında ve bâki ülemâ-i dîni İslâm katlarında (tevâtürle) malûm ve zâhir olduğu sebebden biz dahi şeri'atün hükmi ve kitablarımızın nakli ile fetvâ virdük ki ol zikrolunan tâife kâfirler ve mülhidlerdir ve dahi her kimse ki ânlar meylidüb ol batıl dînlerine râzı ve muâvin olalar, ânlar dahi kâfirler ve mülhidlerdür, bunları kırub cemâatlerin dağıtmak (cemi' müslimanlara) vâcib ve farzdur, müslimanolardan ölen sa'id ve şehîd cennet-i a'lâdadur ve ânlardan ölen hor ve hakir cehennemün dibindedür, bunların hali kâfirler halinden eşedd ve ekbahdur, zirâ bunların bugazladıkları ve dahi saydları ve gerekse doğanla ve gerekse okile ve gerekse kelb ile olsun murdardur ve dahi nikâhları gerekse kendülerden ve gerekse gayrden alsunlar bâtıldur ve dahi bunlar kimseden mirâs yemek yokdur (ve bir nâhiye ehli ki bunlardan ola) Sultan-ı İslâm e'zze'l-lahuensârehu için vardur ki bunların (ricâllerin katlidüb) mallarını ve nisâları ve evlâdlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'de'l-ahz tevbelerine ve nedâmetlerine iltifât ve i'tibar olunmayub katl oluna ve dahi bir kimse ki bu vilayetde olub ânlardan idüğü biline ve yahud ânlar giderken tutula katl oluna ve bilcümle bu tâyife hem kâfirler ve mülhidlerdür ve hem*



ehl-i fesaddur, iki cihetden katil (leri) vâcibdür, Allahümmeensur men nasare'd-dîne ve ahzel men hazale'l-müslimîne, el-Müftiez'afu'l-ibâd Hamza el-fakir eş-şehîrbi-saruGörez" (Tekindağ 1968: 54-55). Fetvada Safevîler kafir, mülhid ve fesad ehli olarak konumlandırılmıştır. Söz konusu taifeler için İslâm hukukunun öngördüğü ahkâmın uygulanması gereği vurgulanmıştır. İslâm inancında her üç taifenin Allah'ın, İslâm'ın ve Müslümanların düşmanları olarak kabul edilen ve dünyada ve ahrette büyük bir cezaya muhatap olacaklarına inanılan kesimler olmaları dikkat çekmektedir. Fetva metninden genel olarak Müftü Sarı Görez'in, Şah İsmail'in başını çektığı Kızılbaş taifesini Hz. Muhammed'in şer'atini ve sünnetini, Kur'ân-ı Kerîm'i ve din ilimlerini hafife almakla, Allah'ın haram kıldıklarına helal demekle ve haramlarla alay etmekle, Kur'ân-ı Kerîm'i ve din kitaplarını yakmakla, âlimlere ve salihlere ihanetle ve mescitleri yıkmakla, başkanlarını ilahlaştırıp ona secde etmekle, Hz. Ebubekir'e ve Hz. Ömer'e hakaret edip hilafetlerini inkâr etmekle, Hz. Aişe'ye hakaret etmekle, Peygamberin şer'atini ve İslâm'ı ortadan kaldırmayı amaçlamakla suçladığı; suçlamasını, kızılbaş taifesine isnat edilen sözlerin ve davranışların tevatür derecesinde olmasına dayanarak, kâfir ve mülhid olduklarına hükmettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Sarı Görez, onlara meyilli olanların (onların sevenlerin) ve onlara yardım edenlerin de kâfir ve mülhid olduklarına, bunların topluluklarının dağıtılmasının Müslümanlar için farz olduğuna hükmetmiştir. Kızılbaşlarla mücadele ederken ölen Müslümanların şehit, kızılbaşların ölümlerinin ise cehennemde olacaklarını vurgulamıştır. Fetvaya göre; kızılbaşların boğazladıkları haram, nikâhları batıl olup miras hakları yoktur. Bunlardan olduğu bilinen beldelerin erkeklerinin katledilmesi, mallarının, kadınlarının ve çocuklarının gaziler arasında paylaşılması padişah üzerine vaciptir. Fetvada onların tövbelerinin ve pişmanlıklarının kabul edilmemesine, hatta onlardan olduğu bilinenin ve onlara gidenin fasık ve kâfir olduğuna, öldürülmelerinin vacip olduğuna hükmedilmiştir. Burada açıkça din-dışına itmek, dinen sapıklaştırmak söz konusudur. Sapkınlığını dinsel tescili, sapkınlık hukukunun gereğinin yapılmasını padişah için zorunlu kılmaktadır. Nitekim Sarı Görez bu durumu fetvasında vurgulamaktadır.

Osmanlıların Müslüman Memlûklularla mücadelelerinin meşrûiyetini dinen sapıklaştırmak suretiyle temin etmek yolunu tutmuş olması da konumuz açısından anlamlıdır. İnalçık'ın da işaret ettiği üzere, Memlûklular, Moğol tehlikesine karşı Müslümanları korumalarından, İslâm'ın iki kutsal kenti olan Mekke'yi ve Medine'yi ellerinde bulundurmalarından ve son Abbasî halifesini Kahire'de barındırmalarından dolayı İslâm dünyasında saygın bir yere sahiplerdi (İnalçık 2000: 55-56). Dolayısıyla Memlûklara karşı girişilen savaşın dinsel dayanakları iyi oluşturulmalıydı. Aksi halde, mücadele, Müslümanların birbirlerini kırdıkları kuru bir iktidar savaşı şeklinde algılanabilirdi. Durumun farkında olan Yavuz Sultan Selim, Mısır seferinin meşrûiyetini dönemin Şeyhülislâmı Zenbilli Ali Cemalî Efendi'den aldığı fetva ile sağlamak istemiştir. Fetvada, Şah İsmail mülhid olarak nitelendirilmiş, Şah ile birlikte hareket etmekle itham olunan Memlûklular, "*Mülhidlere destek olan onlardan sayılır*" hükmünce mülhid kabul edilmiş, onlarla savaşmak dinen haklılaştırılmıştır (Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî 1989: 110).

Sözü edilen fetvâlarla, Safevî iktidarı ve onunla ilişkili olanlar dinin (İslâm) sınırları dışına konumlandırılmakla “ötekileştirilmiş”, onlarla mücadele din gayreti kabul edilerek yüceltilmiştir. Bu durum dinin esas, devletin dinsel idealler için araç olduğu ideolojinin politik bir yansıması kabul edilebilir. Nitekim sözü edilen ideoloji temelinde din ve devlet, *din-ü devlet* formunda birbirinin varlık şartı olacak şekilde örtüştürülmüştü.

Bahsedilen örtüştürmeye rağmen Osmanlı resmî dinî ideolojisinin toplumsal kesimlerce içselleştirilmesinde sorunlar belirmiştir. Sorunlar temelde, örfî gücün yükselişine bağlı olarak siyasal gücü kontrol edenlerin toplumsal alanı dönüştürme girişimlerinden kaynaklanmıştır. Sosyal alana yapılan siyasal müdahale dinî-sosyal tepkilere neden olmuştur. Ocak, Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasî gücünün zirvesinde bulunduğu XV.-XVII. yüzyılları söz konusu dinî-toplumsal hareketler açısından özgün bir dönem olarak değerlendirir. Örfî gücün yükseldiği bu dönemde içerde “*en ateşli halk hareketleri, mehdîci isyanlar, merkezî yönetimin resmî belgelerinin diliyle halkın inançlarını fesada veren ‘zındık ve mülhid’ ulemâ ve sufîlerin yol açtığı toplumsal karmaşalar*”ın (Ocak 1991: 473) ortaya çıkmış olması anlamlıdır. Bilindiği üzere Şeyh Muhyiddin-i Karamanî hadisesi ve “*Molla Kabız, Hakim İshak, İsmail Maşuki ve Hamza Bâlî*” gibi heretik nitelikli dinî-sosyal olaylarının İmparatorluğun en parlak dönemleri olan XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmışlardır. Sözü edilen olaylar basit dinî sapıklık hareketleri olarak görülemezler. Bilakis ortaya çıktıkları dönemlerin sosyo-politik şartlarının neticeleri olarak değerlendirilmelidirler. Heretik karakterli dinî-toplumsal olayların yoğun olarak görüldüğü dönem Fatih Sultan Mehmed ile başlayan merkezî devlet yapılanmasına geçildiği ve resmî devlet ideolojisinin, yani *Osmanlı Sünnîliği*'nin içine kapanıp muhafazakârlaştığı bir dönemdir. Bir başka ifade ile merkezîleşme, dinin devlet egemenliği altına alındığı ve devletle özdeşleştiği bir süreç olmuş; bu durum, anılan mistik ağırlıklı dinsel protesto hareketlerini doğurmuştur (Ocak 1991: 483). Koşut olarak İnalçık da, Şeyh Bedreddin olayını devlet merkezinde gelişen Sünnîleşmeyle ve devletçilikle açıklamaktadır (İnalçık, 1999: 8-9). Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin imparatorluk yapılanmasını tamamladığı, askerî ve siyasî gücünün zirvesinde bulunduğu XV. ve XVI. yüzyıllarda toplumun ideolojik/inançsal farklılıklarını devletin dinî/ideolojik çerçevesine çekmek çabaları, dinî-sosyal nitelikli isyanlarla karşılaşmıştır.

Devlet, ideolojisini ve Sünnî İslâm değerleriyle yapışkanlık kazanan toplumsal yapısını çözücü olan heretik akımlara müsamaha göstermemiştir. Heretik akımlar, Osmanlı uleması ve yönetim çevreleri tarafından geleneksel Osmanlı toplumunun temel dinamiğini teşkil eden dini/inancı ifsad edici sapkınlıklar şeklinde algılanmışlardır ve tehdit potansiyelleriyle ilişkili olarak tepki görmüşlerdir. Nitekim heretikler Müslüman halkın inanç alanını tehdit ediyor olmaları, halkın dünya ve ahiret saadetinden sorumlu olan ulema çevreleri tarafından zındıklıkla ve mülhidlikle suçlamalarına neden olmuştur. Ulemanın heretikleri din alanının dışına iten “ötekileştirici” yaklaşımı, ideolojisi gereği varlığını İslâm'ın korunmasında ve yüceltilmesinde temellendiren devletin söz konusu akımlara yaklaşımında belirleyici olmuştur. Öyle ki Osmanlı

Devleti heretiklere ve heretik nitelikli dinî-toplumsal olaylara Sünnî İslâm perspektifli bir okumayla yaklaşmıştır. Nitekim Sünnî İslâm anlayışına uymayan inançlara ve anlayışlara sahip olan ulema (heretikler), devletin inanç temelini oluşturan Sünnî ulemanın fetvalarıyla ölümlerle cezalandırılmıştır. Bunlardan Şeyh Bedreddin (Aşıkpaşaoğlu 1970: 97-99, Mehmed Neşrî 1995: 543-547, Hoca Sadettin Efendi 1992: 32-34, Solak-zâde 1989: 182-185). Molla Lütfi (Hoca Sadettin Efendi 1992: 213-216), Molla Kabız (Nev'îzâde Atâî 1989: 88-89, İbrahim Peçevî 1283: 124-126, Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa 2004: 87-92; Solak-zâde 1989: 157-160), Muhyiddin-i Karamanî (Ocak 1991: 476-479), Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi (Naîmâ Mustafa Efendi 2007: 229). ve Larî Mehmed Efendi (Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa 1928: 378; Râşid Mehmed 1282: 94) Osmanlı heretiklerinin önde gelenlerinden olup, ölümlerle cezalandırılanlardır.

Osmanlı heretiklerinin yaşamları, din görüşleri, devlet ve ulemadan gördükleri muameleler hakkında vereceğimiz kısa malumat Osmanlı Devleti'nin dinî ideolojisi, din politikaları ve uygulamaları hakkında aydınlatıcı olacaktır.

Şeyh Bedreddin (ö. 825/1421-22):

Yıldırım Bayezid (1389-1402)'den sonra siyasal iktidar mücadelesi veren aktörlerden Musa Çelebi, sultanlığını ilan etmiş (6/5/1410-24/4/1411) vezirliğe Kör Şahmelik'i, Rumeli Beylerbeyliğine Mihaloğlu Mehmed Beğ'i atamış, Simavna Kadısıoğluna da kazaskerlik vermişti (Aşıkpaşaoğlu 1970: 88, Oruç Beğ 2008: 44, Mecdî Mehmed Efendi 1989: 72-73, Atik 2001: 173; Akgün 1988: 21-22). Fakat iktidar mücadelesinde nihai başarı Çelebi Mehmed'in (1413-1421) olmuştur. Çelebi Mehmed, kardeşi Musa Çelebi'yi yenip otoritesini sağladıktan sonra kardeşinin Emirü'l-ümerası Mihaloğlu Mehmed Bey'i hapsettirmiş, Musa Çelebi'nin kazaskeri Şeyh Bedreddin'i ilmine hürmeten cezalandırmamış; aylık bin dirhem maaşla İznik'e göndermiştir (Aşıkpaşaoğlu 1970: 90, Oruç Beğ 2008: 46-48, Mecdî Mehmed Efendi 1989: 73, Mehmed Neşrî 1995: 543-545, Taşköprülüzâde Ahmed 1313: 749, Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah 1995: 179, Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî 1989: 182, Akgün 1988: 22-23). Bu kayıtlardan Şeyh Bedreddin'in ulema ailesinin çocuğu olduğu ve ilmiye hiyerarşisine katıldığı anlaşılmaktadır. Böyle olmakla birlikte Bedreddin, Osmanlı resmî din anlayışıyla uyuşmayan düşüncelere sahipti. Düşüncelerini yaymak için halifelerinin öncülüğündeki taraftarlarını harekete geçirmiştir.

Şeyh Bedreddin'in zâhir ilimlerdeki yetkinliği ve üretkenliği, öte yandan büyük bir mutasavvıf olduğu âlimlerce kabul edilmektedir. Öyle ki, Şeyh Bedreddin, düşünceleri ve taraftarlarıyla zamanından çok sonraları gelen ulemanın gündemini oluşturmaya devam etmiştir. Nitekim kendisinden yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Ebussuud Efendi, Şeyh Bedreddin'in ve taraftarlarının zındıklığına dair fetvalar vermiştir (Düzdağ 1983: 193).

Şeyh Bedreddin bugünkü Bulgaristan'ın Deliorman bölgesinde isyan etmiştir (1416). İsyanın, merkezi otoritenin sağlanmasından, yani, isyan için uygun koşullar sunan Fetret Dönemi'nden dört yıl sonra ortaya çıkması, yaygın olarak ileri sürülen "*saltanat*

davası” açıklamasını geçersiz kılmaktadır. Ocak’ın isyanın nedenleri bağlamında ileri sürdüğü, Şeyh Bedreddin’in merkezî güçler karşısında merkezkaç güçleri temsil etmesi ve bu gücün kontrolünü kaybetmek istememesi açıklaması dikkate değerdir. Bedreddin’i Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık ayniyetini, eşler dışında malların ve servetlerin paylaşımını vaad eden eşitlikçi bir düşüncenin propagandacısı olarak sunan yaklaşımlar da tarihsel gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çelebi Mehmed’in iktidarı ele geçirmesinden sonra arazilerine el konulan Müslüman sipahiler, ayrıcalıklarını kaybeden gaziler ve Hıristiyan toprak sahiplerinin Bedreddin’in etrafında toplanmaları onun hareketinin sosyalistlikle anılmasına neden olmuştur. Bununla birlikte aslında feodal kesimlere dayanan bir toplumsal hareket olmaktan öte anlamlar taşımamaktadır. Yakalanması sürecinde çevresindekilerin önemli bir kesiminin Osmanlıların vaatlerine kanarak şeyhi yalnız bırakmaları, bu hareketin sosyo-ekonomik niteliğinin dinî-ideolojik niteliğinden ağır bastığını düşündürmektedir (Ocak 2003: 152-177). En genel anlamda Şeyh Bedreddin hareketi, dinî-ideolojik dinamiklere dayanan sosyo-ekonomik koşulların el vermesiyle ortaya çıkan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böyle olmakla birlikte Şeyh’in durumunu görüşmek üzere toplanan ulema meclisinin Sa’deddîn et-Teftezânî’nin talebelerinden Burhaneddîn el-Acemî olarak bilinen Mevlâna Haydar el-Herevî’in mülhidliğine dair şer’î kanıtlarına dayanarak idamında karar kılmış olması ve idam edilmesi (Aşıkpaşaoğlu 1970: 98- 99, Oruç Beğ 2008: 52, Mecdî Mehmed Efendi 1989: 73, Mehmed Neşrî 1995: 547, Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî 1989: 184- 185, Akgün 1988: 25) konumuz açısından önemlidir.

Molla Lütfi (ö. 1492):

Molla Lütfi, Osmanlı resmî uleması tarafından mülhidlik ve zındıklık suçlamasına maruz kalan ve sözü edilen suçların gerçekliğine dair verilen fetvâlara dayanılarak öldürülenlerdendir. Kaynaklarda hakkında verilen bilgiler onun heretik düşünce ve fiillerinden ziyade, ulema ile etkileşimlerinin ulemada doğurduğu haset ve öfke nedeniyle öldürüldüğünü düşündürmektedir. Molla Lütfi, aslen Tokatlı olup, öğrencisi olduğu Sinan Paşa aracılığıyla Ali Kuşçu’dan matematik okumuştur. Yine Sinan Paşa’nın desteği ile hazine-i âmire kitapları emniyetine atanmıştır. Bu görevi ona kıymetli eserlere ulaşma imkânı sağlamıştır. II. Bayezid döneminde (1481-1512) sırasıyla Bursa’daki Sultan Murad Han Medresesi müderrisliği, Edirne’deki Daru’l-hadis Medresesi müderrisliği ve Semaniye Medresesi müderrisliği görevlerinde bulunmuştur. Son olarak Bursa’da Sultan Murad Han Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Molla Lütfi yüksek ilmîne ve doğuştan sahip olduğu yeteneklerine güvenerek kendisinden önceki ve çağdaşı bazı âlimleri eleştirmiş, eleştirileriyle dönemin âlimlerinin tepkisini çekmiştir. Karşısına aldığı ulema, onu zındıklık ve mülhidlikle itham etmiş, bu ithamla yargılanmasını sağlamıştır. Dönemin İstanbul Kadısı Efdalzâde idamına fetva vermeyince¹ birçok âlimin desteği ile Hatibzâde katline fetva vermiştir.

¹ Dönemin İstanbul Kadısı olan ve hâkim sıfatıyla yargılama heyetinde bulunan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi, konuyla ilgili risalesinde “suçun mahiyeti ve cezasıyla ilgili tartışmalara yer vererek, zındık, mülhid, mürted vb.leri için bu dünyada takdir edilmiş bir ceza yoktur. Zira bu suçun cezası Allah hakkı kapsamında değerlendirilerek ahiret yurduna bırakılmıştır” şeklinde görüş

İdamına şahit olanlar, onun idam edilmeden önce defalarca şahadet getirmesini, zındık olmayışına kanıt olarak ileri sürmüşlerdir. Molla Lütfi'nin zındıklığına dair ileri sürülen delillerin en önemlisi Hz. Ali'nin hayatına dair bir anekdottur. Buna göre; bir gaza sırasında Hz. Ali'nin vücuduna bir ok saplanmış ve ok çok acı vermesi nedeniyle çıkartılamamıştır. Neticede ok, Hz. Ali'nin huşu ile namaz kıldığı esnada çıkartılabilmıştır. Molla Lütfi, bu olayı anlatırken, namazda Allah'a yönelmenin böyle olması gerektiği bağlamında *“bizim kıldığımız ola gelen namaz sadece ayağa kalkıp eğilmektir”* ifadesini kullanmıştır. Karşıtları onun bu sözünü zındıklığına yormuşlar *“namaz sadece yatıp kalkmaktır demekle şer'i yönünü inkar etti”* ithamında bulunmuşlar ve muhakeme edilirken aleyhinde tanıklık etmişlerdir. Dönemin büyük şeyhlerinden Kocalu Muhyiddin Halife, zındıklıktan ve dinsizlikten uzak oluşuna şahadet ederek ona sahip çıkmıştır (Mecdi Mehmed Efendi 1989: 295-300, Hoca Sadeddin Efendi 1992: 213- 214, Ocak 2003: 205-227). Oruç Beğ, Tarihi'nde Molla Lütfi'nin bazı sözlerinin akranlarınca ilhadla suçlanmasına neden olduğundan söz ettikten sonra *“Elbette bir kişi şer'at divârından bir taş koparsa yerine baş virmek gerekdür”* ilkesi gereği Molla Lütfi ile Hallac-ı Mansûr arasında bir yakınlık kurar (Oruç Beğ 2008: 167). Dönemin İstanbul Kadısı Efdalzâde'nin ve Şeyh Kocalu Muhyiddin Halife'nin ona sahip çıkmış olmasına rağmen ilhad suçlamasıyla öldürülmüş olması Osmanlı devlet ideolojisinin zındık ve mühlid algısını ortaya koymasından önemlidir.

Molla Kâbız (ö.1527):

Bir diğer Osmanlı heretiği olan Molla Kâbız, Hz. İsa Peygamberi, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'den daha üstün tutmak ve meyhaneleri dolaşarak sapkın düşüncelerini yaymak suçlamalarına muhatap olmuştur. Zamanın âlimlerinden bazılarının onun bu durumundan şikayetçi olmaları üzerine divâna getirilmiştir. Sadrazam İbrahim Paşa'nın huzurunda Rumeli Kazaskeri Fenarîzâde Muhyiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Molla Kâdirî Efendi ile münazarada bulunmuş; kazaskerlere karşı sapkın düşüncelerini ayetlere ve hadislere dayandırarak dirayetle savunmuştur. Kazaskerler, Kâbız'ın delilleri karşısında acze düşmüşlerdir. Ölümüne hükmetmek dışında söz söyleyememişlerdir. Bu duruma öfkelenen sadrazam, kazaskerleri Kâbız'ın suçunu şer'an ortaya koymaya ve inanç alanına ait sorularını cevaplamaya davet etmiştir. Kâbız, münazaralarla ikna edilememiş; düşüncelerinde ısrarını sürdürmüştür. Kafes arkasından meclisi izlemekte olan padişah, *“bir mühlid divânımıza gelür ve Hazret-i 'Aleyhisselâtu ve's-selâm peygamberimizin i'tilâ'-i şânına naksvirir hezeyana cür'et kılar ve mülzem olmaz çıkar gider buna bâ'is nedir”* sözleriyle tepki göstermiştir. Sadrazam, kazaskerlerin şer'i/dinî konulardaki yetersizliklerinden şikâyet etmiştir. Bu durum üzerine padişah, bir sonraki gün şeyhülislâmın ve İstanbul kadısının katılımlarıyla meclisin tekrar toplanmasını emretmiştir. Kâbız, tutuklanmış, şeyhülislâm ve İstanbul kadısı divâna davet edilmiştir. Şeyhülislâm Kemâlpaşazâde Şemseddin Ahmed ve İstanbul Kadısı Sadi Çelebi'nin katılımıyla toplanan divânda

bildirmiştir. Şükrü Özen, “Molla Lütfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zındık Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 4, İstanbul 2000, ss. 7- 16.

Kâbız'a düşüncelerini ve düşüncelerine ait delillerini açıklama fırsatı verilmiş; düşüncelerinin yanlışlığı ve delillerinin batıllığı şeyhülislâm tarafından dinî delillere dayanılarak ortaya konmuştur. Kâbız'dan düşüncelerini terk etmesi istenmiştir. İsrarını sürdürmesi üzerine şeyhülislâm gereğini kadıya havale etmiş; Kâbız, kadı tarafından ehl-i sünnet inancına davet edilmiştir. Durumunu değiştirmemesi üzerine idam edilmiştir (Nev'îzâde Atâî 1989: 88–89, Peçevî İbrahim Efendi 1283: 124–126, Koca Nişancı Celâlîzâde Mustafa 1981: 172b-175b, Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî 1989: 157-160, Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa 2004: 87-91, Ocak 2003 228-238). Molla Lütfî'den farklı olarak Molla Kâbız'ın öldürülmesinde kişisel-siyasal dinamiklerden çok dinî-ideolojik dinamiklerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. O, devlet ideolojisinin dayandığı Sünnî İslâm inancına aykırı düşünceler ileri sürmüş ve bu düşüncelerinde ısrarlı olmuştur. Devlet, dayandığı toplumsal zeminin inançsal yapısını ifsad edici/bozucu düşüncelerinin yanlışlığını kurumsal araçlarla ortaya koymuş; onu Sünnî inanca davet etmiştir. Düşüncelerini terk etmemesi üzerine öldürülmüştür.

Muhyiddin-i Karamanî (ö. 1550):

Görüşleri ve faaliyetleri dönemin ulemasının itirazlarına ve şikâyetlerine neden olan, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi tarafından takibe alınıp iki defa ulema heyetine hesap vermek zorunda kalan ve ikinci sorgusunda *zendeka* ve *ilhad* suçlarından suçlu bulunup idam edilen (1550) Şeyh Muhyiddin-i Karamanî'nin din/inanç alanına ait düşüncelerini Rumeli sadareti Mahkemesi'ndeki şahitlerin beyanlarına dayanarak aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

Vahdet-i vücud: Şeyh, tabiatla Allah'ı özdeşleştirmektedir. Ahiret: İslâm'ın altı temel iman esasından olan öldükten sonra dirilmeyi reddetmektedir. Haram-helal: Şeyh, haram ve helal konusunda kesinliklerden hareket etmeyi kabul etmemekte; bireysel isteğin, arzunun ve iradenin yöneliminin varlığının helali, yokluğunun haramı belirlediğini kabul etmektedir. Şeyh, kendini Hz. Muhammed, Hz. Ali, Şeyh Feridüddin Attar ve Şeyh Muhyiddin-i Arabî dışında kalan bütün peygamberlerden ve evliyadan üstün görmektedir. Şeyh, İbrahim Gülşenî'yi Hz. Muhammed'den dahi üstün tutmaktadır (Ocak 1991: 476-479). Molla Kâbız gibi Karamanî'ni de Sünnî İslâm inancına aykırı inançları ve düşünceleri nedeniyle öldürülmüştür.

Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi: (ö. 1602):

İstanbul'da Behram Kethüda Medresesi'nde hariç paye ile müderrislik yapan Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi, Osmanlı resmî ideolojisine ters düşünceleri nedeniyle Ahî-zâde Efendi ile Anadolu ve Rumeli Kazaskerinin bulunduğu bir heyet tarafından yargılanmıştır. Sonuçta Abdurrahman Efendi, onu cennet-cehennem, sevap-günah ile kıyamet günü hakkında Ehl-i Sünnet inancına aykırı düşüncelere sahip olmak ve bu düşüncelerini yaymaktan suçlu bulunmuştur. Kendisinden söz konusu düşünlerini/inançlarını terk ederek Ehl-i Sünnet inancını kabul etmesi istenmiştir. Kabul etmemesi üzerine zındıklığına hükmedilerek öldürülmüştür (Naîmâ Mustafa Efendi 2007: 229, Ocak 2003: 243- 245).

Larî Mehmed Efendi: (ö. 1665):

Ulemadan zeki, zengin, âlim bir kişi olan Larî Mehmed Efendi, İstanbul'da Valide Hanı'nda ikamet etmiştir. Maksud Paşa Camii'nde imamlık yapmıştır. Kıyamet gününü, farzları, namaz ve orucu kabul etmemesi; içkiyi helal kabul etmesi ve *bazı ehl-i İslâm'ı izlâl eylemesi* vs. düşünceleriyle Ehl-i Sünnet inancına aykırı düşmüş; zındık ve mülhid ithamına maruz kalmıştır. Sayıları kırkı bulan şahitler tarafından devlet makamlarına şikâyet edilmiştir. İstanbul Kaymakamı İbrahim Paşa'nın sarayında onun görüşlerini yargılamak için toplanan ve aralarında mevali payeli kadıların, müderrislerin, şeyhlerin, imamların ve hatiplerin bulunduğu ulema, Larî Mehmed Efendi'nin öldürülmesi yönünde görüş bildirmiştir. İstanbul Kadısı Merhabazâde Efendi, katline fetva vermiştir. Öldürülmeden önce halka teşhir edilmiş daha sonra da Parmakkapı adlı mahalde idam edilmiştir (Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa 1928: 378, Râşid Mehmed 1282: 94, Ocak 2003: 245- 248).

Larî Mehmed Efendi'nin öldürülmezden önce halka teşhir edilmesi, devletin heretik inançlara ve düşüncelere yaklaşımını katılığını yansıtmaya bakımından anlamlıdır.

Hakim İshak: (ö.?):

Hâkim İshak ve taraftarları hakkında yalnızca Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin fetvaları vasıtasıyla bilgi edinebilmekteyiz. Buradaki kayda göre; Hâkim İshak ve taraftarları, "*hâliyâ, yahûd ve nasâra ellerinde Tevrat ve İncil inzal olunduğu üzerinedir, aslâ tağyir olunmaz*" şeklinde ifade edilebilen inancın sahibi ve taraftarlarıdır. Bu anlamda Ehl-i Sünnet'in "*son ve tahrif olunmamış tek dinin İslâm olduğu*" yönündeki itikadına ters düşmüşlerdir ve zındıklıklarına hükmedilmiştir (Düzdağ 1983: 195-196, Ocak 2003: 238- 239). Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tahrif olunmadığını, aslı safiyetlerini koruduklarını kabul etmek suretiyle İslâm ile Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında denklik iddiasında bulunmak, İslâm inancıyla çelişiktir.

Meçhul Bir Heretik:

Oruç Beğ, eserinde ismini zikretmeksizin "*Ben Mehdî'nün çavuşlarındanam*" diyen ulemadan İran kökenli birisinin yargılanmasını hikâye etmektedir. Yazar, bu kişinin daha önceki ulemanın benzer davalardaki yaklaşımlarına uygun olarak "*Âlem halkı fesâda varmasun diyu hüccet, bürhân, delil yok. Ve illâ zâhiren velâyet yok. İmdi bunun gibileri aradan götürmek yegdür*" diyerek görüş birliği içinde katline fetva verdiklerini ve öldürüldüğünü belirtir. Oruç Beğ'in "*Şehîditdiler. Şühedâ mertebesin buldı. Şehîd olan hulefâlar yolına gitdi*" şeklindeki ifadeleri halk katında onun zındıklığının kabul görmediğini düşündürmektedir. Ayrıca öldürülmesinden sonra kabrine nûr indiğinden bahsedilmesi ve yazarın Sultan II. Bayezid'in öldürülen kişinin kabrine türbe yaptırdığını kaydetmesi bu düşünceyi desteklemektedir (Oruç Beğ 2008: 165). Ölümüne dair fetvada halkın fesada varması endişesinin vurgulanmış olması, Osmanlı Devleti'nin heretiklere yönelik sert yaklaşımının arkasındaki motivasyona işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Oruç Beğ'in kaydettiği diğer bilgiler, Molla Lütü'de olduğu gibi söz konusu kişinin devletin aşırı endişesine kurban gittiğini düşündürmektedir.

Sonuç

İslâm dünyasında Şîî-Sünnî ayrışması Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan önce ortaya çıkmıştı. Abbasî Hilafeti'ni Şîî Büveyhoğulları baskısından kurtaran Selçuklular aynı zamanda Şîîlik karşıtı bir duruşu sahiplenmişlerdir. Hatta Abbasî Hilafeti üzerinde etkin olan Selçuklular Sünnî İslâm toplumunun siyasi liderliğine yükselmişlerdir.

Kurumsal bir yapılanmaya sahip olan Şîîlik karşısında Selçuklular alternatif bir yapılanma gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Nitekim Şîî yayılcılığının temel dinamiğini oluşturan *darü'l-ilimlere* mukabil nizâmiye medreselerini kurmuşlardır. Nizâmiye medreseleri vasıtasıyla Sünnî İslâm düşüncesini/inancını tahkim etmişler, Selçuklu siyasal sisteminin kurumsal yapısını desteklemişler ve ehl-i Sünnet bilincini geliştirerek Sünnî İslâm toplumunu geliştirmişlerdir. Böylece Sünnî İslâm, Selçuklu sosyo-politiğinin merkezine yerleşmiş, toplumu ve siyaseti biçimlendiren bir güç halini almıştır.

Osmanlılar, özellikle Selçuklu ilmiyesi üzerinden Sünnilik temelindeki dinî-siyasi ideolojiyi miras almışlardır. Söz konusu ideoloji Osmanlı sosyo-politiğinde özgün bir nitelik kazanarak Osmanlı resmî devlet ideolojisi halini almıştır. Böylece Sünnî İslâm bir yandan devlete nüfuz ederek onun kutsallaştırırken öte yandan devlete eklenilerek devletleşmiştir. Devletleşmesi, devletle örtüşerek devlet maslahatını önceleyen bir anlayışa bürünmesini ifade etmektedir.

Doğal olarak Osmanlı Devleti'nin kendini, rakiplerini, olayları vs. okuması ve değerlendirmesi Sünnî İslâm temelinde olmuştur. Aynı zamanda Osmanlı toplumunun işleyişinin iç mantığı Sünnî İslâm esasları üzerine bina edilmiştir. Bu bakımdan Osmanlı Devleti, toplumun ve siyasal sisteminin kurumsal varlığının zihinsel dayanaklarını sağlayan ideolojisini muhafaza etmek hususunda büyük bir hassasiyet göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nin heretiklere yaklaşımı, devlet ideolojisinin çerçevesini oluşturan Sünnî İslâm temelinde gerçekleşmiştir. Hem kimin heretik olduğunun hem de heretiklere tatbik olunacak cezanın belirlenmesinde Sünnî İslâm'ın ilkeleri esas alınmıştır. Söz konusu ilkelerin sınırlarını belirlediği çerçevenin dışında kalan heretikler (sapkınlar), hemen her zaman mühlidlikle ve zındıklıkla suçlanmışlardır. Sünnî İslâm otoriteleri tarafından muhakeme edilen heretikler, Sünnî İslâm hukukunun gereği ve arz ettikleri sosyo-politik tehdidin boyutuna uygun olarak ölümle cezalandırılmışlardır.

Kaynakça

- Ahmed Refik 1334. "Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli", *İlmiye Salnamesi* Matbaa-i Amire, İstanbul.
- Akgün, Ahmet (Hazırlayan) 1988. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Aşıkpaşaoğlu 1970, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Yay. Haz. H. N. Atsız, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

- Atik, Kayhan 2001. *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bacque-Grammont, Jean-Louis 1999. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doruğu: Olaylar (1512-1606)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*, Ed. Robert Mantran, Çev. Server Tanilli, Adam Yayınları, İstanbul. ss. 171-194.
- Berkes, Niyazi 2002. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bilge, Mustafa 1984. *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Düzdağ, M. Ertuğrul 1983. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki 1997. *Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Der Yayınları, İstanbul.
- Fatih Sultan Mehmed, 2007. *Kanûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)*, Haz. Abdülkadir Özcan, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Graf Marsilli 1934. *Osmanlı İmparatorluğunun Zuhur ve Terakkisinden İnhitâtı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti*, Çev. M. Kaymakam Nazmi, Büyük Erkan-ı Harbiye Matbaası, Ankara.
- Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa 2004. *Hasan Bey-zâde Târîhi Metin (926-1003/1520-1595)*, Haz. Şevki Nezihi Aykut, C. II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Heyd, Uriel 1983. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, Ankara. ss. 633-652.
- Hezarfen Hüseyin Efendi 1998. *Telhisü'l-Beyan Fi Kavanin-i Al-i Osman*, Haz. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hoca Sadettin Efendi 1992, *Tacüt- Tevârih*, C. V, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Hourani, Albert 1996. *Batı Düşüncesinde İslâm*, Çev. Mehmed Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İnalcık, Halil 1958. "Osmanlı Pâdişahı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. XIII, No. 4, ss. 68-79.
- İnalcık, Halil 1997. "Mehmed II", *İA*, C. VII, Eskişehir, ss. 506- 535.
- İnalcık, Halil 1999. "Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, S. 58, Ankara. ss. 5-11.
- İnalcık, Halil 2000. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1300- 1600*, Çev. Halil Berktaş, C. I, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya 1991. *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayhan Yayınları, İstanbul.
- Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa 1981, *Tabakât ül- MemÂlik ve Derecât ül- MesÂlik*, Nşr. Petra Kappert, Wiesbaden.
- Köymen, Mehmet Altay 1992. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamanı*, C. III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kuşçu Ayşe D. 2010. "Büyük Selçuklu Devletinin Suriye Filistin ve Mısır Politikasına Dair Bazı Tespitler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 27, Konya. ss. 637-664.
- Lekesiz, M. Hulusi 1997. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasviyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.



- Mecdî Mehmed Efendi 1989. *Hadaiku'ş-ŞakaikŞakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, C. I, Nşr. Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşrî Tarihi*, C. II, Yay. Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Mustafa Nuri Paşa 1327. *Netâyicü'l- Vukû'ât*, C. I, II, III, IV, Uhuvvet Matbaası, İstanbul.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah 1995. *Câmiü'd-düvel Osmanlı Tarihi (1299-1481)*, Yay. Haz. Ahmet Açaraka, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Müstakımzade Süleyman Saadeddin 1978. *Devhatül-Meşayih Osmanlı Şeyh ül-İslâmlarının Biyografileri*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Naima Mustafa Efendi 2007, *Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*, Cilt I, Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Nev'îzâde Atâî 1989. *Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmiletî'ş-Şakaik Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, C. II, Nşr Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1990. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, C.4, S. 3, Ankara. ss. 190-194.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1991. "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul. ss. 473-484.
- Ocak, Ahmet 1994. "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, C. III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara. pp. 1201-1210.
- Ocak, Ahmet 1999. *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar 2003. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet 2004a. "Osmanlı 'Resmî (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi' Meselesi", *Doğu Batı Dergisi*, S. 29. ss. 73-81.
- Ocak, Ahmet Yaşar 2004b. "Dini Bilimler ve Ulema", *Osmanlı Uygarlığı*, C. I, Yay. Haz. Halil İnalıcık ve Günsel Renda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 243-265.
- Okumuşlar, Muhiddin 2008. "Ehl-i Sünnetin Kurumsallaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife*, S.1, Konya .ss. 137-148.
- Oruç Beğ 2008. *Oruç Beğ Tarihi [Osmanlı Tarihi- 1288-1502]*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul.
- Özen, Şükrü 2000. "Molla Lütfi'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-Zındîk Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.4, İstanbul, ss. 7- 16.
- Pamuk, Şevket 2007. *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları Seçme Eserler I*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Peçevî İbrahim Efendi 1283, *Tarih-i Peçevî*, C. I, Matabaa-i Amire, İstanbul.
- Râşid Mehmed Efendi 1282, *Târih-i Râşid*, C. I, İstanbul.
- Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa 1928, *Silahdar Tarihi*, C. I, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî 1989. *Solak-zâde Tarihi*, Haz. Vahid Çabuk, C. I ve II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.



Taşköprülüzâde Ahmed, *Mevzû'âtı'l-'Ulûm*, C.I, İstanbul 1313.

Tekindağ, Şehabeddin M.C. 1968. "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. XVII, S. 22, İstanbul, ss. 49-78.

Zilfi, Madeline C. 2008. *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, Çev. Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yayınevi, Ankara.

Zürcher, Erik Jan 2002. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul.

Nizamülmülk ve Siyaset Düşüncesi

Engin Koç

Arş. Gör., Dicle Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uludağ Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, engin.dicle16@gmail.com

Özet

Nizamülmülk (1018-1092) Sultan Alparslan ve Melikşah döneminde Selçuklu Devletinde başarılı bir şekilde vezirlik görevini ifa etmiş bir siyasetçi, bilgin ve fikir adamıdır. Bu çalışmada, büyük vezirin "Siyaset Anlayışı" eseri olan "Siyasetname" çerçevesinde konu ele alınacaktır. Eserde Nizamülmülk, sultan'ın vasıfları ve görevlerinin yanında devlette görev alan memurlarının vazifeleri ve nitelikleri dışındaki fiillerinin sorumlulukları açıklanmaktadır. Vezir, ordunun düzeninden, kadının ülke siyasetindeki konumundan ve devleti ilgilendiren diğer pek çok konu hakkında bizlere bilgi vermektedir. Ayrıca eserde yoğunlukla dini kaynaklardan beslenilmişse de dinin hükümlerine apaçık aykırı fiillere yer verdiği için eserin kritiğinin yapılması unutulmamıştır. Bu açıklamalar ve değerlendirmeler ekseninde konu irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nizamülmülk, Siyasetname, Nizamiye Medreseleri

Giriş

Nizamülmülk, Selçuklu Devletinin yükseliş devrindeki en önemli siyaset adamlarından biridir. Nizamülmülk'ün faaliyetleri sadece siyaset alanında sınırlı kalmayan, Selçuklu ve İslam coğrafyasının eğitim, bilim ve kültür alanında kurumsallaşmasına önemli katkılar sunan bir siyaset ve düşünce adamıdır. Nizamülmülk, ayrıca kurmuş olduğu Nizamiye Medreselerinde Hüccet'ül İslam İmam-ı Gazali gibi zamanın ünlü şahsiyetlerini istihdam ederek günümüze kadar ulaşacak kıymetli eserler telif edilmesini sağlamıştır. Siyaset düşünce yapısına bakıldığında, çağdaş siyasi karar alıcılarının birçoğunun aksine normatif unsurlara önem vermiştir. Ayrıca Nizamülmülk, devletin bekasını sağlamada temel olarak sultan ve diğer devlet adamlarının ilahi ve ahlaki normlara uyması oranında devletin istikrarının temin edilebileceği anlayışını savunan bir Müslüman siyasi düşünür ve devlet adamıdır. Sultan Melikşah, Nizamülmülk'ten sultan ve bürokratların kural ve değerlere uyması gereken tavsiyelerin ifade edildiği bir eser yazmasını talep etmiştir. Nizamülmülk'ün kaleme aldığı ve bu çalışmanın temel kaynağı olan "Siyasetname" eserinde Nizamülmülk'ün siyaset anlayışı eserden örnekler getirerek açıklanmaya çalışılacaktır.

Nizamülmülk'ün Hayatına Kısa Bir Bakış

Asıl adı Hasan bin Ali bin İshak Tusi (1018-1092) olan Nizamülmülk 1018 yılında Gazne Devletinde memur bir babanın oğlu olarak Horasan yöresinde dünyaya gelmiştir, siyasi anlamda kariyerine Gazne Devleti'ne bağlı olarak görev yapan Horasan Valisinin yanında başlamıştır. 1040 Dandanakan Savaşı'nın ardından Selçukluların devlet işlerinde yer almış olan Nizamülmülk ilerleyen yıllarda Sultan Alparslan'ın 1064 yılında Selçuklu sultanı olması ile birlikte yıldızı parlayarak bu devletin Vezirlik görevini de üstlenmiştir. Sultan Melikşah'ı da dahil ettiğimizde

Nizamülmülk, ortalama otuz yıl Selçuklularda Vezirlik makamında görev almıştır (Canatan, 2009: 196).

Tuğrul Bey zamanında göçebe toplumdaki yerleşik bir topluma dönüşen Selçuklular Sultan Alparslan ve Melikşah döneminde bilge Nizamülmülk'ün de katkıları ile Selçuklular yaşadıkları bölgelerde önemsenir bir güç haline geldiler. Bu dönem devletin "azamet dönemi" olarak da ifade edilir (Karadaş, 2003: 96). Nizamülmülk Selçuklularda devrim niteliğinde yeniliklere imza atmış bir büyük vezirdir. İslam Dünyasında Nizamiye Medreseleri ile yüksek öğretime önemli katkılar sunmanın yanında, Osmanlı'da yaygın olarak kullanılan ikta sistemi ve astronomi alanında "Celali Takvimi" denilen yeni bir zaman belirleme sistemini vücuda getirmiştir (Canatan, 2009: 197). Selçukluların Nizamülmülk'ü yaşadığı dönem devletin her alanda kalkındığı-geliştiği bir yükseliş dönemi idi. Bununla birlikte bugünkü İran coğrafyasında Şii ve Bâtinilerinde varlığı devam etmekteydi. 1090 yılında Kuzey İran'da ıssız ve insanların yaşam sürdüğü yerlerden uzak olan Alamut kalesini ele geçiren Hasan Sabbah, Haşhaşi olarak nitelendirilen tarikat mensupları, birçok Müslüman devlet adamlarının ve bürokratların ölümüne sebep olmuştur. 1092 yılında ise Nizamülmülk de Haşhaşiler tarafından bir suikast neticesinde öldürülmüştür (Lewis, 2011: 118-119).

Nizamülmülk - Sultan Alparslan ve Melikşah

Türklerin Orta Doğu topraklarına gelmeleri ilk olarak İran'ı egemenliğine alan Selçuklular tarafından başlamıştır. 1055 yılında Abbasi halifesinin daveti ile Şii Büveyhilere karşı mücadele eden Selçuklular, halife tarafından İslam'ın koruyucusu unvanını alarak bölgedeki etkinliklerini arttırmıştır (Arı, 2008: 59). Selçuklular, halefleri olan İslam devletlerinden farklı olarak devletin liderliğini dini otoriteye sahip halife değil, Abbasi halifesi adına siyasi gücü elinde tutan sultan yönetmekteydi (Sander, 2009: 55). Selçukluların, Abbasi halifesi ve dolayısı ile Sünni İslam Dünyası üzerinde bir koruyuculuk görevi vardı.

Tuğrul Bey'den sonra devletin başına geçen Sultan Alparslan zamanında Selçuklu göçebe kabilelerinin İran'a taşınması sağlanmıştır. Sultan Alparslan, hareketli Turan jeokültürünü İran'a aktararak kendisini Alparslan olarak isimlendirmiştir (Davutoğlu, 2010: 428). Alparslan'ın Ağustos 1071'de kendisinden çok daha büyük ve güçlü olan Bizans ordusuna karşı kazandığı zafer Anadolu'nun kapılarını Türklere açmıştır (Yavuz, 2010: 31). Selçuklu Devletine vezir olan Nizamülmülk devletin temel politikasını belirlemede Sultan'a yardımcı olmakla birlikte devletin birçok kararında da belirleyici rol üstlenmiştir. Tuğrul Bey'in veziri olan Ebu Nasır Şii görüşlere sahipti ve Selçuklulardaki birçok Sünni âlimi de takibata maruz bırakmıştı. Nizamülmülk ile birlikte devlette Sünni mezhep âlimleri rahat nefes alarak devlet tarafından korunmuştur (Biçer, 2013: 266).

Sultan Melikşah, Babası Alparslan'ın Malazgirt galibiyetine müteakiben Doğu ve Güney Anadolu'da birçok toprak kazanmıştır. Melikşah'ın Sultan Alparslan'ı aratmayan mücadele ruh ve enerjisinin yanında vezir Nizamülmülk'ün devletin aldığı kararlarda önemli derecede tesiri olduğu söylenebilir (Kafesoğlu, 2014: 14). Melikşah göçebe

Türk kültürüne mensup Selçukluları yerleşik İran kültürüne intibak ettirmiştir. Melikşah'ın bu yerleşik yurt oluşturmasının en büyük yardımcısı ise şüphesiz başarılı veziri Nizamülmülk olmuştur (Davutoğlu, 2010: 428). Nizamülmülk'ün idarededeki dirayet ve siyasetteki etkisine bakıldığında başarısının teori ve uygulamanın birbirinden kopukluğundan değil, bu iki öğenin birbirini tamamlamasından geldiği görülmektedir (Canbolat, 2009: 40).

Nizamülmülk'ün değerli eseri olan Siyasetname de bu dönemde Sultan Melikşah'ın isteği üzerine vücut bulmuştur. Bu eserin temel amacı dönemin sultan, halife ve devlet adamlarına pratik siyaset bilgileri sağlamak, devletin geleceğine ilişkin tavsiyelerde bulunmak amacıyla hazırlanmıştır (Canatan, 2009: 200). 1092 yılında büyük vezir Nizamülmülk'ün haşhaşilerin suikasti neticesinde öldürülmesi ve aynı yıl Sultan Melikşah'ın da hayatını kaybetmesi neticesinde Selçuklular hızlı bir çöküş dönemine girmiştir (Turan, 2003: 59). Nizamülmülk siyasetin yanında bilim ve kültür alanında da yaşadığı yüzyılda devrim niteliğinde yenilikler yaparak bugünkü anlamda üniversite işlevini gören Nizamiye Medreselerini kurmuştur (Canbolat, 2009: 39).

Nizamiye Medreseleri

Selçuklular, Sünni İslam'ın gelişmesi ve İslam'ın yerleşik bir kültür ve medeniyet haline gelmesinde önemli derecede katkıları olmuştur. Bu dönemde Selçuklularda sanatta, ticarete, eğitimde, teknik alanda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle dini eğitim veren alim ve hocalar Selçuklularda çok saygın kimseler olmuştur. Nizamiye Medreseleri böyle bir zamanda Vezir Nizamülmülk tarafından (Arı, 2008: 60). Şii ekole karşı ilmi bir cephe oluşturmak amacıyla kurulmuştur (Keleş, 2011: 196). İslam toplumlarında önemli bir eğitim kurumu olan medreselerin sistemli bir şekle sokulmasının ilk örnekleri Nizamiye Medreseleri ile başlamıştır (Biçer, 2013: 264). Nizamiye Medreselerinin kurulmasında esas faktör Selçuklu ve diğer İslam ülkelerinin maruz kaldığı Şii-Batını düşünce sisteminin gelişmesini engellemektir (Biçer, 2013: 267). Bunun yanında devletin ihtiyaç duyduğu bürokratik eğitilmiş kadronun da yetişmesi için Nizamiye Medreseleri en uygun ortamı sağlamıştır.

Nizamülmülk'e kadar İslam dünyasında eğitimin kurumsallaşması adına medrese tecrübeleri olsa da bunların hiçbirisi Nizamülmülk'ün medreseleri kadar uzun ömürlü olmamıştır. Nizamiye medreseleri, devletin mali imkanları ile medresede okuyan öğrencilerin gündelik masraflarını devletin karşılaması ve o günün şartlarında medresenin teşkilatlandırılması tamamen Selçuklu Devletine aittir (Biçer, 2013: 268). İlk Bağdat'ta açılan Nizamiye Medreseleri İmparatorluğun diğer coğrafyalarına da yayılmıştır. Selahaddin-i Eyyubi tarafından Mısır'da da medrese kültürü gelişmiştir. Bu medreselerin temel misyonu ise, Fatimi dönemindeki Şii ekollerden beslenen veya onlardan daha radikal olan Batını İsmailiyye mezhebinin Sünni İslam'ın aleyhindeki propagandalarına karşı bir anti tez üretmekti (Lewis, 2011: 121). Nizamülmülk kendisi her ne kadar kültür ve din ilimlerinden ziyade savaşa ilgilense de Nizamiye Medreselerini kurarak İslam dünyasında İmam-ı Gazali gibi bir din bilgini Ömer Hayyam gibi bir şair vb. gibi zamanın çok önemli aydınlarını kendi kurduğu medreselerde istihdam ederek (Duran, 1998: 123-124) Sünni İslam toplumunun

kurumsallaşması yanında Türk-İslam siyasi düşüncesinin şekillenmesine de katkı sağlamıştır.

Siyasetname

Nizamülmülk, Selçuklu Devletinde yaklaşık 30 yıl hizmet etmiş, Türk-İslam tarihinde önemli bir yer kazanmış bir şahsiyettir. Günümüze kadar intikal eden Siyasetname (Siyerülmülk) eseri Nizamülmülk'ün düşüncelerini günümüze taşımaktadır (Tekin, 2012: 201). Siyasetname eserinde anlatıldığı üzere Sultan Melikşah'ın vezirlerine “Her biriniz memleketimiz hakkında düşününüz. Zamanımızda neyin iyi olduğuna, sarayımızda, meclisimizde ve kapımızda onun yerine getirilmesi veya bizden gizlenmesi sebeplerini, bizden önceki padişahların yapıp da, bizim yapmadığımız işleri araştırınız. Geçmiş emirlerin, Selçuk sultanlarının ve diğerlerinin merasim ve an'anelerini araştırıp açıkça yazdıktan sonra, bizim görüşümüze sunun. Bundan sonra din ve dünya işlerimizin kendi kanunları içerisinde nasıl yürütülmesi gerektiğini düşünüp, emredelim. Bilinmesi gerekeni bilelim ki, her iş kendi kanunu çerçevesi içinde yapılsın. Çünkü bize dünya padişahlığını bağışlayan Allah Taala, üzerimizdeki nimetleri tamamlayıp, düşmanlarımızı da kahretti. Bundan sonra memleketimizde Allah'ın fermanına veya kanunlarına aykırı, onlara hanel ve noksanlık ulaştıracak bir hadise olmamalı ve yürütülmemelidir.” diyerek devlet işlerinde tatbik edilmesi gereken kuralları içeren bir eser yazmalarını istemiştir (Nizamülmülk, 2014: 23-24). Nizamülmülk bu eserde Selçukluların sahip olduğu devlet ve bürokratik yapısını, hükümdar ve tebanın arasındaki ilişkilerin nasıl kurulması gibi konulara değinmekle kalmayıp, temelde din ile çatışmayan devlet ve siyaset konularına yönelmiştir (Canatan, 2009: 194). Bunun yanında Nizamülmülk eserinde dini konulara da sık sık değinmiştir. Özellikle mezhebi konuları ele alarak ehl-i sünnet haricindeki mezhepleri (özellikle Şii, Harici ve Batini) bidat ve şüphecilikleri nedeni ile dünyayı fesada uğratmaya çalıştığını dile getirmiştir. Ayrıca Nizamülmülk Şafi mezhebini ülkenin resmi mezhebi haline getirmeye çalıştığı da anlaşılmaktadır (Nizamülmülk, 2014: 111-112).

Nizamülmülk eserinde sadece sultan ve devlet görevlilerine öğüt vermede bulunmamış tarihi bir vesika niteliğinde olarak Büyük Selçuklu Devlet'inin genel siyasi, idari, bürokratik yapısının yanında devlet sisteminin işlerliğinde, karşılaşılan problemler, alınan tedbirler ve halkın genel ahvali hakkında bilgilere yer vermiştir (Menekşe, 2005: 199). Nizamülmülk'ün siyasetname eserinde verdiği öğütler her ne kadar İslam'ın kutsal kitabı Kur'an ve Peygamber'in sözleri Hadisler ile güçlendirilmeye çalışılmışsa da ne o zamanın insanları ne de günümüz insanları tarafından fıkhi bir eser olarak algılanması söz konusu olmamıştır (Menekşe, 2005: 208). Siyasetname kamu yönetiminin gerçekleştirilmesini sağlayan rehabilite edici bir yönetsel raporda olarak değerlendirilebilir. Ayrıca eserde bahsedilen tanıların tutarlılığı bu eserin dönem sultanı olan Melikşah tarafından kabul edilerek Nizamülmülk'ü taltif etmesi eserin kabul edilirliliğini göstermiştir (Özmen, 2014: 216).

Siyasetname'de Sultan

Nizamülmülk, Sultan'ın, Allah tarafından halkın içinden padişahlık kabiliyetleri ile donattığı bir kulu ve diğer kullarının dünya işlerinden ve huzuru sağlamasından sorumlu kıldığı bir yüce insan olarak tanımlamaktadır. Sultan, kullarının (tebasının, yönettiği halkın) Allah'ın emir buyurduğu şeriatı küçük görme ve uymamada direnmesi neticesinde bu fiilleri yapan kişileri cezalandırması gerekmektedir (Nizamülmülk, 2014: 25). Ayrıca, Nizamülmülk, Sultan'ın iyi huylu, güzel yüzlü, cesur, iyi ata binen ve her türlü silah kullanabilen, sanattan anlayan, Allah'ın kullarına şefkat ile merhamet eden, verdiği sözleri tutan, dindar ibadeti seven, bilginlere değer veren ve fakirlere iyi muamele eden ve zalimlere düşman olan bir kişilikte olması gerektiğini ifade etmiştir (Nizamülmülk, 2014: 26). Nizamülmülk, Sultanlık için en önemli özelliğin dindar olması gerektiğini belirtmiştir. Bunu memlekette dini hayat sürdürülmediği zaman toplumda anarşizmin ortaya çıkararak toplumsal huzursuzluğa sebebiyet vereceğine bağlamıştır. Nizamülmülk'e göre ancak dindar bir sultan bu felaketleri önleyebilir (Nizamülmülk, 2014: 72). Genel olarak baktığımızda Sultan'ın mutlak iktidarı İslam dininin birincil kaynağı olan Kuran ile sınırlanmaya çalışılmış, bu sınırlama Peygamber'in sözleri (hadis) ve Sahabiler'in kıssaları ile güçlendirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bu dini kaynaklar ile Sultan'ın yapması gereken görevleri de belirtilerek kulların itaati sağlanmaya çalışılmıştır. Örneğin; "Ey İnananlar! Allah'a itaat edin. Peygamberlere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin" (Nisa 4/59). Bunun yanında Siyasetname eserinde Nizamülmülk Sultan'ın görev ve sorumluluklarının anlaşılması ve geçmiş tecrübelerden yararlanılması için, Türk, Arap ve Fars tarihlerinden Sultan-Kul ilişkilerine dair örnek olaylar, kıssa ve hikâyelere yer vermektedir. Anlatılan bu hikaye ve kıssalar Önder'in (Önder, 2014: 9) ifadesi ile "bunların satır araları dikkatli okunduğunda, eserin siyasi bir felsefi tabana dayandığı"na dikkat çekmiştir.

Sultan, yaşlı güngörmüş ihtiyarlar ve bilginler ile devletin bekasını ilgilendiren önemli konularda sürekli istişare halinde bulunmalıdır. Sultan, meclisinde her bilgin ve tecrübeli kişiye söz vererek ülke menfaati adına ortak bir fikir çıkmasını sağlamaya çalışmalıdır (Nizamülmülk, 2014: 107). Sultan bir problem ortaya çıktığında acele ederek değil problemin altyapısını anlayarak çözüme kavuşturmaya çalışmalıdır. Sultan söylenti haberlere karar verirken doğru hüküm vermek için acele etmemesi gerekmektedir. Din büyükleri "Acele Şeytandan, teenni Rahman'dandır" demişlerdir (Nizamülmülk, 2014: 151).

Siyasetname'de Devlet

Genel olarak bakıldığında doğu Siyasetname örnekleri devlet yönetimini ahlaksal boyutta ideal bir çizgide kavramsallaştırılmaya çalışılmaktadır (Önder, 2014: 11). Nizamülmülk'ün devlet anlayışında hâkim düşünce sadece kuvvete bağlı güçlü bir devlet değil aynı zamanda paternalist devleti çağrıştıran sultan veya devlet'in halkın babası konumunda olmasıdır. Yani ailedeki çocuklar evin reisi olan babaya itaat etmeli, baba da onlara hizmet etmelidir. Fakat babanın kendi hizmet rolü yerine getirilmediği zaman otoritesi sarsılmaktadır. Bu paradigma gibi; devlette de sultan halkı beklentisini

karşılımadığı zaman otoritesi zedelenir. Nizamülmülk'ün bu anlayışı dini dışlamayan dinin kuralları ile uyumlu bir paternalistlik yaklaşımıdır (Canatan, 2009: 219). Nizamülmülk devletin ileri gelen görevlerinde dindar Sünni Müslüman kişilerin bulunması gerektiğini, Hıristiyan, Rafizi, Ateşperest, Şii ve Batınilerin devlet görevlerinde bulundurulmaması gerektiğine inanmıştır. Vezir, aynı zamanda Sultan Melikşah'ı da burada eleştirerek Sultan Tuğrul ve Alparslan zamanında bu uygulamalara dikkat edildiğini işaret etmiştir (Nizamülmülk, 2014: 176). Nizamülmülk Sultan'ın devlet otoritesini sağlamak için ülkenin en ücra köşesinden kendisine haber verebilecek bir istihbarat ağının kurulması gerektiğini ve bu muhbirlerin ücretlerinin direk hazineden karşılanarak Sultan'dan başka kimse tarafından bu insanların kimliğinin bilinmemesi gerektiğini önemle bahsetmektedir (Nizamülmülk, 2014: 76). Elçiler ise merkezden aylık ve yolluklar ile görevlendirilmeli, belirli yerlere haber alma merkezleri kurularak güncel bilgilerden yoksun kalmamalıdır. Elçiler ayrıca geçim sıkıntısı çekmeyerek bütün ömürlerini devlet işinde harcayabilmelidir (Nizamülmülk, 2014: 100).

Siyasetname'de Bürokrasi

Nizamülmülk eserinde bürokrasinin iyileştirilmesi gereken taraflarını dile getirmiştir. En önemli nokta bürokrasinin halka yönelik baskıcı tutumunun kontrol altına alınmasının gerektiği üzerinde önerilerde bulunmaktadır (Canatan, 2009: 209). Sultan'ın hizmetkârlarının veya memurlarının sahip oldukları statüye yakışmayan iş veya zulümler ortaya çıkarsa Sultan'ın cezalandırması gerekir. Pişman olan kullar işlerine iade edilmeli, pişman olmadığı anlaşılacaklar ise mevcut görevlerinden uzaklaştırılarak başka ehil insanlar göreve getirilmelidir (Nizamülmülk, 2014: 26). Özellikle devletin mali konularında görev alan vergi memurlarının adalet ile vergi toplaması gerekmektedir. Vergi ve öşür toplayan görevliler insanlara kibar ve iyi bir şekilde muamele ederek görevlerini yerine getirmesi gerekir (Nizamülmülk, 2014: 38).

Siyasetname, devlet yöneticilerinin sahip olması gereken hal, tutum ve davranışlarının yanında devlet memurlarının nasıl yetiştirilmesi ve nasıl bir ahlak sahibi olmasını gerektiğini anlatan edebi eserdir (İspir, 2014: 51). Nizamülmülk bürokraside memurların yaptığı iş ve görevlerinin kontrol edilmesini, onlarda hukuksuzluk ve zulüm görülürse bu kişilerin görevlerinden azl edilmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda diğer memurların ibret alarak aynı fiilleri yapmaması ve sultanın otoritesini sağlamlaştırmak için bu memurların cezalandırılması gerektiğini düşünmektedir (Nizamülmülk, 2014: 46). Ayrıca devlet işlerinde istihdam edilmesi uygun görülen ahlaklı, dindar olan kin ve garazı olmayan kişilerin isteğine bakılmaksızın devlet kademelerinde istihdam edilmesi gerektiğini düşünen Nizamülmülk, bu kişilere verilen görevlerde sorumluluk üstlenmemesi durumunda hapsedilerek bu görevleri zorla almaları sağlanmalı der (Nizamülmülk, 2014: 60). Nizamülmülk burada devletin yararına olabilecek bir bürokratik tercihin kişilerin rızasına bakılmaksızın devlete kazandırılmasını savunmuştur. Bürokraside istekli bir şekilde görev alan, fakat devlete hizmet etmeyen bir kişiye işleri teslim etmektense, bürokraside güvenilir

olarak çalışan kişileri zorla da olsa istihdam etmek, devletin bekasına taalluk ettiği için çok önemli olarak görülmüştür.

Nizamülmülk devletin ihtişamını sergileyecek olan protokol kural ve şekillerine de önem vermiştir. Padişah'ın himmet ve zenginliğini gösterecek tarzda süslenmelidir. Diplomatik törenlerde cesur kölelerden oluşturulan birtakım yakışıklı ve yetenekli askerlerin hazır bulunması sağlanarak (Nizamülmülk, 2014: 109) gelen elçilerin ülke hakkındaki algısı yönetilmeye çalışılmaktadır. Ülkeye gelen elçilerin savaş ve anlaşmazlık sırasında dahi güzel ağırlanarak gönülleri incitilmemeli, kendilerine saygısız davranılmamalıdır. Kur'an'ın hükmü ile elçinin görevi sadece tebliğden ibarettir (Nizamülmülk, 2014: 111).

Siyasetname'de Sultan'ın Halk ile İlişkileri

Uzak Doğu filozoflarından Konfüçyüs'e bakıldığında, siyasi ilişkiler ailevi ilişkilere benzemektedir. Bu şu demektir. Bakan hükümdar'a, evlat baba'ya, büyük kardeş küçük kardeşe, karı da kocaya itaat etmesi gibi Hükümdarın tebaiyetinde olan halklar, şefkatli hükümdar'ın kurallarına uymalıdır. Aksi taktirde kişilerin belirtilen rollere uymadıklarında toplumun düzeni bozulmaktadır (Wasserstrom, 2010: 27). Doğu toplumlarının bir çoğunun sahip olduğu bu anlayış Selçuklularda da hakim olmuştur.

Nizamülmülk'e göre Allah; padişah ve sultanları diğer bütün insanlardan üstün olarak yarattığı için insanlar padişahların gölgesinde karınlarını doyurarak hayatlarını sürerler. Sultanlar ise, insanların bu konumlarını layığı ile koruyabilmek için Allah'a karşı kulluk görevlerini yerine getirebilmelidir (Nizamülmülk, 2014: 202). Sultan kendi halkı ile belirli zamanlarda görüşmelidir. Fakat bu görüşmede havas-avam farkı gözetmek zorundadır. Bundan dolayı bütün halkın kalabalık bir şekilde sultan ile görüşmesi engellenmelidir. Sultan ile halkın sık sık görüşmesi ülkede fitne çıkarmak isteyen insanların diline ket vurmak için en güçlü yöntemdir. (Nizamülmülk, 2014: 133).

Sultan aynı zamanda din âlimlerine hürmet etmelidir. Onların nafakalarını Beyt'ül Mal'dan ayırmalı, dini için gayret eden abidelere saygı göstermelidir. Sultan ahiret işlerini unutmamak ve daima hatırlamak için haftanın belirli günlerinde dini bilginler ile özel programlar düzenlemelidir. Sultan'a Kur'an tefsiri, Hadis, Peygamber kıssaları ve diğer dindar sultanların hayat hikâyeleri anlatılarak Sultan'ın dini bilgilerden gelişimi sağlanmalıdır (Nizamülmülk, 2014: 71). Sultan halk'a karşı oldukça cömert olması gerekmektedir. Sultan ancak halkına cömert davranarak onların gönülleri kazanabilmektedir. Halklar hiçbir zaman cimri sultanları sevmezler (Nizamülmülk, 2014: 149).

Siyasetname'de Vezir ve Köleler;

Sultan vezirini gizlice araştırmalıdır. Vezir ülke yönetiminin belkemiğini oluşturduğu için vezirin adil ve güvenilir olması durumunda bundan sadece sultan değil bütün devlet vatandaşı da istifade etmektedir. Vezirin güvensiz olması durumunda ise vatandaşlar güven içerisinde yaşayamazlar. Padişah ise vezirin karanlık işler yapması halinde memleketi idare etmekte zorlanır (Nizamülmülk, 2014: 39). Vezir sultanın divanında önemsiz konuların tartışılmasına ve divandan mühim işler haricinde mektup ve emirler

yayınlanmasına engel olmalıdır. Böylece verilen emirlerin ciddiyeti tebaa tarafından daha iyi anlaşılır (Nizamülmülk, 2014: 83). Bunun yanında vezirler gibi diğer devlet ileri gelenleri sultan veya devlet menfaatinin aleyhinde bir hata yaptıklarında bu kişilerin hatalarını teşrih etmeden gizlice çağırarak uymalı böylece onların devlete olan güvenini güçlendirmelidir (Nizamülmülk, 2014: 140). Vezirler ayrıca şahsiyetsiz, asaletten mahrum ve faziletsiz kişileri devlet idaresinde istihdam edip kaliteli, kabiliyetli insanları yönetimden uzaklaştırırsa ülkeye en büyük kötülüğü yapmış olur (Nizamülmülk, 2014: 181). Nizamülmülk ayrıca vezir'in itikadı konularına da yönelerek güçlü iman sahibi ve devlet işlerinde mahir olması yanında Sünni olması gerekliliğine vurgu yapmıştır (Nizamülmülk, 2014: 188).

Köleler, tabiatları gereği kendilerine ihtiyaç duyulduğunda düşmana karşı pasif bir tutum sergilerler ve efendilerinin mağlubiyetlerine sebep olabilirler. Bu olumsuzlukları gidermek için kölelerin toplum hayatında yükselmelerinin önü, sultan fermanı ile açılmalıdır böylece toplumda bir konum elde edeceğine inanan köleler de sultan ve devlete hizmet edeceklerdir (Nizamülmülk, 2014: 119).

Siyasetname'de Kadın

Nizamülmülk kadınların devlet idaresinden uzak durması gerektiğini onların toplumdaki temel görevlerinin ahlaklı nesil yetiştirmek olduğu, kadınların asil oldukları müddetçe takdire şayan olacağı, örtünüp ırzlarını korudukça da beğeni kazanacakları görüşündedir. Kadınların sosyal hayat ile ciddi alakaları olmadığından devlet işlerinde verecekleri kararlar genellikle hatalı olur, ülke sıkıntıya duçar kalır ve din-i İslam zarar görür (Nizamülmülk, 2014: 195).

Nizamülmülk kadınların devlet işlerinden ve saltanattan uzak tutulması ile ilgili bir hikâye anlatmaktadır; "Filozof Buzurcmihr'e dünyada kendisi gibi tedbirli bir insan olup olmadığı ve bizzat devletin idarecilerinden olduğu halde Sasanioğulları padişahlığının niçin yıkıldığını sordular. İlk iş Sasanilerin büyük işlere iş bilmeyen, ehliyetsiz ve akılsız kişileri tayin etmeleridir. Diğer sebep, akıllı, uyanık ve bilgili kişilere değer vermemeleridir. Beni ilim ve akıllı olmayan ve kimseyi dinlemeyen kadın ve çocuklarla uğraşmaya mecbur ettiler. Bir padişah'ın işi kadın ve çocuklara düştüğü zaman, padişahlığın o hanedandan gideceği, böyle bir sülalede kalmayacağını iyi bil dedi" (Nizamülmülk, 2014: 198).

Siyasetname'de Ordu

Nizamülmülk sultanın yeryüzündeki tek hazinesinin ordusu olduğunu söylemiştir. Sultanın güçlü ordusu olursa dünya hazineleri de onun olur ama ordusu güçsüz olursa kendi hazinesini de koruyamayacaktır (Nizamülmülk, 2014: 182). Vezir, ordunun farklı milletlerden oluşması gerektiğini, bu şekilde oluşan bir orduda doğal bir rekabet havası olacağından ordu birliklerinin savaş esnasında çözülmesinin daha da zorlaşacağını belirtmiştir. Ayrıca Padişah'a bağlı saray muhafızları oluşturularak bunların sayıları 500'den aşağıya indirilmemelidir (Nizamülmülk, 2014: 116-117).

Siyasetname'de İslami Kanunlar ile Çelişen Uygulamalar

Siyasetname'nin farklı fasıllarında Sultan ve toplumun İslami değerler ile güçlü bağ kurması gerektiği, birtakım Kur'a ayetleri, Hadisler ve dini kıssalar ile bu görüş tesis edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında eserin 30. Faslı şarap meclislerinin kurulma şartları (Nizamülmülk, 2014: 135) İslam'ın haram kıldığı bir uygulama kural ve kaidelere bağlanmıştır. Nizamülmülk bu konuda sanki İslam'ın temel kaide ve kurallarına bilmiyormuşçasına içkili sofraların tanzimi hakkında protokol niteliğinde bahsetmiştir (Canatan, 2009: 202). Nizamülmülk ve Maverdi gibi düşünürlerin bu tarzda İslam'a aykırı bariz fiilleri meşru bir şekilde sergilemelerinin temel nedeni Türklerin ve diğer milletlerin İslam'a girerken eski adetlerini tamamen terk etmemekle birlikte İslam'a karşılaştırdıklarından kaynaklanmaktadır (Bulaç, 1993: 45).

Sonuç

Gerçek adı Hasan bin Ali bin İshak Tusi olan Nizamülmülk, 1040 Dandanakan Savaşından 1092 yılında Haşhaşiler tarafından öldürülene kadar Selçuklularda vezirlik görevini yapmıştır. Selçukluların, Abbasi halifeliği üzerindeki artan etkisine paralel olarak Nizamülmülk'ün kariyeri de artmaktaydı. Bunun temel nedeni devlet işlerinde aldığı kararlarda tutarlılık ve sultanların idarede gözlerini arkada bırakamayacak kadar güvenilir olmasıdır. Nizamülmülk, Selçuklu Devletini İslam'ın Sünni mezhebi etrafında kurumsallaşmış, göçebe Türkmen aşiretlerinin yerleşik hayata geçirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Eğitim alanında ise dönemin eğitim kurumları olan medreseler ilk defa Nizamülmülk tarafından sistemli bir şekle sokulmuştur. Nizamülmülk'ün Selçuklu Devletindeki önemini anlamak için vezirin yaşadığı dönemde yaptığı icraatlar ve alınmasını sağladığı kararlar sayesinde devletin yükseliş dönemine geçmesi, ölümü ardından devlette çözümlerin başlayarak hızlı bir şekilde çöküş dönemine girmesi bizim vezirin devlet görevini ifa ederken başarılı olup olmadığı hakkında bilgi vermektedir.

Nizamülmülk, Sultan Melikşah'ın isteği üzerine sultan ve devlet adamlarına siyasi bilgiler sağlama ve pratik bilgiler öğretme adına kaleme aldığı "Siyasetname" eseri aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi durumu yansıtan tarihi bir eser olarak düşünülmesi gerekmektedir. Eser'de sultanın yükümlülük ve vasıfları, devlet ve yapısı, bürokrasinin işleyişi, sultanın halk ile ilişkileri, vezirlerin ve kölelerin vazifeleri, insanın doğası ve kadının toplumsal hayattaki yeri, askeri kurumlar ve benzeri konulara geniş yer verilmektedir.

Kaynakça

- Arı, T. (2008). Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi, 4 b., MKM Yayıncılık, Bursa
- Biçer, B. (2013, Aralık). "Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri", Tarih Okulu Dergisi , 6. yıl, Sayı: 16
- Bulaç, A. (1993). İslam Dünyasında Düşünce Sorunları,4b., Beyan Yayınları, İstanbul
- Canatan, K. (2009, Fall). "Geleneksel Siyaset ve Devlet Felsefesinin Bir Yorumu Olarak"Siyaesname"-Büyük Devlet Adamı Nizamülmülk'ün Devlet ve Siyaset Anlayışı Üzerinde", Turkish Studies , Cilt:4, Sayı: 7.



- Canbolat, İ. (2009). Değişen Dünya'da Almanya ve Türkler 4b., Alfa Aküel Yayınları, Bursa
- Davutoğlu, A. (2010). Stratejik Derinlik Türkiye'ni Uluslararası Konumu 51b., Küre Yayınları, İstanbul
- Duran, B. (1998), İslam Tarihinin Konjonkürrel Değişimi-, Nesil Basım Yayın., İstanbul
- İspir, M. (2014). "Medhiyelerin Siyaset-Name Türü Açısından Değerlendirilmesi" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi , Sayı:51.
- Kafesoğlu, İ. (2014). Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, : Ötüken Yayınları, İstanbul
- Karadaş, C. (2003). "Selçukluların Din Politikası", İstemDergisi , Yıl:1, Sayı:2.
- Keleş, B. (2011, Şubat). "Selçuklu Medreseleri ile Memluk Medreselerine Genel Bir Bakış" Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı:190.
- Lewis, B. (2011). Orta Doğu İki bin Yıllık Orta Doğu Tarihi 8 b., Çev. S. Y. Kölay, Arkadaş Yayınevi, Ankara
- Menekşe, Ö. (2005). "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V, Sayı:3.
- Nizamülmülk. (2014). Siyasetname, Çev.N. Bayburtlugil, DergahYayınları, İstanbul
- Önder Ö. (2014), Yönetimde Adalet ve Saadet Bir Nasihatname Geleneği Olarak Siyasetname, 2b., Lotus Yayınevi, Antalya
- Özmen, A. (2014, Haziran). "Siyasetname'de Yönetim Felsefesi" Gümüşhane Üniversitesi Sosyal bilimler Elektronik Dergisi, Sayı:10.
- Sander, O. (2009). Siyasi Tarih: İlk Çağlardan 1918'e , 18 b., İmge Yayınevi, Ankara
- Tekin, A. (2012). Selçuklu Tarihi., Kariyer Yayıncılık, İstanbul
- Turan, Ö. (2003). Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta: Orta Doğu, Yenişafak Yayınları, İstanbul
- Wasserstrom, J. N. (2010). 21 Yüzyılda Çin, İletişim Yayınları, İstanbul
- Yavuz, C. (2010). Avrasya'da Türk Jeopolitiği: Türklere Açılan Geniş Ufuklar, Berikan Yayınevi, Ankara

Nizamü'l-Mülk Siyasetnamesi'nde Eşitlik ve Adalet

Mehmet Yılmaz

Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi;
mhmt.ylmzr52@hotmail.com

Nagihan Yamaner

Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Özet

Adalet kavramı kısaca hakkın gözetilmesi ve yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Geniş anlamda ise; bir amirin, yöneticinin; memleketi idare etmek için konulan kanun, kaide ve belirlenen hudut içinde hareket etmesi, hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme ve yerine getirmede doğruluk olarak tanımlanabilmektedir. Adalet kavramı toplumlara göre değişiklik göstermektedir. Batı toplumuna baktığımızda Platon'a göre adalet en yüce erdemlerden birisidir. Devletin ve insanın temel davranış kurallarını oluşturmaktadır. Yani Platon'a göre; devletin yararına olan her şeye adalet olarak, zararlı olan her şeyin ise adaletle aykırı bir davranış olarak görülmektedir. Platonun öğrencisi olan Aristo ise adaleti, eşitlik kavramıyla özdeş tutmaktadır. Aristo'ya göre yasalara uygun hareket etmek, eşitlik sağlamak ve adaletli olmak şeklinde iken, yasalara aykırı davranılması ise, adaletsiz ve eşitsizlik olarak görülmektedir. İslam düşüncesine baktığımızda ise Allah tarafından kurulan dünya düzeni adalet ile başlar ve daire-i adalet zincirinde adaletle son bulur. Yani dünya düzeni Allah'ın adaletiyle var olur. Allah tarafından kendisine yöneticilik vasfı verilen hükümdarın tebaasına adaletli davranmasıyla da zincir tamamlanmış olur.

Her ne kadar adalet ve eşitlik günümüzde eşdeğer görülse de aralarında büyük farklılık vardır. Bu farklılıkları çalışmamızda Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesinden yola çıkarak adalet kavramının nasıl ve ne şekilde kullanıldığını inceleyip batı medeniyetlerinde son zamanlarda ortaya çıkmış, tam olarak bir bütünlük sağlayamamış eşitlik kavramının ne denli anlamlar ifade ettiğini ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Eşitlik, Daire-i Adalet, Tebaa, Siyasetname

Giriş

İslam düşünürleri siyasi düşünce açısından mihenk taşı olarak adalet kavramını ele almışlardır. İslam felsefesi açısından iyi bir yönetim için yöneticilerin adil, hakkı gözetmen ve zulüm etmeyen kişiler olması gerektiği belirtilmektedir. Hükümdar adaletli davranırsa tebaası da hükümdara aynı ölçüde karşılık vermektedir. Siyasetnamede Nizamü'l-Mülk'ün "Küfr ile belki amma zulm ile paydar kalmaz memleket" sözünden de anlaşılacağı gibi zulüm ile devlet yönetimi baki kalmaz, adaletsizlikler karşısında halk hükümdara karşı tavır alır ve bu da devlet yönetiminin aksamasına ve hatta devletin yıkılmasına sebep olur.

Eski Türk devletlerinde yöneticiler, adalet kavramını İslami düşünce açısından hak ve hukuka uygun davranarak hakkı gözetmek bağlamında görmektedirler.

Batı düşüncesinde Aristo'yla birlikte ortaya çıkan eşitlik kavramı, günümüzde adalet kavramıyla eşdeğer görülmektedir. Ama baktığımızda aralarında çok büyük fark vardır. Adalet yöneticinin; halkın hak ve hukukunu korumak iken, eşitlik yasalar önünde insanlar arasında ayırım bulunmaması anlamındadır.

Nizam'ül-Mülk'ün Siyasetnamesinde de gördüğümüz gibi halka karşı devlet idarecilerinden biri adaletsizlik yaparsa, halktan birinin hakkını gasp ederse hemen cezalandırılır vatandaşın hakkı olan neyse o yerine getirilir.

Osmanlı devletinin kullandığı Daire-i Adalet anlayışı Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlak-ı Alai eserinde ele aldığı sekiz maddeden oluşan bir yönetimdir. Bu maddelerden bir tanesi bile olmazsa adaletten bahsedilemez ve adaletin olmadığı yerde zulüm olur.

Nizamü'l-Mülk

10 Nisan 1018'de (21 Zilkade 408) Gazne Devleti idaresinde bulunan Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl adı, Hâce Kıvâmüddîn Ebû Ali Hasan bin Ali'dir (gizliliimler.tr.gg, tarih yok). Babası Ali b. İshak, Gaznelilerin Tus amili ve Nukan kasabasının dihkandır. Annesi daha bebekken vefat edince Nizamü'l-Mülk'ün eğitimiyle babası ilgilenmiştir (SİDDIQI, 2012, s. 57-58).

Kendisini ilme adayan Nizamü'l-Mülk önce Arapça öğrenmiş, daha sonra fıkıh öğrenerek fazilet sahibi olan Nizamü'l-Mülk dönemin birçok muhaddislerinden hadis nakletmiştir. Devlet hizmetindeki hayatına babası ile birlikte Gazne devletinin Horasan valisinin yanında başlamıştır (ARICI, 2005, s. 21-23)

1040 yılındaki Dandanakan Savaşı'ndan sonra babasıyla birlikte Gazne'ye gitmiştir. Horasan tamamen Selçukluların hâkimiyetine geçince baba oğul Selçukluların hizmetine girmişlerdir. Alparslan'ın Belh valisi Ali bin Şadan'ın maiyetine girerek, vilâyet işlerinin yürütülmesiyle vazifelendirilmiştir. 1059 yılında Gazne devletinin Horasan valisi olarak görev almıştır (SİDDIQI, 2012, s. 53).

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in ölümü ile Alparslan ve Süleyman Bey arasındaki taht mücadelesinde yerinde görüş ve önlemleriyle dikkatleri çekmiş ve 1063 yılında Alparslan'ın yanında hizmete başlamıştır. Alparslan sultan olmasından sonra 1064 yılında Selçuklu devletine vezir tayin edilmiştir. Ölümüne kadar Büyük Selçuklu Devletinin vezirliğini yapmıştır. Karşılaşılan sorunlara bulduğu çözüm yolları, farklı bakış açısı, fikir ve önerileriyle basit bir devlet adamı olmadığını gösterdi. Üstün zekâsı, erdemli ve adaletli kişiliğiyle kısa sürede saygın bir devlet adamı oldu. Devlet yönetiminde üst makama yükseldi ve daha sonra kendisine geniş yetkiler verildi. Sultan tarafından duyulan güveni boşa çıkarmayan ünlü vezir ülkede düzen rahat ve huzurun temin edilmesi için çalıştı (SİDDIQI, 2012, s. 58-59).

İdari, askeri ve ekonomik anlamda gerçekleştirdiği yenilik ve düzenlemelerle Büyük Selçuklu devletinin sağlam temeller üzerine oturtulmasını sağlamıştır. Nizamü'l-Mülk'ün vezirlik yaptığı Alparslan ve Melikşah dönemi Büyük Selçuklu devletinin en parlak yılları olmuştur. Nizamü'l-Mülk, Sultan Alparslan kendisini vezir tayin ettiğinde idarecilik kabiliyeti ve başarılarından dolayı dönemin Halifesi Kâimbi-Emrillâh tarafından birçok lakapla anılmış, devlet düzenleyicisi anlamına gelen Nizamü'l-Mülk ismiyle tarihe geçmiştir (humayunsaah.wordpress.com, tarih yok).

Nizâmü'l-Mülk, vezir olduğu 1064'ten şehit edildiği 1092 senesine kadar aralıksız yirmi dokuz sene Büyük Selçuklu Devletine, tam bir dirayet ve adâletle hizmet etmiştir.

Görevde olduğu için Malazgirt Meydan Muharebesi'ne katılmamış, onun haricinde bütün Selçuklu fetihlerinde bulunmuştur. Sultan Alparslan'ın vefatıyla Melikşah'ın tahta geçmesini sağlayıp, nizam ve asayişin korunmasında muvaffak olmuştur (SİDDİQI, 2012, s. 60).

Sultan Melikşah'a muhalefet eden veya başkaldıran Selçuklu prenslerinin itaat altına alınmasında büyük hizmetler sağlamıştır. Sultan Melikşah, devletin idaresinde ona çok büyük ve geniş yetkiler vermiştir. Nizamü'l-Mülk'ün akıllı, tedbirli ve adaletli idaresi sayesinde de, Melikşah'ın saltanatı, aynı zamanda Büyük Selçuklu Devletinin de en parlak ve en başarılı dönemi olmuştur (gizlenentarihimiz.blogspot.com.tr, tarih yok).

Nizamü'l-Mülk kendine münhasır, bilgili, dindar, cömert, adil, bağışlayıcı, az konuşan birisidir. Meclisi, âlim ve salih insanlarla dolup taşmıştır. Âlimlere çok saygı gösterir. Selçuklu sultanı Alparslan'ın oğlu Melikşah, bütün devlet işlerini Nizamü'l-Mülk'e havale etmiş ve Selçuklularda bir görev unvanı olarak ortaya çıkan "atabek" terimini ilk defa Nizamü'l-Mülk'e verdiği bilinmektedir. Nizamü'l-Mülk yaşamı boyunca insanların mutlu huzurlu ideal bir devlet düzeni içinde yaşaması için çalışmıştır (gizlenentarihimiz.blogspot.com.tr, tarih yok). Sultan Melikşah'ın saltanatının son dönemlerinde önde gelen devlet adamları ve ilim insanlarından devletin durumunu anlatan tespitler istemiştir. Nizamü'l-Mülk bunun üzerine devlet düzeninin nasıl olması gerektiğine dair siyasetname adlı eserini kaleme almış ve Sultan Melikşah bu eseri çok beğenilmiş ve neşretmiştir (SİDDİQI, 2012, s. 62-63).

Siyasetname, hükümdarlara ve devletin ileri gelenlerine adaletli olmayı, halkın bütün şikâyetlerini dinlemeyi ve haksızlıklardan kaçınılmasını kaleme aldığı tavsiye nitelikli bir kitaptır. Dönemin ve sonraki dönemlerin yöneticilerinin el kitabı olarak bilinen siyasetname nasihatname niteliği taşımaktadır. Kitapta nasihat ve tavsiyelerle adaletli yöneticinin nasıl olacağına dair olaylar ve nasihatler vermiştir. Yoğun şekilde dini bağlam üzerinden devlet işlerine ve devletin nasıl yönetileceğine yönelik temel ilke ve düşüncelere yer verilmiştir. Kitapta Nizamü'l-Mülk yukarıda da bahsedildiği gibi adaletli yöneticinin nasıl ve ne şekilde olacağına dair notları kaleme alırken iyi bir yöneticinin/hükümdarın eşitlikten ziyade adaletli olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Adil ve hakkı gözeten bir hükümdarın tebaası da huzur içerisinde olur ve devlet içinde sorunlar ortaya çıkmaz.

Döneminde, devlet yönetimine dair önemli izler bırakan Nizamü'l-Mülk 1092 yılında Nihavend yakınlarındaki Sıhne mevkiinde (ARICI, 2005, s. 21), rivayete göre Hasan Sabbah'ın göndermiş olduğu bir haşhaşı tarafından suikast ile öldürülmüştür.

Siyasetname

Nizamü'l-Mülk'ün devlet yönetimi ve siyasete yönelik kaleme aldığı siyasetname eserinin daha anlaşılır olması bakımından siyasetnameler hakkında bilgi vermek gerekirse; Arapça "siyaset" ve Farsça mektup anlamına gelen "name" den oluşan bir sentezdir. Siyaset kelimesi köken olarak seyislik, at bakıcılığı, güncel anlamda ise devlet, yönetme ve yönetim anlamına gelmektedir.



Siyasetnameler genelde hükümdarlar için kaleme alınmış ve hükümdarların sahip olması gereken nitelikler belirlenmiştir. İdeal bir yönetimin nasıl olacağı ele alınarak kötü bir yönetim sonucu ortaya çıkan olumsuz durumlar bazı hikâyelere dayandırılarak açıklamalarla yöneticiler uyarılmaktadır.

Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesini incelemeye başlayacak olursak, kitap fasıllardan oluşmakta ve her fasıl ayrı ayrı ne anlatılmak isteniyorsa o konu başlıkları altında ele alınmıştır. Birkaç başlığı ele alırsak; birinci fasılda Nizamü'l-Mülk, idealindeki hükümdarın nasıl olduğunu anlatmıştır. İyi bir hükümdar güler yüzlü, cesur, mert, adaletli, merhametli, sanattan anlayan, şefkatli, tebaasını koruyup kollayan ve bunlara benzer birçok özellik taşımalıdır. Hükümdar bu özellikleri taşıyan bir kişilik olursa Allah'ta aynı ölçüde devlet ve millet verir.

Diğer fasıllara değinecek olursak; mesela hükümdarın yapılan zulümleri yok ederek, adaletli ve iyi niyeti hâkim hale getirmesi 3. Fasılda, idarecilerin ve yerel yöneticilerin kontrolü 4. Fasılda, otorite sahiplerinin halka davranış şekillerinin kontrolünü 5. Fasılda, kadı, hatip ve güvenlik memurlarının işleri 6. Fasılda ele alınması bunlara örnek olabilir.

Bu şekilde bölümlere ayrılarak kaleme alınan Siyasetnamede anlatılmak istenen her konu bölüm içerisinde hikâyelerle, rivayetlerle, peygamber efendimiz döneminde yaşanmış hadiselerle ve ayetlerle açıklanmaktadır.

Nizamü'l-Mülk eserinde en çok hükümdarın adaletli olması üzerine vurgu yapmaktadır. Ona göre iyi bir hükümdar adil olan, adaletli davranan ve zulümden uzak hükümdardır. Adaleti sağlayamayan hükümdar zulme ve güce başvuracağı için devlet içerisinde çatışmalar çıkacak, halk zulümler karşısında birlik olacak ve bu durum hükümdarın otoritesini zayıflatacaktır.

Bu çalışmada Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesini inceleyerek adalet ve eşitlik kavramlarını mukayese etmeye çalışacağız. Birbirine çok yakın gibi görünen ama birbirinden çok uzak anlam ifade eden bu iki kavramı karşılaştırmadan önce ayrı ayrı incelemekte fayda vardır.

Adalet

Adalet kavramı uzun yıllardır tartışıla gelmiş bir kavramdır. Adaletin temelinde hukuk kurallarına uygunluk yatmasına rağmen toplumsal davranışları da içerdiği için ahlak ve dini kurallarla da alakadar bir kavramdır.

Geçmiş dönemleri incelediğimiz zaman görüyoruz ki adalet kavramı bütün düşünürler tarafından tartışılmaz ve tüm dini, kutsal kitaplarda da yer edinmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mesela Platon adalet kavramını en yüce erdemlerden biri olarak görürken, Aristo adaleti eşitlik kavramı ele almıştır. Aristo'ya göre eşit olmak adaletli olmak anlamına gelmez, hukukun güçsüzleri koruduğu ölçüde adaletin sağlandığını dile getirmektedir. Bu noktada yazımızın temel amacı olarak ele aldığımız, ki ileriki sayfalarda da

değineceğiz, eşitlik ile adalet kavramlarının karşılaştırılmasında Aristo'nun bu düşüncesi temel çıkış noktamız olmuştur.

Araştırmalarımız sonucunda adalet kavramı aydınlanma çağında daha dar bir şekilde ele alınmış ve hukuksal eşitlik sağlanması için yeterli görülümüştür. Bu noktada hukuk yasaları her konuda aynı şekilde uygulanması gerekmektedir. Ama hukuk düzeni her zaman adil olmayacağı kanısına vardığımız vakit aydınlanma çağında ki düşünürlerin adalet kavramını açıklamalarındaki eksik noktayı görmüş olmaktadır.

Adalet kavramı genel olarak hukuksal çerçevede ve hatta aydınlanma döneminde ki gibi eşitlikle mukayeseli ele alınmasına karşın İslam düşünürleri adalet kavramını dini açıdan incelemiştir. Yöneticinin, hükümdarın ne kadar adaletli olmasının veyahut adaletsizliğinin karşılığını da o derece Allah katında karşılığını bulacağı inancı İslam siyaset düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır.

İslam düşünürlerinden Nizamü'l-Mülk'ün adalet anlayışı; eserinde işlediği üzere Platon'dan Nizamü'l-Mülk'ün bağlı olduğu İslam siyaset düşüncesine kadar gelmiş teorik siyaset felsefesi geleneğini ifade etmektedir. Eserde geçen güç kavramı ise Nizamü'l-Mülk'ün vezir olduğu dönemde karşılaştığı olaylara yönelik geliştirdiği otoriter tutumunu göstermektedir (KÖMÜRCÜOĞLU & KÖMÜRCÜOĞLU, 2009, s. 45).

Nizamü'l-Mülk eserinde: "Yüce Allah'ın nimetinin değerini bilmek, padişahın O'nun rızasını gözetmesidir. Yüce Allah'ın rızası ise, halka yapılan ihsan, onlar arasında yayılan adalet ile elde edilir."Buradan anlayacağımız üzere Nizamü'l-Mülk adalet kavramını sürekli vurgulamış ve üzerinde çok durmuştur. Adaletin önemini ise şu sözle ortaya koymuştur: "Küfr ile belki amma zulm ile paydar kalmaz memleket" (KÖMÜRCÜOĞLU & KÖMÜRCÜOĞLU, 2009, s. 57).

Bu sözünde küfr ile devam bulmasının vurgusunu yaparken aslında adaletin sağlanmasının devletin İslami ölçütlerle yönetilmesinden daha önemli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Adaletsizliğin, haksızlığın ve zorbalığın olduğu yerde ülke hangi rejimle yönetiliyor olursa olsun iktidarın varlığı mümkün olmayacaktır. Nizamü'l-Mülk, sadece yönetimde değil her türlü konuda adaletli ve hakkaniyetli olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır (ÖZMEN, 2014, s. 209-210).

Eşitlik

Eşitlik kavramına bakacak olursak, toplumsal ve ahlaki bir mefkûre olarak; insanlar arasında herkesin eşdeğerde olduğunu bundan ötürü insanlar arasında ayırım yapılmaması gerektiğini anlatan ilkedir.

Eşitlik kavramı adalet kavramı gibi farklı anlamlarda yorumlanmaktadır. Ahlaki açıdan insanın sadece insan olmasında dolayı eşit sayılması, siyasi açıdan yöneticilerin eşit oy ilkesine göre seçimi, hukuki açıdan ise kanunlar önündeki eşitlik olarak tanımlanmaktadır. Eşitlik kelimesini dar anlamda herkese aynı biçimde davranmak şeklinde düşünürsek çok büyük bir hata yapmış oluruz (KOYUNCU, 2004, s. 12).

Örnek verecek olursak; toplumda tüketim malları üzerinden vergi alınması görünüşte her kesimden aynı oranda vergi alınıyor düşüncesiyle eşitlik kavramına yönelik gibi görünüyorsa da dar anlamda düşünüldüğü zaman yanlış görüşlere yol açmaktadır. Burada herkesten aynı vergi alınması eşitlik gibi görünmekte fakat zengin-fakir ayrımı yapılmadığı, herkesin gelirinin aynı olmadığı düşünüldüğünde eşitlik kavramının yetersiz olduğunu görmüş oluruz. Bu örnek üzerinden adalet kavramına da atıfta bulunmak gerekirse; nasıl ki toplumdaki gelirlerin farklı olması eşitliği bozuyorsa adalet açısından ele alındığında da her bireye eşit davranıldığı düşüncesiyle aslında adaletsiz bir dağılım yapıldığını görmekteyiz.

Siyasetname'de Adalet ve Eşitlik

Nizamü'l-Mülk siyasetname eserinin yazılış gayesini Melikşah'ın ülkenin durumunun, gidişatının ne olduğu öğrenmek istemesi olduğunu eserin giriş kısmında açıklamıştır. Eserin içeriğinde görüldüğü üzere hem bu dünyadaki siyasetin, yönetimin nasıl olacağını hem de ahiret için nasıl adaletli ve hakka uygun yönetici olunacağı anlattığını ve bir tavsiye kitabı olduğunu belirtmiştir.

Aynı zamanda Nizamü'l-Mülk eserinde padişahlığın Allah tarafından bağışlanmış bir vasıf olduğunu belirtmiş ve daha sonra padişahın görevlerini ve Allah'ın sunmuş olduğu nimetlerin sorumluluğunun farkında olması konusuna değinmiştir.

Siyasetnamede kurulu bir düzende en çok eşitliğe değil adalete vurgu yapılmaktadır. Önceden herkesin yerinin belirlendiği bu kurulu düzenin garantisi daire-i adalettir (ÖNDER, 2014, s. 12). Toplum içerisinde halkın vergi vermesi, ordunun bu vergilerle finanse edilerek savaflara katılması ve muzaffer olması hükümdarın egemenliğini genişletecektir ve bu durumun yapı taşı eşitlik değil adalettir (ÖNDER, 2014, s. 18).

Doğal dengenin bozulması sonucunda ilahi müdahalelerle denge-adalet durumuna tekrar getirilmesi siyasetnamede adaletin doğal düzenle uyum içinde olduğunu, düzenin bozulmasının zulüm, devam ettirilmesinin ise adalet anlamında olduğunu belirtilmiştir (ÖNDER, 2014, s. 25).

Siyasetnamenin yapı taşı diğer siyasetnamelerde olduğu gibi adalet kavramı üzerinde oluşmaktadır. Adalet kavramı yalnızca siyaset etmek ve yönetebilmek olarak değil bunun yanı sıra ekonomik ve sosyal hayatı düzenlemek ayakta tutabilmenin mihenk taşı olmuştur (ÖNDER, 2014, s. 26).

Nizamü'l-Mülk'ün eserinde yönetim açısından olmazsa olmaz şartı adalettir. Nizamü'l-Mülk'ün de dediği üzere zulüm ile devlet devam edemez. Adalet sağlanmazsa zulüm baş gösterir ve zulmün olduğu yerde düzen olmaz (AYAR, 2014, s. xxiii).

İslam'da devletin olmazsa olmazı hürriyet ve eşitlikten ziyade adalettir. Nisa suresinde de adaletin idare teorisinin temel taşı olduğu belirtilmektedir (ÖNDER, 2014, s. 27).

Daire-i adalet zincirinde yönetebilme, itaat, nizam ve denge birbirine şu şekilde bağlanmaktadır (ÖNDER, 2014, s. 29);

- Dünyanın düzeni adaletle oluşur,
- Dünya bir bahçe, duvarı da devlettir,
- Devletin nazımı Allah'ın kurallarıdır,
- Allah'ın kanununu yalnızca saltanat korur,
- Ülke, devlet ordu ile zapt edilir,
- Mal, ordunun ayakta durmasını sağlayan temel taşıdır,
- Malı bir araya halk getirir,
- Halkı da egemenlik altına ancak hükümdarın adaleti alır.

Daire-i adalette de görüldüğü gibi adaletle oluşan dünya adaletle devam etmektedir. Adaletsizliğin olduğu yerde bu halkalardan biri kopmuş demektir ve kopuk halkalarla kurulu düzeni korumak zorlaşır, zorluğu aşmaya çalışmak isteyen hükümdar zulme başvurur ve zulmün sonucunda ortaya çıkan zararı en ağır şekilde öder.

Sonuç

Siyasetname'nin yazılmasındaki temel konu adalet kavramı olmuştur. Adalet kavramına Nizamü'l-Mülk daha çok dini bakımdan ağırlık vermiştir. Allah tarafından hükümdarlık bahşedilen kişi bu büyük hediyeyi kendi çıkarları için kullanırsa ortaya adaletsiz bir durum çıkar ve daire-i adalet zincirinden biri kopmuş olur. Bu zincirden herhangi birinin kopması da daha önce söylediğimiz gibi düzeni bozar, bozulan düzende huzursuzluk baş gösterir ve padişah bu huzursuzluğu yok etmek için güce başvuracaktır. Çünkü otorite sağlamak için güç olmazsa olmazdır. Tabi adaletin olmadığı yerde otorite bozulacağı için bu durumun ortaya çıkmasındaki temel etken yine adaletsizliktir.

Bu çalışmamızın amacı Nizamü'l-Mülk'ün siyasetnamesinden yola çıkarak eşitlik ve adalet kavramlarını mukayese ederek farklılık ve benzerlikleri ortaya koymaya çalışmaktır. Eşitlik kavramını zengin fakir ayırmaksızın herkese aynı oranda hükmetmek olarak ele alırsak ortaya adaletsiz bir durum çıkacaktır ki böyle bir ortamda hükmetmek zorlaşacaktır. Yani sadece eşitlik açısından yönetmeye çalışmak büyük sorunların baş göstermesine sebep olacaktır.

Siyasetname, ilahi ve dünyevi bir denge üzerinde hükmetmeyi ele alırken bu dengeyi adalet mizanında sağlamaktadır. Yani eşitlikten ziyade denklik aranmaktadır. Bu denge durumu, toplum, hukuk ve siyaset düzenini de ortaya çıkartmaktadır (ÖNDER, 2014, s. 107).

Nizamü'l-Mülk'ün idare teorisinde halkın huzur ve mutluluğu için çalışan siyaset anlayışıyla karşılaşmaktayız. Bunun temel taşı ise adaletten başka bir şey olamaz (ÖNDER, 2014, s. 107).

Ressam tablosunu oluştururken her rengi ve şekilleri eşitlikle değil adaletle taksim etmektedir. Allah da bu cihanı oluştururken ressam misali adaletle düzeni kurmuştur ve bu düzenden en ufak bir ayrıntının çıkarılması bütün dengeyi bozacaktır.

Kaynakça

- ARICI, H. (2005). *Nizamü'l-Mülk ve Selçuklu Müesseselerinin Oluşumundaki Yeri . Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bölümü.
- AYAR, M. T. (2014). "Sunuş", *Nizamü'l-Mülk, Siyasetname*, (7. b.). (Farsça aslından çev. AYAR, M. T.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- gizlenentarihimiz.blogspot.com.tr.* (tarih yok). 09 01, 2015 tarihinde *gizlenentarihimiz.blogspot.com.tr:* <http://gizlenentarihimiz.blogspot.com.tr/2009/10/buyuk-selcuklu-veziri-nizamulmulk.html> adresinden alındı
- humayunsah.wordpress.com.* (tarih yok). 08 15, 2015 tarihinde *humayunsah.wordpress.com:* <https://humayunsah.wordpress.com/2012/05/26/nizamulmulk-1019-1096/> adresinden alındı
- KOYUNCU, A. (2004). *Eşitlik-Adalet & Özgürlük Kavramına Bakış*. (D. S. Programı, Hazırlayan) İzmir.
- KÖMÜRCÜOĞLU, M., & KÖMÜRCÜOĞLU, Ş. (2009). *Güç ve Adalet Arasında Bir Devlet Adamı: Nizamü'l-Mülk ve Siyasetname'si*. İlem Yıllık Düşünce ve Araştırma Dergisi(4).
- ÖNDER, Ö. (2014). *Yönetimde Adalet ve Saadet* (2. b.). İstanbul: Lotus Yayınevi.
- ÖZMEN, A. (2014, Haziran). *Siyasetname'de Yönetim Felsefesi*. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi(10).
- SİDDİQI, J. (2012). *Nizamiye Medereseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Devlet Yönetimi Teorisi Olarak Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnamesi

Çerçevesinde Adalet ve Meşruiyet

Özcan Sezer

Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bölümü, Zonguldak, ozcansezer67@yahoo.com

Ali Osman Sezer

Öğr. Gör. Bülent Ecevit Üniversitesi, Alaplı Meslek Yüksekokulu, Alaplı/Zonguldak,
aliosmansezer@hotmail.com Sorumlu Yazar.

Özet

"Her biriniz memlekete dair düşünüp saltanatımız devrindeki aksaklıkları tespit ediniz... İlahi gazaba uğramamak için memlekette hakkıyla yapılan yahut fesada bulaşmış her ne var ise haberdar olalım... Zira Allah'ü Teala düşmanlarımızı kahr'u perişan eylemiştir. Bundan ötürüdür ki memleket dahilinde bundan böyle Hakk Teâla'nın şeriat ve emrine muhalif yahut mugayir bir iş ne olmalı ne süregelmelidir." 1091 yılında aralarında Nizamü'l-Mülk'ün de bulunduğu devlet ricaline Sultan Melikşah'ın fermanı olan bu buyruk üzerine yapılan çalışmalar içerisinde sultanın övgüsüne mazhar olan sadece Nizamü'l-Mülk'ün siyasetnamesi olmuştur. Siyasetname'nin vücuda gelmesine sebep fermanın yukarıda özellikle alıntılanan ilk cümlesi Sultan Melikşah'ın kendi devrinde memlekete dair aksaklıkların düşünülüp tespiti hususıyla başlamaktadır ki bu talep aynı zamanda sultanın otoritesine dair bir eleştiriyi kendisinin talep etmesi yönünden ilgi çekicidir. Sultanın en üst otorite olarak ele alındığı geleneksel saltanat algısına karşın bu fermanın son cümlesinde sultanın bir üst hukuka bağlılığının kendi dilinden ifadesiyle karşılaşılmaktadır.

Siyasetnamenin birinci faslı "Allah'ü Teala'nın her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır." cümlesiyle başlar. Esere, saltanatın normalleştiği bir idari yapı içinde, sultanın meşruiyet kriteri olan bu anlayışın zikriyle başlansa da eserin devamında bunun kanıtı ve gerekçesine dair hiçbir veriye değinilmez. Daha çok de fakto bir durum olarak vücut bulmuş sultana bir üst hukuka riayeti telkin eden bu başlangıcın devamında eser, adaletin tesisi hususunda oluşturulması gereken devlet teşkilatına, halkın hakkının korunmasına ve bu hususta, aksinin memleketi yıkıma sürükleyeceğine dair dikkati çektiği halkın padişaha ulaşmadaki zorlukların giderilmesine ilişkin konu ve meselelerle devam eder. Eser bir üst hukukla bağlı olması gereken sultanın bunu, halka dair adil bir hukukun gerçekleştirilmesiyle sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Bu yönüyle eserin ana teması meşru bir yönetimin kriterlerini öne çıkartmaktadır.

Bu çalışmada da sultanın bir üst hukuka bağlılığını beyan ederek yazılmasını ferman buyurduğu siyasetnamenin metodolojisi çerçevesinde, kurumsal bir yapı olarak adalet sisteminin tesisi bağlamında sultanın meşruiyetini gerçekleştirecek koşullar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyasetname, Saltanat, Üst Hukuk, Adalet, Meşruiyet

Giriş

Nizamü'l-Mülk İslam Medeniyet havzasının siyasi ve kültürel şekillenmesine büyük katkılar sunmuş büyük bir devlet adamıdır. Bütün bunların yanında Nizamü'l Mülk'ün adı ölümsüz eseri Siyasetname ile birlikte anılır. Siyasetname, Arapça siyaset ve Farsça name "devlet adamlarına siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya kitapların oluşturduğu tür" (İslam Ansiklopedisi, 304) olarak ifade

edilir. Sultan Melikşah'ın "...memleket dahilinde bundan böyle Allahü Teâla'nın şariat ve emirlerine muhalif veyahut mugayir bir iş ne olmalı ne süregelmelidir" buyruğuyla kaleme alınan eserin giriş faslında müellif, "Eser, hakkıyla okunup hayata geçirildiği takdirde iki cihanın püf noktaları dahil nice faydaların elde edileceği türden bir eserdir...(bu eseri okuyup hayata geçirenler) Allah'ü Teâla'nın rızasına ve iki cihanın mutluluğuna nail olurlar" (Nizamü'l-Mülk, 2010: 4) demektedir. Eserin yazılmasını isteyen ile yazanın amacı Allah rızasına kavuşmak olduğu açıkça dile getirilmiştir. Eserin ikinci faslında ise "Allah rızasının Hak Teâla rızasının halka yapılan ihsan ve onlar arasında yaygınlaştırılan lütuf ile sağlanır. Tebaanın hayır duası daimi olunca o memleket ayakta kalır ve her geçen gün gelişir... Saltanat küfür ile devam bulur; amma zulüm ve gaddarlıkla payidar olmaz." (Nizamü'l-Mülk, 2010: 15) denilerek adaletin merkezinde olduğu eseri, birbirinden ayrılamaz iki kriter olan adalet – meşruiyet kavramları çerçevesinde ele aldık. Eser açıkça "meşruiyet" kavramını kullanmasa da başından sonuna tüm fasıllarından meşru hükümdar ve meşru yönetim ilkelerini ele almakta olup, bu çalışmada eserde öne çıkan meşruiyet kriterleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

I

Devletlerin rejimleri her ne olursa olsun, devleti yöneten her iktidar kendi hakikat algısı doğrultusunda devleti "iyi" yönetebilmek gibi bir idealin peşi sıra yürür. Burada özellikle kamu yönetimi yerine devlet yönetimi kavramı tercih edildi. Kamu aynı zamanda toplum ve halk kavramlarını da içermesi bakımından bu çalışmanın içeriğine devlet yönetimi kavramı daha uygun düşmektedir. Çünkü devlet yönetiminin amacı kamu düzenini sağlamaktır. Bu anlamda devlet yönetimi ve kamu yönetimi kavramları örtüşmemekte, hatta algısal sorunlara yol açabilmektedir. Devlet erklerini kullanan iktidar eliyle "kamu yönetimi" kavramı varoluşsal olarak devleti önceleyen ve bu devletin kendi halkını meydana getirdiğine ilişkin bir imada bulunurken; "devlet yönetimi" kavramı halkı önceleyen bir algıyla devlet erkinin amacını bir ahlak ile halk olmuş toplumun bu değerler etrafında biçimlenmiş yapılarını muhafaza etmek amacına dönük devlet delege ettiklerini ima eder. Elbette bu devletin de görevi kendisine yüklenen kamu düzenini sağlama noktasına odaklı halka hizmettir. Örneğin halkın amacına hizmet için yapılmış otobüsü idare eden şoförün görevi nasıl ki yolcuları idare etmek değil de otobüsü idare etmekse, devlet idaresinde bulunan kişilerin görevi de halkı değil devleti idare etmektir.

Halk ve ahlak kavramları aynı kökten gelmekle bağlantılı olup, bu bağlamda halk kavramının ahlak üretmiş ve bu ahlakla ortak değerler etrafında buluşmuş özel bir topluluk olduğu söylenebilir.

Nizamü'l-Mülk'ün konuya ilişkin kavramsal yaklaşımının bu olduğunu açıkça bilemesek de Siyasetnamenin birinci faslına "Allah'ü Teâla her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır. Dünya işleri ve cihan ahalesinin kamu düzeninden onu sorumlu kılarak fitne ve kargaşa kapısını onun eliyle kapatır" (Nizamü'l-Mülk, 2010: 11) cümlesiyle hükümdardan önce halkın varlığı

vurgulanmış ve hükümdarın görevinin bu halka dair “kamu düzenini” sağlamak olduğu vurgusu yapılmıştır. Bu cümlenin analizinden halkın, devletin ve hükümdarın konumları ve aralarındaki organik ilişkileri okumak mümkündür.

Devlet yönetiminde diğer bir husus da iktidarı elinde bulunduranların meşruiyeti konusudur ki bu makale, Siyasetname’de adil yönetim ilkeleri üzerinden hükümdarın meşruiyetine odaklanmış bir yaklaşımdır.

Siyasetname’de temel bir prensip olarak yer alan “*Küfr ile belki amma zulm ile payidar olmaz memleket*” sözüyle sıkça zulüm kavramının zıddı ile adalete vurgu yapılarak hükümdarlığın ve memleketin varlık koşulunun adil bir yönetimin gerçekleştirilebilmesine bağlı olduğu hatırlatılır. Zaten eser de bu adil yönetimin unsurlarının nasıl gerçekleştirileceğini ele alarak meşruiyetin gerçekleşme yolunu tavsiye eder.

Meşruiyetten söz etmek öncelikle bir hak algısı gerektirir. Çünkü “hak” olarak benimsenmiş bu yapıya uygun olanın meşru olduğundan, uygun olmayanın da meşru olmadığından söz edilecektir. Siyasal sistemlere bu açıdan baktığımızda üç tip meşruiyet kriteri belirgin olarak görünüm kazanır. Birincisi bu hak algısının kaynağı Tanrı’dır ve bu kaynağa uygun olan meşrudur. İkincisi bir soya ve bu soyun kutsallığına dayalı hak algısıdır ki hükümdarın bu soya ait olması ile onun idaresi hak ve dolayısı ile kendisi de meşrudur. Üçüncü olarak da hak bir halkın genel iradesi ile ortaya çıkan hak algısıdır ki bu algıya dayalı olarak varlık bulan bir yönetim ve iktidar meşrudur.

Bu çalışmada 11. yy. Büyük Selçuklu Devleti Hükümdarı Melikşah’ın buyruğu üzerine kaleme alınan Siyasetname meşruiyetin gerçekleştirilmesine dönük adaletin sağlanmasını temin eden kurum ve yöntemler ele alınmıştır. Dönemin siyasi zeminine baktığımızda bu dönemde Şii hilafeti elinde tutan Fatımi Devleti ve Sünni hilafet merkezi olarak da Abbasi Devleti hüküm sürmekte olup Selçukluların Abbasi Halifeliği ile ortak bir otorite paylaşımı içinde olduğu görülüyor. Ancak “*hâkimiyet Selçuk hanedanına aitti, Tanrı tarafından verilmişti ve dini otorite olarak da halife tarafından onaylanmıştı*” (Levis, 2013: 189). Bu konuda Ahmet Cevdet Paşa “*Bağdat’ta tahta oturan Abbasi Halifesi’nin hiçbir otoritesi olmayıp halifeliği dini bir saygıdan öteye geçmeyen ve bir fermanı geçerli olmayan bir keyfiyet olmakla, Melikşah o yüzyılın en büyük hükümdarı idi*” (Ahmet Cevdet Paşa, 35) demektedir. “*Selçuklu devletinin kuruluşundan sonra Şeriatın ve İslam birliğinin manevi reisi (emir ül-Mü’minin) olarak kabul ettiği halife (Abbasi Halifesi) yanında bir de sultan meydana çıkmış ve yüksek hâkimiyet bu iki makam arasında taksim olunmuştur (din işlerinin halifeye, dünyevi işlerin sultana ait taksim edildiği bir tür seküler yapı). Filhakika din işleri halifeye, dünya işleri de sultana intikal etmiştir*” (Turan, 2014: 307). Buna karşın Selçuklular Fatimilere karşı muhalif bir politika yürütmektedir. Nizamü’l Mülk “*Fatimiler’in propagandasına karşı Bağdat’ta Nizamiye Medreseleri’ni kurdu*” (Ortaylı, 2015: 171).

Ahmet Cevdet paşanın deyimiyle “yüzyılın en büyük hükümdarı”nın devlet yönetiminin tüm detaylarıyla gözden geçirilmesini istemesi bu iktidar kudretinin sorumluluğunun farkında olduğunu gösteriyor.

Büyük Selçuklu Devleti mutlak monarşi olarak kategorize edilse de aslında bu monarşik sistemin mutlak olduğundan söz edilemez. Her şeyden önce kısmen de olsa halifeye bağlı ve halifenin taç giydirdiği bir sultan (Turan, 2014: 307). Ayrıca bu sultan Allah tarafından seçilmiş, ancak bu seçilmişliği hak etmek ve sürdürebilmek için “ilahi kurallara” uymak zorunda. Bu açıdan Siyasetname’nin birçok yerinde vurgulanan “İlahi Kurallar” hükümdarı da bağlayan bir üst kurum olarak göze çarpar ve bu iki nokta Selçuklu rejiminin mutlak monarşi kategorisinde ele alınamayacağını gösteriyor. Bu iki husus dışında “Hakan ve imparator karşılığı kullanılan “sultan” unvanı bu manayı Selçuklular ile birlikte kazanmış ise de bu en yüksek otorite ile dahi Selçuklu sultanları hiçbir zaman Sasani, Bizans ve hatta Gazne hükümdarları gibi mutlak sultayı temsil etmemişler; melikler, beyler ve emirler üzerinde ancak bir derece farkıyla en yüksek makama sahip bulunmuşlar ve eski Türk kağanları durumunda kalmışlardır” (Turan, 2014: 306).

Siyasetname’ye Allah’a hamd ve peygamberine salat ve selamla başlayarak kendisini de içinde gördüğü sorumlulukla sınırlayan müellif, birinci bölüme Allah’ın her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdara yaraşır özelliklerle donattığını söyler. Ancak eserde bu seçilecek kişinin seçilmesine sebep kriterlere değinilmese de fiili durumun (de facto) hükümdar olan kişinin bu özelliklere sahip olduğunu ima ettiği düşünülebilir. Bu anlayış klasik kadercilik anlayışı olan alinyazısı olarak Tanrı’nın her şeyi önceden yazdığı ve hükümdarın da hükümdar olmakla bunun Tanrı’nın takdiri olduğu anlayışını çağırıştırıyor.

Eserde Tanrı tarafından seçildiği vurgulanan hükümdarın Tanrıya karşı sorumluluğuna ayrıntılı değinilmemişse de, bu seçimin bir sorumluluk getirdiği ve hükümdarın kendi üstünde bir hukuk olarak Tanrı buyrukları ile bağlı olduğu, bu doğrultuda da hesap vereceği vurgusu yapılır.

Monarşilerde hükümdar devletin tüm erklerini kendi şahsında toplayan otoritedir. “Hükümdarın ve devletin genellikle aynı anlama geldiği bir toplumda bu terim(sultan), hem siyasi otoritenin işlevi, hem de bu otoritenin sahibi için kullanılmıştır” (Levis, 2013: 188). Dolayısı ile devletin iyi yönetilmesi de hükümdarın şahsiyeti ve özelliklerine bağlıdır. Selçuklu devletinin mutlak monarşi olmadığını belirtmişsek de, monarşilerde ortak olan monarğin şahsiyet olarak devletle bütünleşmesidir. Bu yönüyle müellif eserin hemen tamamında devlet yönetimi yetkisi hususunda hükümdara hitap eder. Siyasetname’de özellikle vurgulanan da hükümdarın iyi bir yönetici olarak taşıması gereken özellikler ve yapması gerekenler, sonra da hükümdarın atadığı idarecilerin özellikleri yanında onların sorumluluklarının hükümdarı sorumluluktan kurtarmayacağı hatırlatmasıdır. Burada denge hükümdarın bir üst hukuka bağlı olarak Tanrı’ya karşı hesap vermesi, atanmış idarecilerin de hükümdara hesap vermesi üzerine kurulur. Bu konu yedinci fasılda “Hükümdar hazretleri, her şehirden dini hükümleri kollamakta dikkatli, kalbinde daima Allah korkusu taşıyan, içinde kin ve düşmanlık beslemeyen kişiler bulup seçerek kendilerine şöyle buyurmalıdır: Bu şehri ya da bölgeyi sana emanet ediyoruz; ahrette Hakk Teala’nın bizi sorumlu tuttuğu şeyden biz de seni sorumlu tutarız...” Burada göze çarpan konu öncelikle hükümdarın, sonra yönetim

yetkisi verilecek kişilerin doğrudan veya dolaylı olarak mutlak otorite olan Tanrı karşısında devleti halkın ve hakkın lehine idare edip etmedikleri konusunda sorumlu olacaklardır. Dolayısı ile hükümdar ve onun atadığı yöneticilerin Tanrı karşısında meşruiyetinin, onların halk nazarındaki meşruiyetiyle ortaya çıktığı söylenebilir.

İkinci fasıl “padişahlara şanı yüce Hakk Teala'nın rızasını gözetmek gerektir. Hakk Teala rızası halka yapılan ihsan ve onlar arasında yaygınlaştırılan lütuf ile sağlanır. Tebaanın hayır duası daimi olunca o memleket ayakta kalır ve her geçen gün gelişir. Ol melik, ol devr ü devletten nimetlenir ve bu cihanda iyi bir nam, öte cihanda kurtuluşa ererek vereceği hesap pek kolay olur. Nitekim atalar demişler ki: “*Saltanat küfür ile devam bulur, amma zulüm ve gaddarlıkla payidar kalmaz*” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 15) tavsiyesi ile devam eder. Bu metinde memleketin ayakta kalması halkın hayır duasının alınmasına bağlanmış, öyle ki bir memleketin küfür ile yani Allah'ın getirdiği nizamlar dışında başka bir nizamla yönetilmesi halinde bile eğer halka zulmedilmez ise bu memleketin ayakta kalabileceği, ancak halka zulmedilmesi halinde o memleketin ayakta kalmasının mümkün olmayacağı vurgulanmıştır. Ana hatları ile vurguladığımız bu konu II. kısımda ayrıntılarıyla ele alınacak.

Ne kadar gayret edilse de ele alınan konu günümüz algılarıyla yorumlanmaktan uzak kalınmaz. Bu durum her olayın ve düşüncenin kendi koşullarında ele alınması gereğine dayalı idealde örtüşemese de buna dair ihmalkârlık, adalet ve meşruiyet gibi iki temel kavramın bugünün algılarına bulaşmış bakış açısıyla, o günkü anlam dereceleri arasındaki mesafeyi görünür kılabılır. Özellikle adaletle bu kadar vurgu yapan eserin farklı inançlara ve kadınlara karşı katı tutumu, biçim olarak bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Elbette bunu bugünün algılarıyla çarçabuk söyleyebiliyoruz. Ancak çelişki gibi görünen bu ve benzeri konuların anlamı dönemin koşullarına ilişkin içeriklerde aranmalıdır.

II.

Adalet kavramının Siyasetnamenin merkezinde olduğunu ve tüm yönetim esaslarının bu merkez etrafında geliştiğini söylemek mümkündür. Bu bölümde Nizamü'l Mülk'ün siyasetnamede takip ettiği metodolojiye göre, konuların öncelik ve sonralık sıralamasının da bu metodolojinin önemli bir parçası olduğu izlenimi ile eserde adaletin tesisine ilişkin yöntem ve oluşturulması gereken kurumlar incelenecektir. Her toplumun meşruiyet algısı o toplumun adalet anlayışıyla ortaya çıkar. Bu yöntemle Siyasetname'de hükümdarlığın meşruiyet kıstaslarını ortaya çıkaran adalet anlayışıyla, günümüz idarecilerinin de meşruiyetine ilişkin algıları kıyaslama imkânı elde edilebilir. Makalede bu kıyaslamaya yer verilmeyecektir ancak ortaya çıkan sonuçlar zaten buna bir zemin olacaktır.

Siyasetname'nin tüm içeriğinin hükümdara adil bir devlet yönetiminde olması gereken unsurları tavsiye ederek onun ve yönetiminin meşruiyet zeminini tesis etmek olduğu söylenebilir. Yukarıda da belirtildiği üzere eserin, temel konuları ile adil bir yönetim teşkilatını önem sırasına göre ele aldığı görülmektedir. Bu metodoloji

üzerinden Siyasetname’de adaletin tesisi hususunda aşağıda ele alınan dokuz husus öne çıkmaktadır.

1. Hükümdarın Allah Tarafından Seçilmesi

Siyasetnamenin birinci bölümü “*Allahü Teâla her çağda halk arasından birini seçerek onu hükümdarlara yaraşır birtakım özelliklerle donatır...*” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 11) cümlesiyle başlayarak hükümdar olmanın birinci kriterini ortaya koymuştur. Bu seçime ilişkin Allah’ın hangi özellikteki kişileri seçeceğine değinilmemiş olmakla birlikte, bu durum fiili durum olarak ele alınıp, Allah’ın kudretine sual edilmeyip, seçimin hakkaniyette uygun olduğu vurgusu yapılmıştır. “Muhakkak Allahü Teâla, onun liyakat ve itikadı ölçüsünce kendisine devlet ve memleket verdi” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 13). Burada hükümdarlığın verilisinin sebepleri sorgulanmamakta. Bunun yerine “O, yaptıklarından dolayı asla sorgulanamaz, fakat onlar her daim sorgulanırlar.”¹ Ayetindeki anlama bağlı kalınmakta ve bu doğrultuda hükümdarın seçimine ilişkin bir sorgulamaya gidilmezken, devamında seçilmiş hükümdarın ilahi kurallara bağlılık ve halka iyi muamele üzerinden sorgulanacağı ele alınmaktadır.

Bu seçim, hükümdarı yönetimde mutlak otorite kılmayıp onu bir üst hukukla sınırlamıştır. Bu konu birinci faslın devamında “..., bir başkaldırı, ilahi kuralları hafifseme yahut Allah’ü Teâla’nın emirlerini yerine getirmekte bir gevşeme ortaya çıkması durumunda Hakk Teâla onları cezalandıracak ve yaptıkları çirkin işlerin karşılığını verecektir” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 11) denilerek doğrudan hükümdarı muhatap almayan, ancak yönetici zümresini genelleyen bir üslupla aslında öncelikle hükümdarın ilahi kurallara uyma zorunluluğu hatırlatılır. Bu hitabın doğrudan hükümdarın şahsına hitapla zikredilmemesi emir içeriği itibari ile bürokratik bir üslup kullanıldığını gösteriyor.

Henüz yazılı bir anayasal dönem olmasa da anayasaların temel özelliğinin iktidarı da sınırlayan üst hukuk sistemi olduğu göz önüne alındığında bu hususun anayasal bir içerik barındırdığı düşünülebilir.

2. Halka iyilikle Muamele Edilip Onların Hoşnut Edilmesi

İkinci fasıl Allah tarafından seçilmiş hükümdarın halka iyilikle muamele edip hayır dualarının alınması tavsiye edilir. “Padişahlara şanı yüce Hakk Teâla’nın rızasını gözetmek gerekir. Hakk Teâla rızası halka yapılan ihsan ve onlar arasında yaygınlaştırılan lütuf ile sağlanır. Tebaanın hayır duası daimi olunca o memleket ayakta kalır ve her geçen gün gelişir... Saltanat küfür ile devam bulur, amma zulüm ve gaddarlıkla payidar kalmaz” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 15). Nizamü'l Mülk’ün atalar sözü olarak rivayet ettiği yukarıdaki söze ilişkin “... Senin Rabbin halkı doğru dürüst davrandığı sürece, (sadece) sapık inançları yüzünden uygarlıkları helak etmez.”² ayetinin bu sözün çıkış noktası olduğu anlaşılmaktadır. Buradan, bir toplumun zulüm yapmadığı sürece kendi hakikat algısına müdahale edilmesinin hakkaniyete uygun olmayacağı sonucu çıkarılabilir. Aslında genel anlamda zulmün bir toplumun hakikat

¹ Enbiya; 23

² Hud;117

anlayışına, yani inandığı gibi, hak bildiği doğrultuda yaşamasına izin vermemek ve buna müdahale etmek olduğu söylenebilir. Siyasetnamede de Hakk Teâla'nın rızasının halka yapılan ihsan ve onlar arasında yaygınlaştırılan lütufla sağlanacağı vurgulanmıştır. Soyut bir yöntemle Allah tarafından seçilmiş hükümdarın, meşruiyetini korumasının kriterleri somut olgulara, yani halka karşı muamele etme biçimine bağlanmıştır. Bu konuda zulüm ile muamele etmesi halinde meşruluğunu ve memleketini kaybedeceği tembih edilir. Dolayısı ile siyasetnamenin ilk iki faslı hükümdarın meşruiyet kriterlerini gök ile yer arasında (Hakk ve Halk) iki noktayla belirleyip diğer tüm fasılların bu iki nokta arasındaki bağlamı pekiştirmek şeklinde kurguladığı söylenebilir.

Ayrıntılarına girmesek de günümüz demokratik devlet anlayışında da iktidarın meşruiyet kaynağı halkın hoşnutluğudur. Demokratik sistemlerde iktidarın kaynağı konusunda halkın yetkisi öne çıksa da demokratik meşruti monarşilerde kralların hala yetkisini Tanrı'dan aldığı inancı resmi olarak da devam etmektedir.

3. Divan-ı Mezalim

İlk iki fasılda hükümdarın meşruiyet kriterlerinin temel ölçüt olarak belirlendiğini ve diğer tüm fasılların Hak'tan verilen yetki ile halka iyi muamele edilmesinin ve hükümdarın sorguya çekileceği kısmın da halka iyi muamele edilmesini temin etmek olduğunu belirtmiştir.

Hemen üçüncü fasılda divan-ı mezalim kurulması ve mazlumun hakkının zalimden alınması konusuna yer verilmesi, Nizamü'l Mülk'ün "*Saltanat küfür ile devam bulur, amma zulüm ve gaddarlıkla paydar kalmaz*" düsturunu devlet idaresinin merkezine koyduğu anlaşılmaktadır. Daha devlet idaresi ve kurumlarının teşekkülüne bile yer vermeden divan-ı mezalim kurumunu öncelemesi, her aşamada, gecikmeksizin adaletin tesisinin öncelendiğini ve hükümdar için zulmün engellenmemesinin mazeretinin olamayacağını ima eder.

Burada dikkat çeken hükümdarın zulme uğrayan kişileri aracısız dinlemesine, böylece zalimlerin dehşete kapılacağı ve cezaya çarptırılma korkusundan hiç kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya cesaret edemeyeceğine ilişkin tavsiyedir. Nizamü'l Mülk Acem Şahlarının bu konudaki uygulamalarından örneklerle konunun önemini vurgular. "Eğer padişah büyük kapılar, müstahkem kaleler, dehlizler ve perdeler ardında bir yerde oturursa art niyetliler, kötü maksatlılar ve zalimler mazlumların padişahın huzuruna çıkmalarını engelleyerek, şikâyetlerini dillendirmekten alıkoyar" (Nizamü'l-Mülk, 2010: 17).

Allah'ın hükümdar ile aracısız ilişkisi benzeri bir ilişki hükümdar ile halk ilişkisinden de beklenmekte ve halkla hükümdar arasındaki mesafe neredeyse tamamen ortadan kaldırılmaktadır. Burada divan-ı mezalime başvuran kişilerin zulmünden şikâyet edilen idareci ve kuvvet sahipleri olacağı anlaşılmaktadır. Zaten her yerleşim yerinin adalet işleri o yerde atanmış kadılar veya idareciler eliyle yerine getirileceğinden, bu makam adeta temyiz mercii olarak karşımıza çıkmakta ve aracısız olarak hükümdara ulaşılmakla hükümdarın en önemli görevinin halka hizmet ve onları zulümden korumak

olduğu, bu konuda bürokrasinin de neredeyse ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Hata dördüncü fasılda padişahların, görevlerini noksansız yerine getirip getirmediği hususunda vezirleri ve mutemetleri gizlice sürekli denetlemesi gerektiğinden söz edilir. Burada padişahın mümkün olduğunca yönetim işlerini bürokratik mekanizmalara terk etmeyip, yönetim işleriyle doğrudan ilgili olması tavsiye edilir.

4. Emeğin Korunması

Beşinci fasıl halktan alınacak vergi sistemine ilişkin tavsiyeleri içerir *“ikta sahiplerinin, kendilerinden tahsil etmeleri istenen mal dışında reayadan bir şey almaya hakları yoktur”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 41). Bu kısmı emeğin korunması başlığı altında ele aldık. Çünkü adalet mekanizmasının temeli emektir. Bu konuda *“İnsanoğlu için emeğinden başkası yoktur.”*³ Ayeti de hatırlanacak olursa, adalet kavramını ilahi kurallar çerçevesinde hak anlayışıyla ele alan siyasetname bu konuyu öncelikli konular arasında ele almıştır. *“Osmanlı İmparatorluğu tarafından da uygulanan askeri ikta sisteminin temellerini Nizamü'l Mülk'ün attığı bilinmektedir”* (Canatan, 2009: 197). Devlet yönetimini adil bir sistem olarak tanzim etmekle uğraşan büyük vezirin bu konuya verdiği önem açıkça anlaşılmaktadır.

Devlet teşkilatının idaresine ilişkin o dönem gelir kaynaklarının savaş ganimetleri ve reayanın tarımsal üretimi olduğu göz önüne alındığında, emeğin devlet yönetimindeki önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu konuda emek sahibi halkın emeğinin korunmasının devlet teşkilatının temeli olduğunu vurgulayan Kınalızade, *“Adalet Dairesi “teorisinde: “Adalet dünyanın düzenini temin eder, cihan bir bağıdır, duvarı devlettir, devletin nizamını kuran Allah kanunudur, Allah kanununu ancak Melik korur, Mülk ordu ile zabptedilir, orduyu ancak mal ayakta tutar, malı bir araya getiren ancak halktır, halkı idare altına cihan padişahının adaleti alır”* (Kınalızade Ali Efendi, 2010: 225). Devletin birincil görevi olan kamu düzeninin sağlanmasını adaletin tezahürüne, bunu da halkın emeği ile bir araya getirdiği mala bağlamıştır. Dolayısı ile adalet dairesinin merkezinde yer alan halkın emeğidir. Padişah bu emeğin sahibini, dolayısı ile emeği koruyabildiği ölçüde adaletin tezahürünü sağlayıp, bu ölçüde cihanın düzenini sağlayabilir. Emeğin korunması ile düzeni sağlayan hükümdar bunu sağladığı sürece meşruiyetini de sağlamış olur. Bu teori Necm; 36 ayeti ile de örtüşmektedir.

Günümüzde meşruiyete ilişkin birçok teori olsa da, iktidarın meşruiyetine ilişkin somut eleştirilerin, emeğin hakkının sağlanması üzerinden yapıldığı söylenebilir. Hatta Marksist teorinin emek ve emekçiyi kutsalın yerine koyduğu bir değer olarak her şeyi oradan yorumlayan meşruiyet manifestosu olduğu söylenebilir.

Dönemi itibarıyla salt kutsal bir kaynağa ya da bir soya dayandırılarak soyut kriterler üzerinden ele alınan meşruiyet konusu, Siyasetname'de bunların yanında hükümdarın da üstünde olan ilahi kanunların tatbiki ile adaletin sağlanması ve halkın emeğinin korunması ile onun (halkın) hükümdardan hoşnut olmasına bağlanmıştır. Bu koşulun sağlanamaması halinde Siyasetname'de tekrarlanan *“saltanat küfür ile devam bulur, amma zulüm ve gaddarlıkla payidar kalmaz”* sözü sık sık ihtar edilerek, Allah

³ Necm; 36

tarafından seçilmenin tek başına meşruiyet sağlamayacağı, meşruiyetin de hükümdarın emeği üzerinden halkı hoşnut etmesine bağlı olduğu vurgulanır.

Günümüz demokrasilerinde iktidarı seçen Tanrı değil halktır. Ancak halkın seçimi de yukarıda yaptığımız yoruma benzer seçtiği kişiye doğrudan meşruiyet vermez. Bu seçim, halkın o kişi veya parti hakkında meşruiyet beklentisini gösterir. Dolayısı ile meşruiyet sürekli olarak adaletin gerçekleştirilip emeğin korunması ile elde edilebilecek bir süreçtir. Emeği ödenmemiş bir malın zilyedi meşru bir zilyet değildir. Dolayısı ile meşruiyet sadece iktidara ilişkin değil toplumun tüm tabakalarına ilişkin bir konudur. Ancak iktidar bu tabakaların tamamından sorumludur ve bu zeminde adaleti sağlayıp emeği koruyabildiği ölçüde meşrudur.

5. Emanetin Ehline Verilmesi

Liyakat olarak da adlandırılan bu husus devlet işlerinin yürütülmesinde görevlendirilecek kişilerin bu işe ehil şahsiyete, beceriye, donanıma ve yeteneğe sahip olmasını içerir. Devletin hemen her devirde başat görevi can ve mal güvenliğini temin eden ve bunun için gerekli işlemlerle dönemin koşullarına göre bu görevi yerine getirebilmek için devingen ve değişip dönüşen bir aygıt olmasıdır. Öncelikli görevi can ve mal güvenliğini sağlamak olan devlet, bu görevini yukarıdan başlayarak devlet erkini yöneten kişilerin ve atanan görevlilerin bu göreve ilişkin liyakati oranında yerine getirebilir.

Siyasetname altıncı faslında “Padişah’ın memleket sathında görevli kadıların vaziyetlerinden tekrar tekrar haberdar olması gerekir. Vazife; onlardan alim, zahit, ve halkın malında gözü olmayanlara teslim edilerek gönlünün harama meyletmemesi için ihtiyaçları olduğu miktarda maaşa bağlanmaları icap eder. Zira bu muazzam derecede hassas ve önemli bir noktadır. Çünkü onlar Müslümanların canlarından ve mallarından mesul kılınmış kişilerdir” (Nizam’ü’l-Mülk, 2010: 53) denilerek memleket işlerinde görevlendirilecek, özellikle adaletin doğrudan yerine getirilmesinde görevlendirilecek kadıların seçimindeki kıstaslara değinilmektedir. Bu kişilerde aranan birinci vasıf “alim” olmalarıdır. Kadı öncelikle adaleti sağlama konusunda uygulanacak kanunu (ki bu ilahi kanundur) iyi derecede bilmelidir. Ancak bu ilim yeterli görülmemektedir. İkinci olarak aranan vasıf kadının “zahid” olmasıdır. Zühd (Devellioğlu, 2005: 1193) sözlük anlamı olarak her türlü zevke karşı koyarak kendini ibadete verme anlamına gelir. Kadının uygulayacağı yasanın ilahi yasa olduğu göz önüne alındığında, yerine getirilen adaletin sağlanması görevinin de ibadet olduğu, bunun toplumsal dengenin sağlanmasına ilişkin olduğu da dikkate alındığında kadılarda aranan ikinci özelliğin kendi dünyevi ihtiyaçlarını, zevke varacak şekilde öncelenmemesidir. Bunun öncelenmesinin önlenmesi de “harama meyletmemeleri için ihtiyaçları olduğu miktarda maaşa⁴ bağlanmaları icap eder” denilerek çözülmüştür. Siyasetname bu vasıflara haiz kişinin görevlendirilmesini yeterli görmeyip padişaha bu kişilerin vaziyetlerinden tekrar tekrar haberdar olmasını önerir ve bu konunun “muazzam derecede hassas ve önemli” bir nokta olduğunu hatırlatır. Burada hükümdarın devlet işlerinde görevli kişilerin

⁴ Maaş ve ücret genellikle eş anlamlı kullanılsa da maaş özellikle devlet görevlilerine, yapılan devlet görevi nedeniyle başkalarına muhtaç olmamaları konusunda ödenen geçinecek şey, dirliktir. Ücret ise daha çok işçiye emeği karşılığı veriler ecirden gelir.



işlerinden doğrudan sorumlu olması söz konusudur. Siyasetname’de saltanat ve devletin vasıfları ve bunun elde edilmiş biçimi, Deylemi hükümdarı Adudu’d-devle’nin adil yönetimine ilişkin anlattığı hikâyede hükümdar, kadı tarafında zulmedilen genci: “Allah’ü Teâla bu saltanat ve devleti haksızlığa maruz kalanların ve düşkünlerin derdine derman, Müslümanların malına göz kulak olalım diye bize ihsan buyurmuştur. O kadıyı oraya atayıp kendisine Müslümanların canını ve malını emanet eden biziz. Müslümanlar arasında hakkaniyetle hüküm versin de adaleti sağlasın ve kimseye ne gönlü kaysın ne de kimseden pervası olsun ve de rüşvete tevessül etmesin diye ona beytülmalden emeğinin hakkını verip maaş bağladık” (Nizamü’l-Mülk, 2010: 106) diyerek, sorumluluğu üzerine aldığı ifade ederek teskin eder. Bu ifadenin tahlilinden devletin ve saltanatın hükümdara Allah tarafından ihsan buyrulduğunu anlıyoruz. Bu konu siyasetnamenin birçok yerinde vurgulanır. “Muhakkak Allah’ü Teâla, onun liyakat ve itikadı ölçüsünde kendisine devlet ve memleket verdi” (Nizamü’l-Mülk, 2010: 13). İhsan “iyilik ve hoşnutlukla verilen bağışlanan şey” (Devellioğlu, 2005: 1193). Dolayısı ile hükümdarın sorumluluğu “Allah’ü Teâla bu saltanat ve devleti haksızlığa maruz kalanların ve düşkünlerin derdine derman, Müslümanların malına göz kulak olalım diye bize ihsan buyurmuştur.” anlayışına dayalı bir sorumluluktur. Ancak bu ihsanın sürmesi hükümdarın Allah’ın onu layık gördüğü liyakata layık davranmasına bağlıdır. Siyasetname’de hükümdara dini hükümleri uygulayacak ve adaleti sağlamakla görevlendirdiği kişilere “Hakk Teâla’nın bizi sorumlu tuttuğu şeyden biz de seni sorumlu tutarız” (Nizamü’l-Mülk, 2010: 61) öğüdü verilmekte ve hükümdarın görevlendirdiği kişilerin yaptıklarından da sorumlu olduğu hatırlatılır. Dolayısı ile hükümdara liyakat üzerinden verilen bu görevin devamı (saltanatın sürdürülmesi) onun da liyakat üzerinden görevlendireceği görevlilerin adil yönetimine bağlanmıştır.

Siyasetname’de öne çıkan hususlardan biri de devletin hükümdarın şahsı ile bütünleşmesidir. Devlet adeta liyakat üzerinden hükümdarda tecelli etmiştir. Bu sıfat aynı zamanda devlet yönetimine dair tüm sorumluluğun da hükümdarda tecellisidir. Siyasetname’de ikta sahiplerine, reayaya karşı yasal uygulama dışına çıkmaları halinde “*Onların mülk ve milletin sultana ait olduğunu iyi bellemesi gerektir; ikta sahipleri ve valiler reaya ve ikta toprakları üzerinde şahne (inzibat memuru) gibidirler; halkın padişahın adetlerinden hoşnut ve padişahın da ahret azabından emin olması için onlara padişahın diğerlerine davrandığı gibi davransınlar*” uyarısı yer alır. Bu kısımda çelişki olarak görünen husus “mülk” ve milletin sultana ait olduğu vurgusudur. Beşinci faslın ve altıncı faslın birinci paragrafında “halkın malı” ifadesi geçer. İlk cümledeki “mülk” ile ikinci cümledeki “mal” ifadesinin aynı anlamda kullanılmadığı ve bunların Siyasetname’de hükümdara ait olan için mülk, halka ait olan içinse mal olarak kullanıldığını görüyoruz. Mülk kelimesi sahip olunan şeyler için kullanılsa da Siyasetname’de en geniş anlam olan ülke karşılığında kullanıldığı ve halka ait olanın ise bunun içinde halkın sahip oldukları olduğu görülmektedir.

Siyasetname’nin bakış açısıyla mülk (ülke), üzerindeki milletle beraber, liyakati ölçüsünde hükümdara emanettir. Bu emaneti ona Allah’ın vermiş olması da onun buna ehil olduğunun göstergesidir. Aynı şekilde padişah da, bu emaneti yönetim yetkisini

kullanırken, görevlendireceği kişilerin seçiminde liyakate dikkat edip emaneti ehline vermelidir. Çünkü onun hükümdarlık meşruiyeti kendisi gibi görev verdiği kişilerin de bu emanete ehil olmalarına bağlanır. Eser, hükümdarlığın Allah'ın takdiri ile verildiğini, bu yetkiye dayalı olarak hükümdarın da seçtiği kişileri layıkıyla istihdam edeceğini ele alır. “...Allah'ü Teâla'nın takdiri ile kullardan birisi saadet ve devlete erişir... ona verdiği akıl fikir ile eli altındakileri layıkıyla istihdam eder, onları başarılı olabilecekleri makam ve mevkiye yerleştirir” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 12). Hükümdarın seçtiği kişilerin görevi kabul etmeme seçeneği kendilerine bırakılmamıştır. “Mesuliyet almaktan kaçınıp emaneti kabul etmeyerek ve göreve gönülsüz yapıdakilere vazife, zor kullanılarak tevdi edilmeli ve hatta zincire vurulmalıdır” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 61). Burada tanrının seçiminin sorgulanamayacağı gibi, O'ndan alınan yetkiyle tasarrufta bulunan hükümdarın da seçiminin sorgulanıp buna karşı gelinmemesi vurgulanır. Dolayısı ile eserde hükümdarın ehil olan kişilerin kimler olduğunu seçebilecek kudrette olduğu (ona verilen akıl fikir ile) ve bu seçimin de sorgulanamayacağı hiyerarşik olarak ilahi kaynaklı bir düstur gibi ele alınır. Bu konu günümüzde de “görev istenmez verilir” düsturu ile caridir.

6. Adalet Makamlarının İtibarının Korunması

Yukarıda görevin hükümdar tarafından tevdi edilmesinin önemi ve anlamı hiyerarşik, ilahi bir statüye bağlanmıştı. Bu doğrultuda hükümdarın layıkı ile seçmiş olduğu kişiler de, Allahın seçtiği ve seçme kabiliyeti verdiği hükümdar tarafından seçilmekle onlar da bu hiyerarşiye dahil olurlar. Eserin tamamı hükümdara, yine onun talebi doğrultusunda adaletli bir yönetime dair tavsiyeleri içerir. Bu yönüyle “adalet” eserin merkezine alınıp adeta kişileştirilmiş, hükümdarın ve seçtiği görevlilerin icraatlarının, bu kişinin(adaletin) tezahür etmesini gerçekleştirecek şekilde ele alınmıştır. Eserin ikinci faslında zikredilen hadiste Siyasetname'nin adalet kavramını kişileştirdiği ve bunu tasdik ettiği görülür. “Peygamber Efendimizden şöylece nakledilir ki: “Bu cihanda halka idarecilik yapanlar, mahşer günü huzura elleri bağlı getirilirler. Şayet adil imiş ise, adalet onun ellerini çözüverir ve cennete ulaştırır; yok eğer zalim imiş ise zulmü ellerine bağlar ve elleri boynundan zincire vurulmuş bir şekilde onu cehenneme götürür.” Burada adalet halka idarecilik yapan kişilerin doğrudan muhatabı olan bir öznedir ve adil olanların elinin bağıni çözerek dilediklerini yapabilecekleri cennete ulaştırarak onları özneleştirir. Hadiste adalet kavramının zıddı olan “zulüm” ise zalim olanların ellerinin adalet tarafından zulüm ile bağlandığı bir nesnedir ve onlar (zalimler) de hiçbir istediklerini yapamayacakları cehenneme atılarak nesneleştirilir.

Siyasetname, adaletin tecellisini gerçekleştirecek “kadıların” seçimine ve konumlarına özen gösterir. “Çünkü onlar Müslümanların canlarından ve mallarından sorumlu kişilerdir” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 53). Saray içerisinde görevli olan kişilerin kadıya karşı tutumları özellikle vurgulanmıştır. “Görevli memurların kadıya hürmette kusur etmemeleri, saray içinde kadıyı muteber ve aziz tutmaları gerekir” (Nizamü'l-Mülk, 2010: 53). Burada halkın kadıya karşı tutumuna değinilmese de zaten saraydaki görevlilerin kadıya karşı bu saygılı tutumları halka bir telkin ve düstur olarak yeterlidir. Bu kişiler hükümdarın asli görevi olan adaletin tecellisini onun seçimi ve maiyeti ile

yürüten kişilerdir. Bu anlamda devlet işlerinin merkezinde olan adalet, bu işle iştigal edenler üzerinden tecelli eder. Belirtildiği üzere adaletin sağlanması için ilahi seçme yetisiyle donatılmış hükümdar tarafından seçilen kadılar, itibarlarını ilahi bir kaynağa dayandırmış olmakla itibar görmeyi de hak etmişlerdir. Günümüzde de hakim teminatı ve mahkemelerin bağımsızlığı konusu adaletin önemine ilişkin olarak hala devlet işlerindeki merkezi yerini korumaktadır.

7. Hukukun Üstünlüğü

Konuların Siyasetname'deki sıralamaya uygun olarak takip edileceği belirtilmişti. Gelinek noktada kişileştirilmiş bir özne olarak adalet devlet işlerinin idaresinde merkezi bir yerdedir. Bu bağlamda onu bu merkezde tutacak olan hukukun üstün kılınmasıdır. Eserde sözü edilen hukuk, ilahi kaynaklı olması itibari ile istisnai bir üstünlüğe haiz görülmüştür. İlahi kuralların hafife alınması gazaba uğramanın sebebi olarak görülür. *“Allah yazdıysa bozsun, bir başkaldırı, ilahi kuralları hafifseme yahut Allahü Teâla'nın emirlerini yerine getirmekte bir gevşeme ortaya çıkması durumunda Hakk Teâla onları cezalandıracak...”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 11). Bu uyarının hem hükümdar hem de görevlendirdiği herkesi kapsadığı çok açıktır. Burada idarecinin adil olması, açıkça hukuku üstün tutmasına bağlanmıştır. Statü konusunda bir istisnanın yer almadığı bu uyarıda her kim olursa olsun hukukun üstünlüğü esastır. *“Kerli ferli, efendiden biri olduğu için bir şahıs eğer ki hüküm günü saklanıp mahkemede hazır bulunmaz ise ol şahıs cebren ve cezren kadının huzuruna getirilse gerektir”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 53). Yine bu konuya ilişkin Sultan Mahmut, Sipahsalar'ı Ali Nuş-Tekin ve diğer gözde adamları ile şarap meclisinde kuşluk vaktine kadar birlikte dirler. Ali Nuş-Tekin kuşluk vakti evine gitmek için meclisten ayrılır ve yolda muhtesip ile karşılaşır ve sarhoşluğu nedeni ile onlardan kırk sopa yediğinin anlatıldığı altıncı fasla eklenen bir hikayenin⁵ sonunda Nizamü'l Mülk *“Devlet düzeni ve ceza sisteminin temelleri sağlam oturtulduğu için hukuk, zikredildiği gibi fark gözetilmeksizin herkese uygulanmaktaydı”* diyerek hukukun üstünlüğünün sağlanmasını devlet düzeni ve ceza sisteminin temellerinin sağlanmasına, dolayısı ile yine hukuka bağlar.

Siyasetname'de konuya ilişkin Acem Şahlarının töresine ilişkin verilen bir örnekte, halkın halini ve hacetini arz edip adalet talep ettiği mihrigan ve nevrüz günlerinde mahkemenin öncelikli seremonisi melikin şu talebiyle başlar: *“melik.. kadı'ul kuzat olan mübed-i mübedanı sağ yanına oturtuktan sonra şah ayağa kalkar ve tahttan inip mübed-i mübedanın önünde diz çökerek: “Evvel emirde zatımın gadrine uğradıkları için hak talep edenlerin haklarını teslim eylemekten pervaya etme.”* derdi. Münadi de, *“Meselesini bir an önce halletmek için şah ile bir davası olanlar şöyle dizilsinler”* diye emrederdi... *Sonra Şah... İşte ey mübed! Allah aşkına beni kendinden evla görmeden, kayırmadan bak şunların şikâyetlerine! Allahü Teâla yarın hesap günü bana her ne*

⁵ Bu hikayede olduğu gibi on beşinci faslında “aylaklık ve sarhoşluk halinde verilen emirlerde dikkatli olunmasına dair” gibi konularda hükümdarların da dahil olduğu sarhoşluk hallerinde hüküm verilmemesi uyarıları ilahi kurallara uymanın önemini sık sık vurgulandığı eserde bir çelişki olarak görünmektedir. Eserde din ve dünya işi ayrımı dikkat çekicidir. Seküler bir anlayışı çağrıştıran bu ifadelerden sarhoşluk haline dair özellikle bu haldeyken hüküm verilmemesi uyarısı dikkat çekicidir.

soracak ise senden bilirim.” Görüldüğü üzere Siyasetname'nin metodolojisinde “hukuk” hükümdarın üstünde bir sistem olarak yer almaktadır.

Dolayısı ile üst hukuk olarak “ilahi kanunlar” hükümdarın da üstünde olarak Siyasetname'de hukukun üstünlüğü kavramının açığa çıktığı söylenebilir.

8. Devlet Görevlilerinin Denetlenmesi

Devlet yönetiminin merkezinde yer alan adaletin tecellisi Allah tarafından seçilmiş hükümdarın temel görevidir. Hükümdara bu görevini yerine getirirken yardımcı olacak kişileri seçme yeteneği ve yetkisi verilmiştir. Seçilen kişilerin görevlerine ilişkin yaptığı her işten hükümdar da sorumludur. Hükümdarın devletin yönetiminde ve kamu düzeninin sağlanmasında adaletin tecellisine ilişkin sorumluluğu bu seçilen görevlilerin sorumluluğu ile birlikte bir sorumluluktur. Bu konunun ayrıntılarını buraya kadar olan bölümde ele alınmıştı.

Bu gerekçelerle adil bir şekilde kamu düzenini sağlamak görevi olan hükümdar bu işin yerine getirilmesi için seçtiği kişileri, görevlerini layıkı ile yerine getirip getirmediikleri hususunda denetlemelidir.

Bu konuda ilk olarak Siyasetname'de halkın hükümdara herhangi bir bürokratik engel olmaksızın ulaşip, hacetini arz etmesi öngörülmüştür. Belirtildiği gibi halkın hukuki sorunlarının halledildiği ve kadıların görev yaptığı mahkemeler zaten mevcut olduğundan buradaki halkın doğrudan hükümdara halini arz ettiği kişilerin idareciler olduğu açıktır. Eski Acem şahları örnek gösterilerek anlatılan hikayede: *“her kim ki birisini halini hacetini arz etmekten iş bugün alıkoyarsa, padişah ol kişiye aman vermeyecektir”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 54) denilmekte yine: *“Cihan hükümdarının haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği haberleri memlekete yayılınca zalimler dehşete kapılır...”* denilmektedir. Hükümdarın öncelikli görevi adaletin tecellisini sağlamaktır ve bundan şahsen kendisi sorumlu olacaktır. *“Alem efendisi, o büyük gün, hükmettiği halka dair bizatihi kendisi hesap verecektir, bu hesabı başka birine havale etmesi söz konusu olmayacaktır”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 16). Bu gerekçe ile Siyasetname'de asıl işi adaletin tecellisi olan hükümdarın hiçbir bürokratik engel olmaksızın halkın şikâyetlerini haftada iki gün doğrudan dinleyip çözüme kavuşturması öngörülmüştür.

Eserde bu konuda ikinci bir öneri de doğrudan hükümdara bağlı “sahib-haber” atanmasıdır. *“Onların kanaatlerini de padişahın başkası bilmeyecektir”* (Nizamü'l-Mülk, 2010: 86). Bu kişilerin görevi *“hükümdarın yanı başında yahut uzağında kalmış ordu ve raiyyetin durumlarını araştırıp onlardan haberdar olmak...”* olarak belirtilir. Burada ordu ifadesinden devlet görevinde bulunan kişilerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca raiyyetin durumlarının da araştırılması görevlerinde ise göze çarpan halk olsa da asıl vurgu şikâyet edilemeyen haksızlıkların ortaya çıkartılmasıdır. Sahibi-haber olarak görevlendirilen kişilerin görevleri arasında devlet görevinde bulunan idarecilerin olduğunu Alparslan'ın neden sahibi –haber tutmadığı sorusuna verdiği cevapta da görüyoruz.: *“Bir sahibi-haber tayin eylediğimde, bana gönül veren hatırı sayılır birisi ona olan muhabbetim ve itimadımdan ötürü haberciye rüşvet*

vermekten kaçınır ve o da dostumuza saygı göstermez.” Burada Alparslan’ın dostumuz olarak ifade ettiği kişilerin idari konumda veya üst düzey devlet görevlisi olduğu anlaşılmaktadır. Siyasetname Alparslan’ın sahib-haber atanmasına ilişkin soruna karşılık da bu kişilerin itimada şayan ve dini bütün kişilerden seçilmesini önerir (Nizamü’l-Mülk, 2010: 93).

9. Devlet Meselelerinde İstişare Edilmesi

Bu çalışmada Siyasetname’nin devlet yönetimi teorisi adalet ve meşruiyet temeli üzerinde ele alınmaktadır. Tek başına adalet kavramı soyut ve neyin adil olup olmadığı konusunda çelişkili sonuçlara götürebilir. Adalet hakkın yerine getirilmesine matuf bir kavramdır. Bu nedenle bir işin adil olup olmadığını değerlendirmek öncelikle o değerlendirmenin yapılacağı bir hak algısına ve bu algıya ilişkin bilgiye sahip olmayı zorunlu kılar. Bu açıklamadan adalete ilişkin kıstasların toplumların hak algısı ve bilgisine göre değişeceği, bir toplumun adilane gördüğü bir uygulamayı başka bir toplumun zulüm olarak görebileceği açıktır. Bugün de özellikle farklı dinlere mensup toplumların karşılıklı tavırlarında birinin zulüm gördüğü bir davranış diğeri için adaletin yerine getirilmesidir. İsrail Devleti’nin Filistin Halkı’na karşı ve benzer şekilde Mısır ve Suriye rejimlerinin kendi halklarına karşı zalimce tavırları bunun en açık ve sık sık tekrarlanan örneklerini barındırıyor. Bu zulümleri yapanlarla, buna maruz kalanların hak algısı bu konuda adeta birbirine hiç benzemeyen varlıklar arasındaki kadar fark olabileceğini gösteriyor. Bu yüzden insanın mahiyeti onun hak ve hakikat algısıyla tezahür eder.

En önemli görevi adaleti sağlamak olan hükümdarın, bu görevi hakkıyla yerine getirebilmesi, onun ilgili konuya ilişkin öncelikle hakikati ve o olaya ilişkin hangi hakkın ihlal edildiğini bilmesini gerektirir. Adaletin yerine getirilmesinde özne konumunda olan Hak’tır. Tüm çaba, ihlal edilmiş hakkın aranıp yerine getirilmesidir. Bu uygulamada tüm aktörler hakka hizmet eder ve onu olması gereken yere koymayı amaçlar.

Siyasetname’de hakkın kaynağı Allah’ü Teâla ve onun ilahi kurallarıdır. Ancak adaletin tecellisinin sağlanacağı olaylara ilişkin öncelikle olayın mahiyetinin ne olduğu ve bu olayda ihlal edilen hakkın ne olduğu ve kimlerin hakkının ne ölçüde ihlal edildiğinin tespiti her çağda oldukça güç bir iştir. Bu açıdan Siyasetname adaletin sağlanması asli görevi olan hükümdara adaletin tesisinde sadece kendi bakış açısı ile değil bu konuya ehil kişilerle istişare etmeyi öğütler. Hatta on sekizinci fasla istişare edebilenlerin ancak muhakemesi güçlü olanlar olduğunu belirterek girer. Burada istişare etmenin önemini kavramayı başlı başına üstün muhakeme yeteneğine sahip olmakla över. Özellikle hükümdarın ülkesindeki adaletin tesisi konusundaki tüm faaliyetlerden şahsen sorumlu olduğu da hatırlanırsa bu konuda hata payını azaltmak amacıyla konuya ehil kişilerin bilgi ve görüşlerinden faydalanmak önemlidir. Bu konuda hükümdara “*Ya Muhammed, bir işi yapacağında yahut bir meseleyle karşılaştığında dostlarıyla istişare et*” ayeti hatırlatılarak, değil hükümdar için, bu hususun peygamber için bile önemli olduğu vurgulanır. Bir kişi ontolojik ve epistemolojik olarak bir açıdan kendi durduğu yer ve sahip olduğu görüşle olayları görebilir. Oysa konuya ehil kişi sayısı arttıkça konuya bakış yeri ve görüşü artacaktır. Dolayısı ile adaletin yerine

getirilebilmesi için öncelikle tespit edilmesi gereken o konuya ilişkin hakkın tespitidir. Zayi olan bir şeyin bulunmasında onu çok sayıda ehil kişinin araması elbette daha etkilidir. “*Danışma isabetli yolun izlenmesini ve doğru görüşün ortaya çıkmasını sağlar*” (Sühreverdi, 71). Ancak bu konu suiistimal edildiğinde kendini hak gören kişilerin bir araya gelip kendi çıkarlarını hak olarak tespit ettikleri süreçleri, istişare etmekle karıştırmamak gerekir. Özellikle adaletin sağlanmasına dönük yapılan istişarelerin sonuçlarının başkalarının yaşamına müdahale gibi sonuçları olduğunu da göz önüne aldığımızda bu istişare makamlarının niteliği ve aldıkları kararların bağlayıcılığı hususu kamu düzeninin sağlanmasında önem arz eder. “*Vezir Nizamü’l Mülk, devlet işleriyle ilgili istişarenin rastgele kişilerle değil “alimler ve cihan görmüşlerle” yapılmasını öğütler. Keykavus da istişare edilecek kişileri “akıllı yaşlılar ve şefkatli olanlar” olarak tarif eder*” (Önder, 2014: 72).

Sonuç

Devletler, rejimleri ve iktidar türleri ne olursa olsun toplumsal mutabakata veya diğer meşruiyet kaynaklarına muhtaçtır. Devlet yönetimiyle organize olmuş bir toplumun düzen içindeki istikrarlı durumu Rousseau’cu yaklaşımla fiili olmasa da aslında kendisi de facto bir durum olarak sözleşmesel bir kurumdur. Bu istikrar, devletin ve iktidarın teşekkülü farklı yöntem ve araçlara dayansa da, bunun sürdürülebilmesi halkın hoşnutluğuna bağlıdır. İşte sözleşmenin içeriği bu hoşnutluktur. Nitekim herhangi bir hak kriterini dikkate almaksızın, herhangi bir iktidarın meşruiyeti “*Siyasetname’nin*” ana teması diyebileceğimiz “*Saltanat küfür ile devam bulur, amma zulüm ve gaddarlıkla payidar kalmaz.*” düsturuna bağlanmakla halkın hoşnutluğunun önemi vurgulanmıştır. Siyaset tarihi halkın hoşnut olmadığı iktidarlara taşımadığının hikâyeleri ile doludur.

Hemen başlangıçta Siyasetname’de vurgulanan iki meşruiyet kaynağı öne çıkmaktadır. Bunlar birincisi hükümdarlık yetkisinin Allah’ın seçimi ile elde edilmesi ikincisi de ilahi kuralların seçilen liyakatli kişiler eliyle uygulanarak, hükümdarın halkı hoşnut etmesine bağlı olarak ortaya konmuştur.

Birinci bölümde belirttiğimiz üç meşruiyet kriterinin ikisi, yani Tanrı seçimi ve halkın hoşnutluğu kriteri daha Siyasetnamenin ilk faslında göze çarpar ve eser özellikle bu iki kriterin esaslarının neler olduğu ve bunların nasıl gerçekleştirileceğinin teorik ve pratik açıklamaları çerçevesinde bir metodoloji takip eder. Belirttiğimiz meşruiyet kriterlerinden ikincisi olan hükümdarlığın soya dayanmasına Siyasetname’de açıkça değinilmemişse de Selçuklu devletinin, sultanlığın babadan oğula intikal ettiği bir saltanat olduğu açıktır. Dolayısı ile müellifin birinci fasılda hükümdarın seçimine ilişkin belirttiği Tanrı iradesinin, hükümdarın soyuna ilişkin seçimi de kapsadığı yorumu yapılabilir. Bu açıdan varlığının kabulünün tartışmasız olarak kabul edildiği sultanın saltanat sülalesinden olma kriteri dışındaki iki kriter (tanrının seçimi ve halkın hoşnutluğu) Siyasetname’nin gerçekleştiği ontolojik yapıdır. Nizamü’l Mülk’e göre bu yapının kalbi adalettir ve adalet sağlandığı sürece hükümdarın meşruiyeti de sağlanır. Bu anlamda meşruiyet adaletin sağlanmasına bağlı bir süreçtir. Çalışmada Siyasetname’nin bu sürecin gerçekleştirilebilmesine ilişkin dokuz esasın öne çıkardığı tespit edilmiştir.

Eserde elli bir fasıl yer alsa da tespit edilen dokuz faslın adaletin gerçekleştirilebilmesinin temel esasları olarak eserin merkezinde yer aldığı ve diğer fasılların bu dokuz faslın detayları olduğu değerlendirilmiştir.

Siyasetname, hükümdarın meşruiyetine ilişkin yukarıda belirttiğimiz üç kriterden ikisinin birden aynı anda sağlanması şartını öngörmüştür. Yani meşru bir hükümdar Tanrı tarafından seçilip onun buyruklarına uymalı ve eserin büyük bir kısmının ayrıldığı halkın hoşnutluğu sağlanmalı. Hükümdarın saltanat sülalesinden olması açıkça zikredilmese de eserde verilen hikâyelerden ve saltanata yapılan vurgulardan bu kriter, tartışmasız olarak esere sirayet etmiş durumdur. Ancak açıkça yer verilmeyen bu hususu yorum yapıp konuya eklemesek, geriye belirttiğimiz iki kriter kalıyor. Bu iki kriterden, hükümdarın Tanrı tarafından seçilip onun buyruklarına uyulması koşulu, günümüz demokrasilerinde iktidarın halk tarafından seçilip yine halka dayanan anayasanın buyruklarına (iktidarı da bağlayıcı üst hukuk) tabi olmasına dönüşmüş, diğer husus olan halkın hoşnutluğu ise yerini muhafaza etmektedir.

Bu üç koşula bağlı olarak meşruiyet elde eden sultan, siyasi otoritenin işlevi olan devlet olarak ve bu otoritenin başı olan bir kişilik olarak hakkın korunması amacıyla adaletin tecellisi ile görevlidir.

Yine eserde öne çıkan, sultanın hak ihdas etmek gibi bir yetkisinin olmayıp, bunun “ilahi kurallar” ile belirlendiğidir. Yukarıda da değinildiği üzere Selçuklu devletinin mutlak monarşi olmadığı belirtilmiştir. Mutlak monarşilerde sultan hakkın da kaynağı olarak yaptığından ve beyanından sorumlu tutulamaz. Ancak Siyasetname Melikşah’a, eşyası çalınan bir kadının hakkın yerine getirilmesi talebine karşı Sultan Mahmut’un elinden bir şey gelmeyeceğini söylemesi üzerine “*madem ki tebayı kollayamıyorsun, cihanın jandarmalığına ne diye soyundun*”⁶ şeklindeki azarlamasını hatırlatarak onu da bu azarlamanın muhatabı kılar. Siyasetname’nin inşa ettiği meşru sultan kudretli bir özne değildir! O, adaletin tecellisini gerçekleştireceği fiillerin öznesi iken, bu fiilleri gerçekleştirirken hakkın talimatının dışına çıkamayacak ve bunu ihlal etmesi durumunda yaşlı bir kadın tarafından azarlanabilecek bir nesnedir.

Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa, **Osmanlı Tarihi, Tarih-i Cevdet**, Hikmet Yayınları, cilt:1, İstanbul.

Canatan, Kadir (2009), Geleneksel Siyaset ve Devlet Felsefesinin Bir Yorumu Olarak “Siyasetname”, *Turkish Studies*, Cilt 4, Sayı 7, Güz.

Devellioğlu, Ferit (2005), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük**, Aydın Kitabevi, Ankara.

Kınalızade Ali Efendi (2010), **Devlet ve Aile Ahlakı**, İlgı Kültür Sanat, İstanbul.

Levis, Bernard (2013), **Ortadoğu**, Arkadaş Yayınevi, Çev. Selen Y. Kölay, Ankara.

Nizamü'l-Mülk (2010), **Siyasetname**, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ortaylı, İlber (2015), **Türklerin Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul.

⁶Nizamü'l Mülk, Siyasetname, 87



- Önder, Özgür (2014), **Yönetimde Adalet ve Saadet**, Lotus Yayınevi, 2. baskı, İstanbul.
- Sühreverdi, Ebu'n Necib, **Nehcü's Süluk Fi Siyaseti'l Müluk**, çev. (N. Mehmed Efendi), Tercüman 1001 Eser, No: 80.
- Turan, Osman (2014), **Selçuklular Tarihi ve Türk – İslam Medeniyeti**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Türkiye Diyanet Vakfı, **İslam Ansiklopedisi**, cilt: 33, İstanbul.

“Siyasetname” Kavramının Yeniden Yorumlanması

Özlem Bağdatlı

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, bagdatlio@gmail.com.

Özet

Toplumun yönetilmesi işi ya da sanatı olarak siyaset, daha iyi bir toplum yaratmak amacıyla, farklı bakış açılarıyla yorumlanmış, değerlendirilmiştir. İslam siyasi düşünce tarihinde fıkıh, kelam, felsefe, siyasetname, tarih, ahlak, iktisat gibi alanlarda siyasetle ilgili görüşler ortaya konmuştur. Benzer içerikleri sebebiyle bu alanlarda yazılan eserler birbirinden tam olarak ayrılamamış, eserlerin dâhil oldukları sahanın belirlenmesinde fikir birliği oluşturulamamıştır. Bu durum, siyasi düşüncede bir dağınıklık olduğunu işaret etmektedir. İslam siyaset düşüncesindeki bu dağınıklıktan kurtulmak için siyaset düşüncesinin tarihsel olarak içeriğinin yeniden tanımlanması ve kapsamının belirlenmesi gerekmektedir. Bu kabulden hareketle, siyasi konularda ileri sürülen düşüncelerin bir kavram altında toplanması ihtiyacı doğmaktadır. Bu kavramın “siyasetname” olduğunu gösteren önemli veriler vardır. Siyasete ilişkin kavrayışların yer aldığı bu eserlerdeki “siyasi düşünce” tek bir başlık altında toplanabilir mi? Bu başlığa “siyasetname” adı verilebilir mi? Çalışmadaki amaç bu problemi tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Siyaset, Siyasi Düşünce, Kavramlaştırma, Siyasetname.*

“Siyasetname” kavramının yeniden yorumlanması başlıklı bu çalışma, İslam siyaset düşüncesini konu alan eserler temel alınarak yapılan bir çalışmadır. Çalışmadaki amaç, İslam siyaset düşüncesine ilişkin kavrayışların yer aldığı eserlerdeki “siyasi düşünce” nin tek bir başlık altında toplanması ve bu başlığın “siyasetname” olması problemi tartışmaktır. Çalışmanın ilk kısmında İslam siyaset düşüncesinin yer aldığı eserlerin geniş bir alana yayılması ve bu eserlerin sınıflandırılmasında yaşanan karışıklık konu edilecektir. İkinci kısmında, siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelam kitaplarındaki siyasete ilişkin kavrayışlar konu, yöntem ve kaynak açısından karşılaştırılarak bu eserlerdeki “siyasi düşünce” nin “siyasetname” olarak adlandırılabilirliği ortaya konulacaktır.

Siyasete yönelik İslami eserler hakkında bazı araştırmalar yapılmıştır. Bursalı Mehmet Tahir (1861-1925), 172 eserden oluşan bir bibliyografya oluşturmuş (Deniz, 1999, s. 59); Orhan Çolak, İstanbul kütüphanelerinde yaptığı çalışmaların sonucunda 269 adet Arapça, Türkçe ve Farsça telif ve tercüme siyasetname tespit etmiştir (2003). İslam siyasi düşünce tarihinde, devlet anlayışları açısından altı yaklaşım tarzı belirlenmiştir. Bunlar, siyasetin İslam hukuku açısından yorumlandığı fıkıh eserleri, imamet meselesi üzerinde yoğunlaşan kelam eserleri, ideal devlet kurgusunun yer aldığı siyaset felsefesi eserleri, yöneticilere tavsiye ve nasihatler sunan siyasetnameler, tarihi-sosyolojik yaklaşım sergilenen eserler ve devlet yapısının temel İslami kaynaklar açısından yorumlanması şeklinde gelişen yeni devlet anlayışlarıdır (Davutoğlu, 1994, s. 238-240). Hukuk, din, ahlak, toplum, tarih açısından devlet kavrayışı temellendirilmiştir. Siyaset düşüncesine ilişkin buna benzer farklı sınıflandırmalar yapmak mümkündür. Örneğin, Osmanlı siyasi düşüncesinin ahlaki eserler, siyasetnameler, ıslahat layihaları, kanunnameler, fütüvvetnameler,

sefaretnameler, genel tarihler olmak üzere yedi grup eserde ortaya konduğu ifade edilmiştir (Uğur, 2001, s. 4-7).

Siyaset düşüncesinin izini sürmek için sınırların geniş tutulması, siyaset kültürünün değerlerini yansıtan şiirlerin, masalların, fıkraların, görsel kaynakların içerdikleri siyasal fikirler dolayısıyla düşünce tarihi açısından ciddiye alınması gereklidir (Kafadar, 2009, s. 28). Birçok edebi metin, içerdığı konular itibarıyla siyasi özellikler taşımaktadır. Özellikle Arapça-Türkçe, Farsça-Türkçe başta olmak üzere farklı dillerde hazırlanmış sözlükler ile değişik bilim sahalarında telif edilmiş matematik, astronomi, optik vb. eserlerin önsözlerinde dile getirilen cümleler, bu eserlerin siyasi metin olarak dikkate alınabileceğini göstermektedir (Fazlıoğlu, 2003, s. 279). Hatta mektuplar dahi siyasi metin olarak değerlendirilebilir. Örneğin, İmam Malik'in Halife Harun Reşid'e öğüt verici ve irşat edici bir üslupla yazıp gönderdiği mektup, birtakım ana prensipleri ve yol gösterici temel bilgileri içermesi sebebiyle (Mübarek, 1999, s: 21) siyasete ilişkin belge niteliğinde görülebilir. Tüm bunlar siyaset düşüncesinin ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermektedir.

İlmi ve edebi eserler, ağırlıklı olarak yer verdikleri konuya göre değerlendirilmekte birlikte, içeriklerinde birçok konunun bulunması sebebiyle dâhil oldukları sahanın belirlenmesinde, konularına göre tasniflerinin yapılmasında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Örneğin Farabi'nin bir siyaset felsefesi eseri olarak bilinen *Medinet'ül Fazıla* adlı eseri ile Maverdi'nin fıkıh eseri olarak görülen *Ahkamü-s Sultaniye* adlı eseri, birer siyasetname olarak değerlendirilmiştir (Ergan, 1999, s: 29; Çolak, 2003, s: 351, 352). Osmanlı siyaset düşüncesini yansıtan eserlerde de aynı durumla karşı karşıya kalınmış, konularının benzer olması sebebiyle eserler birbirinden tam olarak ayrılamamış, eserlerin siyasetname, ahlak kitabı ya da ıslahatname olduğu hakkında görüş birliğine varılamamıştır (Uğur, 2001, s: 4-7).

İslam dünyasında dönemin hükümdar ve devlet adamlarına öğüt ve telkinlerde bulunan (Altay, 2011, s: 1795), adaletli bir yönetim oluşturmalarını sağlamak amacıyla yazılan siyasi, ahlaki ve dinî içerikli (Adaloğlu, 2004, s: 1) metinler olarak kabul edilen siyasetnameler bir tür nasihatname olarak görüldüğü (İnalçık, 2005, s: 14) gibi, nasihatnamelerin siyasetnamelerin bir kolu olarak incelenebileceği de söylenmiş (Ergan, 1999, s: 27) ya da karakter bakımından ahlaki eserler arasında değerlendirilmiştir (Levend, 1988, s: 96-97; Bilgin, 2008, s: 39). Nasihat ağırlıklı olmaları ve birbirini tekrar eden düşünceleri barındırmaları sebebiyle siyasetnameler pek önemsenmemiş, hak ettikleri değeri görmemişlerdir. Siyasetnameler için "Siyasetle, devlet yönetimiyle ilgili eserler" (Levend, 1963, s: 168) şeklinde, özgün yapılarını yansıtmaktan uzak olan, çok genel bir bakış açısıyla tanımlar yapılmıştır. Kanunnamelerde, fütüvvetnamelerde, sefaretnamelerde, adaletnamelerde ve bazı tarih kitaplarında siyasetname sayılabilecek bölümlere ve unsurlara rastlanmış olması (Uğur, 2001, s: 6-7) ve genel adap, ahlak ve tasavvufa dair eserlerle nasihatnamelerin de birer siyasetname sayılması (Adaloğlu, 2009, s: 304; Uğur, 2001, s: 6-7) siyasetnamelerin türü, ait oldukları edebi tarz hakkındaki görüş farklılıklarını ortaya koymaktadır. Bunun gibi, bir fıkıh kitabı da hem hukuki, hem dini, hem de siyasi bir



metin olarak değerlendirilebilir. Devletin varoluşu, kurumların hukuki yapısı ve işleyişi bilgisini bir fıkıh kitabından edinebiliriz. Bir tarih kitabı da (örneğin Tursun Bey, Aşıkpaşazade veya Peçevi Tarihi) bir siyaset kitabı kadar yönetim sanatı hakkında bilgiler verebilir. Bu eserlerde, yazarlarının yaşadığı dönemlerdeki siyasi olayları anlatım tarzları, kullandıkları ayet ve hadisler, geçmişte yaşamış kişilikler (İskender, Nuşirevan, Muaviye, Aristoteles, Platon, vb.) ve bunlar hakkında anlattıkları hikâyeler birbirleriyle ortaklık göstermektedir. Konularının ve yöntemlerinin benzer olması, eserler arasında bir sınıflandırma yapmayı, onların bir tarih, fıkıh, felsefe ya da ahlak kitabı olarak belirlenmesini zorlaştırmaktadır.

Siyaseti konu edinen eserlerin benzer içerikleri sebebiyle birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılamamış olması, eserlerin hangi alana dâhil oldukları konusunda fikir birliğinin oluşturulamaması, siyasi düşüncede bir dağınıklık olduğunu işaret etmektedir. İslam siyaset düşüncesindeki bu dağınıklığı ortadan kaldırmak için siyaset düşüncesinin tarihsel olarak içeriğinin yeniden tanımlanması ve kapsamının belirlenmesi gerekmektedir. Bu durum, siyasi konularda ileri sürülen düşüncelerin bir kavram altında toplanması ihtiyacını doğurmaktadır. Bu kavramın “siyasetname” olduğunu gösteren önemli veriler vardır. İslam siyasi düşüncesinin alanını siyasetname, fıkıh, kelam, tarih, felsefe, adaletname, vb. eserlerin incelenmesiyle genişletmek, siyasi değerlerin değişik boyutlarıyla yansıtıldığı bu kaynaklardan siyasete ilişkin görüş ve kavrayış derlenerek “siyasetname” başlığı altında toplamak mümkün gözükmemektedir. Siyasete ilişkin bütün düşüncelerin “siyasetname” kavramı altında toplanabileceği savıyla girilen bu çalışmada, kavramın içeriği yeniden biçimlendirilecektir.

İslam düşünce dünyasında yetişen alimler, devlet yönetimiyle ilgili çeşitli eserler kaleme almışlardır. Çalışmada, İslam siyaset düşüncesine katkıda bulunmuş alimlerin eserlerinden yola çıkarak **Siyasetname**, **Siyaset Felsefesi**, **Fıkıh** ve **Kelam** başlıklarında siyasi kavrayış incelenecektir. Bu eserlerdeki siyasi düşünce tek bir başlık altında toplanabilir mi? Bu başlığa “siyasetname” adı verilebilir mi? sorularına cevaplar bulabilmek için örnek metinler üzerinden gidilerek bir sonuca varmaya çalışılacaktır.

Birinci sırada siyasetname örneği olarak Nizamülmülk (1018-1092)'ün *Siyasetname* (2010) ve Maverdi (974-1058)'nin *Nasihatu'l-Müluk* (2004) adlı eserleri temel alınarak siyasetnameler hakkında bazı özellikler ortaya konulabilir. Nizamülmülk ve Maverdi'nin eserlerinde, merkezinde hükümdarın yer aldığı bir devlet yapılanması vardır. Devlet, hükümdarın şahsında ele alınmıştır. Adaletle dayanan bir devlet düzeni kurmanın amaçlandığı bu eserlerde, adil devlet düşüncesi, doğrudan doğruya hükümdarın gücü, şahsi nitelikleri ve yetkinliğiyle bağlantılı olarak ortaya konmuştur. Hâkimiyetin kaynağının Tanrı olduğu ve hâkimiyetin iktidardaki kişiye Tanrı tarafından verildiği kabul edilmiştir. Devletin varlığını gerekli kılan şey olarak, dini korumak ve dünyevi düzeni sağlamak gösterilmiş, siyasi otorite ile dini otorite birlikte değerlendirilmiştir. Siyasetnamelerde, devletin tarifi yapılmamış, bir devlet şeklinden söz edilmemiş,

ancak idare usulü ve kurallar öne çıkarılmıştır. Yönetimde izlenen kurallar ve bu konularda verilen tavsiyelere kaynak olarak Kur'an, hadis ve gelenek gösterilmiştir.

İkinci sırada siyaset felsefesi örneği olarak Farabi (870-950)'nin *El-Medinetü'l-Fazıla*, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve İbn Sina (980-1037)'nin *Kitabü'l Şifa-Metafizik* adlı eserleri alınmıştır. İslam siyaset felsefesinde, insanın toplumsal bir varlık oluşu, bu toplumsallık özelliğinin doğal getirisi olarak devletin oluşumu, işbölümü, toplumun amacı olarak mutluluk, iyi ve erdemli toplumun kurulması için erdemli bir devlet başkanının/yasa koyucunun ve adalete dayalı bir düzen için yasaların gerekliliği konu edilmiştir. Devlet, insan için en iyi olanın ve mutluluğun gerçekleştirebileceği, erdemli bir yaşamın sağlanabileceği bir yapı olarak tasarlanmıştır. Farabi'nin yönetim anlayışında felsefe temel koşuldur. Erdemli şehrin başkanı, akılla kavranan ve kanıtlanan bir bilgi türü olan nazari bilgiye sahip olan ve bu bilgiyi diğerlerine aktarabilen filozof kişidir. İbn Sina'nın siyasi düşüncesinde, ideal yönetici modeli olarak peygamber gösterilmiş ve siyaset, ameli felsefenin bir bölümünü oluşturmuştur. Peygamber, yasa koyucu olarak toplum düzenini belirlemektedir. İslam siyaset felsefesinde siyasi düşünce temellendirilirken kullanılan kaynakların dini olmayışı felsefi olmakla birlikte, yönetici ile vahiy arasında kurulan bağlantı ve yöneticinin peygamberle özdeşleştirilmesi dinin etkisini göstermektedir.

Üçüncü sırada ele alınan İslam ibadet ve hukuk ilmi olarak **fıkıh**, İslam'ın bireysel ve toplumsal hayata ilişkin davranışlarını inceleyen bir ilim dalıdır. Maverdi (974-1058)'nin *Ahkamu's-Sultaniye* ve İbn Teymiyye (1263-1328)'nin *Siyasetü'ş-Şer'iyye* adlı eserleri bağlamında, fıkıh kitaplarındaki siyasete ilişkin anlayış ortaya konulabilir. Maverdi, eserinde ele aldığı konularla, döneminin sorunları olan halife tayini, halifeye itaat, yönetimin tek elden yürütülmesi gibi sorunlara işaret etmiş ve bu konularda idarecilere yol göstermiştir. Eserde, ayet ve hadisler ile ilk dört halife dönemine ait uygulamalar, ortaya konulan hukuki yargılara dayanak gösterilmiştir. Halifenin yanı sıra, vezir, ordu komutanı, hâkim, vali, divan ve hisbe gibi kişi ve kurumlarıyla devlet teşkilatına dair tarihsel bilgiler verilmiştir. Bu yönleriyle eser, fıkıhın devlet yönetimine ilişkin hukuki hükümlerini, başka bir söyleyişle, fıkıh ilminin siyasete yaklaşım tarzını yansıtan düşünceleri içermektedir. *Ahkamu's-Sultaniye*, siyasi düşüncenin fıkıh açısından değerlendirildiği bir eserdir. *Siyasetü'ş-Şer'iyye*'de, yöneticinin toplumsal ve dini bir gereklilik olması; yöneticilerin yönetilenlere göre üstünlüğü; devlet idaresinde danışmanın önemi; iyiliğin emredilip kötülükten sakındırılması düşüncesi; görevlendirmede ehliyete önem verilmesi, rüşvetin engellenmesi; devlet idaresinde içinde bulunulan zaman ve şartların dikkate alınması; kamu mallarının dağıtılması ve vergilendirme; suçlar ve cezaları çerçevesinde, toplumun idaresinde karşılaşılan sorunlar ve bu sorunlara Kur'an ve Sünnete dayanarak hukukun getirdiği çözüm yolları ile bir siyasi yaklaşım ortaya konmuştur.

Dördüncü olarak incelenen eser türü, İslam dininin ana ilkelerini konu edinen **kelam** ilmidir. Kelam kitaplarındaki siyasi düşünce, Gazzali (1058-1111)'nin *İtikadda Orta Yol* (2012) ve *Taftazani* (1322-1390)'nin *Şerhu'l-akaid* (1982) adlı eserleri temel alınarak incelenmiştir. Kelam kitaplarında siyaset düşüncesi, imamet kavramı çevresinde

geliştirilmiştir. Gazzali, imameti topluma getirdiği yarar açısından değerlendirmiş, devlet başkanının varlığını gerekli görmüştür. Zararlıdan uzaklaşıp faydalıyı elde ederek tüm insanların yararına olacak bir düzenin kurulması ve birbirine bağlı olan din ve dünya düzeninin sürdürülmesi için bir devlet başkanının işbaşında olmasının şeriat ve akıl yönünden zorunlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Halifenin taşıması gereken vasıfları da, toplumsal düzenin sürdürülmesini amaçlayarak, zamana ve koşullara göre değerlendirmiştir. Eserdeki siyasi düşünce, devlet başkanı, onun vasıfları ve seçilmesi üzerinde geliştirilmiştir. Taftazani, imamet meselesini, ilk halifelerin meşruluğu, halife tayin etmenin gerekliliği, halifede aranan şartlar çerçevesinde ele almıştır. Hilafet ile imamet ayrımı yaparak imametın daha genel bir kavram olduğunu, peygamberden sonraki ilk otuz yıllık dönemin “kâmil halifelik” olduğunu, hilafetin bitebileceğini ancak imametın devam edeceğini belirtmiştir. Halife ve melik ayrımını da yapan Taftazani, halifeyi dini lider, melikleri ise bölgesel hâkimler olarak görmüştür.

Siyasetname, Siyaset Felsefesi, Fıkıh ve Kelam kitapları konu, kaynak ve yöntem açısından değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Konu: Siyasetnameler, esas konu olarak devlet yönetimini ele almaktadırlar. Siyasetnamelerde, devlet yönetiminde bütün yetkiyi ve gücü elinde bulunduran kişi olarak hükümdar ve onun vasıfları öne çıkmaktadır. Siyaset felsefesinin ana konusu toplumun yetkinleşerek devleti meydana getirmesi, toplumun mutluluğu ve erdemli yöneticinin düşünceleri doğrultusunda erdemli bir toplum meydana getirilmesidir. Fıkıh ve kelam kitaplarının siyasetle ilgili bölümlerinde devlet yönetimi ve devlet başkanı olarak halifenin vasıfları, seçilmesi, görevleri anlatılmıştır. Fıkıh kitaplarında devlet ve yönetici konusu ana başlıklardan birini oluştururken, kelam kitaplarında imamet konusu, kelam kitaplarında izlenen alışlageldik bir tavırla, eserlerin sonunda değinilen bir bölümde yer almıştır.

Siyasetnamelerden çağın devlet yapılanmasını, askeri ve mali örgütlerini, sorunlarını, gelenek ve göreneklerini öğrenmek mümkündür. Bu tarz bilgiler, fıkıh kitaplarından da edinebilirken, kelam kitaplarında devletin işleyiş mekanizmasına değinilmediği, sadece imam ve vasıfları üzerinde durulduğu, siyaset felsefesinde ise ideal toplum düzeninin resmedildiği görülmektedir. Siyasetnamelerde yönetici olarak daha çok hükümdar, fıkıh ve kelam kitaplarında ise halife kastedilmiştir. Siyaset felsefesinde ise yönetici filozof ya da peygamberdir.

Eserlerin yazarlarının yaşadıkları dönem ve sorunları, toplumsal konuları, kişisel donanımları farklı olması sebebiyle, konulara yaklaşımlarında buna bağlı farklılıklar görülebilmektedir. Nizamülmülk, bir vezir olarak yönetimin içinde bulunduğu, iktâ sistemi ve bunun idarede doğurduğu sorunların (*Siyasetname*, s: 41, 141) tespitinde olduğu gibi, siyasi gerçekliğe dayalı tavsiyelerde bulunmuştur. Maverdi, bir fakih olarak olayların hukuki boyutunu ele almış, suçlar ve cezalar hakkında yaptığı açıklamalarda olduğu gibi (*Ahkamu's-Sultaniyye*, s: 270- 274) konuyu tüm ayrıntılarıyla işlemiştir.

Kaynak: Siyasetnamelerde, ayetler ve hadisler, öne sürülen yargılara gösterilen dini deliller olurken; anlatılan tarihi olaylar ve önemli şahsiyetler de bu yargıların

tarihsel gerçekliğini gösteren deliller olmuşlardır. Ayrıca çeşitli hikâyeler ve özlü sözlerle anlatıma zenginlik katılmıştır. Fıkıh ve kelim kitaplarında da Kur'an ayetleri ve Hadisler en önemli kaynakları oluşturmuş, özellikle Raşit Halifeler dönemine ait anlatılar siyasetnamelerle ortak özellik göstermiştir. Siyaset felsefesinde, Farabi ve İbn Sina örneklerinde, öne sürülen yargılarda dini kaynaklara başvurulmamış, tarihsel olaylarla bağlantı kurulmamıştır.

Yöntem: Siyasetnamelerde, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki bağlamında hükümdara nasihat verilmiş, adaletli yönetim için tavsiyelerde bulunulmuştur. Fıkıh kitaplarında da halifeyi iyi, doğru ve adil bir yönetime yöneltmek için nasihat verilmiştir. Siyasetname ve fıkıh kitaplarının ortak hitabet yöntemi nasihattir. Bu eserlerdeki ifadelerin tavsiye dışında bir yaptırımı bulunmamaktadır. Kelam kitaplarında yöneticinin gerekliliği, zorunluluğu üzerinde durulmuş ve bu konu, dini ve akli delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Siyaset felsefesinde akli öncüllere dayalı olarak yargılara varılmıştır ancak Farabi ve İbn Sina örneklerinde, felsefenin eleştiri ve sorgulama yöntemi kullanılmamıştır.

Fıkıh, kelim ve siyasetname eserlerinde bir devlet modeli sunulmamıştır. Siyaset felsefesinde İbn Sina sadece devlet başkanı üzerinde dururken, Farabi erdemli ve erdemsiz devlet başlıkları altında farklı devlet modellerinden söz etmiştir. Bu modeller bir siyasi sistem olarak yorumlanabilir.

Siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelim kitapları "siyaset düşüncesi"ni içeren eserlerdir. Temel kaygı, devletin iyi yönetilmesi ve ahlaklılıktır. Yönetici olarak kabul edilen hükümdar, halife, imam, filozof, emir ya da sultan, yönetimin en temel unsuru olarak görülmüştür. Amaç, yöneticiyi dini ve ahlaki kurallarla denetim altına almaktır.

Bu eserlerde görülen en önemli unsurlardan biri, siyasi düşünceye toplum tarafından değil, yönetici tarafından yaklaşılmasıdır. Her ne kadar toplumun sorunları konu edilmişse de, yönetici merkezli bir bakış açısı hakimdir. Toplum sorunlarının gerisinde, yöneticilerin yetersiz ve yanlış davranışları olduğu kabulüyle, yöneticiyi düzeltme gayreti içinde olunmuştur. Toplumun sorunlarına doğrudan değil, düzenin korunması ve dolayısıyla devletin sürekliliği esasına dayalı bir ilgi gösterilmiştir. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkide hep yöneten tarafından gözlem yapılmıştır.

Siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelim alimleri siyasete ilişkin düşüncelerinde geleneksel/kalıplaşmış bir bakış açısına sahiptirler. Siyaset düşüncesini içeren eserlerde ortaya konulan siyaset görüşü, ahlaka dayalı bir "siyasi düzen" ve "siyasetçi/yönetici tipi" oluşturma yönündedir. Yönetimde adaletin esas alınması, yöneticinin "ahlaklılığı"nın öne çıkarılması, siyasi düşünceye yönetici merkezli bir bakış açısıyla yaklaşılması ve siyasetin din temelli bir ahlaki düzende işleyişinin öngörülmesi, bu eserleri ortak bir zeminde buluşturmaktadır. Farklı alanlarda yazılmış metinler olan siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kelim eserlerinin her biri, siyasi geçmişe dair kaynaklardır. Siyaset odaklı olan bu metinler, kendi dönemlerinin siyasi gerçeklerini ve sorunlarını yansıtmakta, yönetme sanatının özelliklerine ve unsurlarına dair bilgiler vermektedirler. Bu eserlerdeki siyasi düşüncenin benzerliği, bu

düşüncenin “siyasetname” başlığı altında toplanabileceği izlenimini vermektedir. “Siyasetname” kavramı, zaten üretilmiş bir kavramdır. Siyasetname, Arapça, toplumu yönetme, devlet işlerini yürütme sanatı, politika anlamındaki “siyaset” ve Farsça mektup, risale anlamına gelen “name”den meydana gelmiş bir tamlamadır (Adalıoğlu, 2009, s: 304; Develioğlu, 2000). Siyasetname, siyaset üzerine yazı/name anlamındadır. “Siyaset yazıları” olarak da çevrilebilecek olan “siyasetname” kavramı, İslam siyaset düşüncesini içeren eserlerdeki siyasi kavrayışı yansıtan bir üst kavram olarak önerilebilir. “Siyasetname” kavramı, siyasi düşüncenin tümünü kapsayabilir, başka bir deyişle siyasete ilişkin düşünceler bu kavram altında birleştirilebilir. Buna göre “siyasetname” kavramını yeniden tanımlanacak olursa **“Siyasetname**, merkezinde iyi, adil ve erdemli bir yöneticinin olduğu, adaletli bir yönetimi esas alarak siyasetin sorunlarını çözmeyi amaçlayan ve ahlaki öğütler aracılığıyla bunu gerçekleştirmeye çalışan, siyasetin ahlaki temellerini yansıtan bir düşünce biçimidir” denilebilir.

Kaynakça

- Adalıoğlu, H. H. (2004). Siyasetnamelerin Klasik Kaynakları. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5. Sayı 2, 1-22.
- Adalıoğlu, H. H. (2009). *DİA*, Cilt:37, 304-306.
- Altay, A. (2011). Klasik Dönem Osmanlı Siyasetname Geleneğine Genel Bir Bakış. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6/3, 1795-1809.
- Bilgin, A. A. (2008). XV. Yüzyıla kadar yazılmış Siyasetnamelerin Türk Kültüründeki Yeri ve Enisü'l-Celis” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 44, 37-47.
- Çolak, O. M. (2003). İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnameler Bibliyografyası. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:1. Sayı 2, 339-378.
- Davutoğlu, A. (1994). Devlet. *D.İ.A*, C: 9, 238-240.
- Deniz, G. (1999). Bir Osmanlı Aydını Bursalı Mehmet Tahir Bey ve *Siyaset’e Müteallik Asar-ı İslamiye* adlı risalesi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:12. Sayı 1, 58-64.
- Develioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügât*, (17.Baskı), Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ergan, N. G. (1999). Siyasetnamelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri, *Bilgi*, Sayı 8, 27-46.
- Farabi.(2011). *İdeal Devlet: El-Medinetü'l Fazıla*. Çeviri: Ahmet Arslan, 3.Baskı, İstanbul: Divan Kitap.
- Farabi. (2012). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çeviren: Mehmet S. Aydın, vd., 2.Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2003). Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasi Metin’ Olarak Kelam Kitapları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 1. Sayı 2, 379-398.



- Gazzali. (2012). *İtikadda Orta Yol*, Neşir ve tercüme: Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sina. (2005). *Kitabu'ş-Şifa Metafizik II*, Çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Teymiyye. (1999). *Siyaset: es Siyasetu'ş-şer'iyye*, Türkçesi: Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh.
- İnalçık, H. (2005). Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Kafadar, C. (2009). Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt: 1, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset md., *D.İ.A*, C: 37. 294-299.
- Levend, A. S. (1998). Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1963*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 89-115.
- Maverdi. (1994). *Ahkamü's-Sultaniye*. Çeviren: Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Maverdi. (2004). *Siyaset Sanatı: Nasihatü'l-Müluk*. Çev.: Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Kitapları Özgü Yayınları.
- Mübarek, M. (1999). Giriş: İbn Teymiyye ve es-siyasetü'ş-şer'iyye. *Siyaset es Siyasetü'ş-şer'iyye*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Nizamülmülk. (2010). *Siyasetname*. Çev.: Mehmet Taha Ayar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Taftazani. (1982). *Şerhu'l-akaid-İslam İlmi ve Akaidi*. Haz.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh.
- Uğur, A. (2001). *Osmanlı Siyasetnameleri*, İstanbul: M.E. B.

Naîmâ'nın Toplum ve Siyaset Düşüncesi

Nejdet Durak

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

nejdetdurak@sdu.edu.tr

Bilgehan Bengü Tortuk

Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

bilgehantortuk@sdu.edu.tr

Özet

Naîmâ, XVII. yüzyılın sonlarında XVIII. yüzyılın başlarında yaşamış, 1591–1659 yılları arasında kapsayan tarih eserindeki görüşleriyle dikkat çeken bir tarihçidir. Naima Tarihi, Osmanlı Devleti'nin sıkıntılarının baş gösterdiği bir dönemde yazılmış önemli bir kaynak eserdir. Naima eserlerinde kendi dönemini ve bir önceki dönemi ayrıntılı olarak tahlil etmekte, sosyal meselelere yer verip, siyaset felsefesi ve devlet yönetimi ile ilgili konuları incelemektedir. Naîmâ, devletin içindeki değişme ve bozulmaları gözlemlemiş ve bunların giderilmesi ve de devletin gücünü tekrar kazanması için birtakım önerilerde bulunmuştur. Onun gözlemleri ve düşünceleri dönemin toplumsal ve siyasal yapısının daha iyi anlaşılmasında önem taşımaktadır. Naîmâ, siyasete ve devlete ilişkin düşüncelerinde özellikle İbn Haldûn'un etkisinde kalmıştır. İbn Haldûn'un organizmacı görüşünü benimsemiş, fakat ondan farklı olarak devletin kurtuluşu için yeni çözüm önerilerinde bulunmuştur. Naîmâ, Osmanlı devlet ve toplumunun bir analizini yapmakta ve ortaya çıkan çöküşü önleyebilmek için özgün tavsiyeler ortaya koymaktadır.

Anahtar Kavramlar: *Naîmâ, İbn Haldûn, Osmanlı, Devlet Adamları, Tarih Felsefesi*

Giriş

XVI. yüzyılın ortalarına kadar gücünü koruyan Osmanlı Devleti'nin sosyal, ekonomik, askerî vb. yapısında bu tarihten itibaren görülen aksaklıklar devlet adamlarını, ulemaları, düşünürleri ve tarihçileri gerilemenin sebepleri üzerinde durmaya ve durumun çöküşle sonuçlanmaması için çözüm yolları araştırmaya sevk etmiştir. Bu gayelerle de birçok eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda İbn Haldûn (öl. 1406)'un toplum ve siyasete dair görüşleri, Osmanlı düşüncesinde bir İbn Haldûnculuk'tan söz ettirecek seviyede kabul görmüştür. İbn Haldûn'un fikirlerinin etkisinde kalarak toplum ve siyasete dair düşünceleriyle dikkat çeken düşünürlerden biri olarak Mustafa Naîmâ (1655-1716)'yı görmekteyiz.

Osmanlı Devleti'ndeki aksaklıkların kendini göstermeye başladığı XVII. ve XVIII. yüzyılı idrak etmiş olan Naîmâ, ilk resmî vakanüvis olmasının birikim ve tecrübesiyle devletin geçirdiği değişme ve bozulmaları iyi bir şekilde gözlemlemiş ve devletteki aksaklıkların giderilmesi ve eski gücünü tekrar kazanmasına yönelik önerilerde bulunmuştur. Onun gözlemleri ve düşünceleri döneminin toplumsal ve siyasal yapısının daha iyi anlaşılabilmesi için önem taşımaktadır. Düşünürümüz, Osmanlı dünyasında siyasal, toplumsal ve ekonomik yönden sıkıntıların baş gösterdiği bir dönemde yaşamış ve dolayısıyla bu durumu çok daha iyi algılama imkânı bulmuştur. Naîmâ, İbn Haldûn'un organizmacı toplum ve siyaset görüşünü benimseyerek,

Osmanlı Devleti'ne uyarlamaya çalışmış ancak ondan farklı olarak devletin kurtuluşu için çözüm önerilerinde bulunmuştur. Çünkü geleneksel anlayış doğrultusunda Osmanlı Devleti, “*devlet-i ebed müddet*” olarak kabul edildiği için bu nitelemeye sahip bir devletin yok olması düşünülemezdi.

Naîmâ, bir İbn Haldûncu olarak sistemli bir şekilde toplum ve siyaset ilişkisini inceler. O, düşüncelerini belirtirken İbn Haldûn, Âlî Mustafa Efendi (1541-1600) ve Kâtip Çelebi (1609-1657) gibi düşünürlerin görüşlerinden hareketle kendi görüşlerini temellendirir (İpşirli, 2006:316-318; Baysun, 1970:44-49). Ayrıca, görüşlerini ortaya koyarken Ebu'n-Necib Sühreverdî (1097?-1168?) ve Platon (öl. MÖ. 347)'dan da nakiller yapar.

1. Naîmâ'ya Göre Toplumsal Yapı

Naîmâ'nın, insanların bir topluluk halinde yaşamalarına dair fikirlerinde İbn Haldûn'un düşüncelerinin etkisinde kaldığı görülür. Bilindiği gibi İbn Haldûn'a göre sosyal yaşam insanlar için tabii bir ihtiyaç ve zorunluluktur (İbn Haldûn, 1993:113/I, 364).¹ İbn Haldûn, insanların bir toplum halinde yaşamasını zorunlu kılan unsurları kendi gereksinimlerini tek başına karşılayamaması ve korunma ihtiyacı olarak belirlemektedir. Düşünür, insanın yaratılışı gereği toplumsal bir hayata duyduğu gereksinimi öne çıkarmaktadır (İbn Haldûn, 1993: 33/I, 100-101; Arslantürk, 1997: 61). Naîmâ'nın, bu konuda İbn Haldûn'un görüşlerini paylaştığını ifade etmek gerekir. Çünkü ona göre de insan, toplumsal birlikteliğe ve işbirliğine ihtiyaç duymaktadır. İnsanın bu tabiatı, yaratılıştan Tanrı'nın irade ve inayetiyledir. Tanrı, varlıkları farklı mahiyetlerde ve güçlerde yaratmıştır (Tarih, I, 2/I, 29). Dolayısıyla Naîmâ'da toplumsal farklılaşma bireysel farklılaşmanın bir neticesidir. Ayrıca Tanrı, varlıkları farklı derece ve kapasitelerde yaratmak suretiyle kâinata ve insan topluluklarına zıtlık halinde düzenli bir hareketlilik sağlamıştır (Coşkun, 2004: 55). Böyle olması Tanrı'nın bilinen isim ve sıfatlarının farklı şekillerde ve çeşitli derecelerde var olanlara yansımaları sebebiyledir.

Toplum içinde bir denge bulunduğunu düşünen Naîmâ, insan bedeni ile devlette bulunan toplumsal sınıflar arasında bir benzerlik görür. O, bu hususta Kâtip Çelebi'nin düşüncelerini aynen paylaşmaktadır (bk. Kâtip Çelebi, *Düstûrü'l-amel*, y.99b-100a/22-23). Kâtip Çelebi, Osmanlı toplumunun mevcut durumunu ve çöküşten kurtuluş çarelerini ifade etmek için Hipokrates (öl. M.Ö. 388)'in mizaçlara dair sınıflamasından (Can, 1982: 17) ve Galenos (öl. 201)'un “*hıtlar*” teorisinden yararlanmıştı. Kâtip Çelebi'nin görüşleri toplumsal yapılanma açısından değerlendirildiğinde, Hipokratesçi-Galenosçu bir çizgidedir (Demir, 2005: II, 25). Eski tıbbi anlayışa göre, insanlardaki dört şeyin dengeli olması halinde insanda sıhhat meydana gelir. Bu unsurlardan birinin artıp eksilmesi durumunda ise hastalık ortaya çıkar. Bunlara dört karışık şey manasında “*ahlât-ı erbaa*” denilmiştir (Mevlânâ, 1992: VI, 392, haz. notu). Ahlât, hılt kelimesinin çoğuludur. Hılt ise eski tıpta insan vücudunda bulunduğu düşünülen kan, balgam, safra ve sevda olmak üzere dört unsurun her birini ifade eder (Şemseddin Sâmî, 1989: 586). Eski Yunan düşüncesinde temelde kozmosu açıklamak için

¹ Bundan sonraki kaynak gösterimlerinde farklı dildeki eserler ve bunlara ait tercümelerin cilt ve sayfa numaraları “/” işaretiyle ayrılarak belirtilecektir.

kullanılan dört unsur teorisi, İslâm düşüncesine aktarılmış ve siyasetnâmelerde kendine yer bulmuştur. Teori, Osmanlı siyaset düşünürlerince de ele alınarak Osmanlı toplumsal yapısına uygun bir hale getirilmek suretiyle kullanılmıştır. İslâm dünyasına *erkân-ı erbaa* şeklinde aktarılan bu teori, özellikle devlet-toplum ve yönetici-yönetilen konuları işlenirken kullanılmıştır.

Erkân-ı erbaa da klasik İslâm siyaset felsefesinin temel kavramlarından birisi olan ve toplumu oluşturduğu farzedilen dört ana sınıfın temel işlevlerini ve bunların birbirleri ile ilişkisini açıklayan bir kavramdır. Bu düşünce, her sınıfın kendi konumunda kalmasını, kendi işiyle ilgilenip başkasının alanına geçmemesini gerektirmekteydi. Sınıfların birbirlerinin işine karışması ise toplum ve devletteki nizamın bozulmasının sebepleri arasında sayılıyordu (Doğan, 2013, Yaz: 202).

Toplum ve devlet düşüncelerinde erkân-ı erbaa kavramını kullanan Naîmâ da insan bedeninin dört unsur tabiatından olan ahlât-ı erbaadan oluşarak denge bulduğu gibi toplumun da dengeli olması ve birbirinden yararlanması için dört sınıftan oluştuğunu belirtir (Tarih, I, 27-28/I, 39-40). Dolayısıyla o da İbn Haldûn'da olduğu gibi toplumun oluşmasında bireyin tek başına yetersizliğinin önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır.

Toplumda ulema, asker, tüccar ve reaya (halk) olarak dört sınıf kabul eden Naîmâ'ya göre, ulema bedende kana, asker balgama, tüccar safraya ve halk ise sevdaya benzer. Düşünür, toplumla bir kabul ettiği devletin dolayısıyla da toplumun sağlıklı olabilmesi için sözü edilen dört sınıfın uyum içinde olması gerektiği kanaatindedir (Tarih, I, 27-31/I, 39-42). Böylelikle aynı zamanda o, toplumdaki sınıfları meslekî ayrımlara göre belirlemektedir.

İnsanların doğuştan birtakım özelliklere sahip olduklarına inanan Naîmâ, “*Her şey aslına rücû eder (döner).*” deyimini ile insanlarda verasetin varlığını vurgular (Tarih, II, 44/II, 577). Daha önce belirtildiği üzere Naîmâ, insanların Tanrı tarafından farklı özellik ve güçlerde yaratılması gibi bireylerden meydana gelen toplumların da birbirinden farklı oldukları kanaatindedir. Onların bu durumlarında ırkî kalıtım, iklim, coğrafya ve yaşama biçimlerinin etkisine dikkat çeken düşünür, aynı iklim ve coğrafyaya, aynı hayat şekline sahip, aynı kanı taşıyan kimselerin birbirlerine benzerlik gösterdiği inancındadır. Ona göre bu sebeple de millet ve devleti oluşturan, ortak kaderi paylaşan bu topluluklardır (Arslantürk, 1989: 47). O, anlattığı olaylar içinde birtakım milletler ve bölgelerde yaşayan insanlara dair küçük bilgiler verir. Meselâ; “*Erzurum halkı -ki çok dayanıklılıklarıyla bilinir.*” (Tarih, I, 387/I, 400), “*Trabzon halkının kabalığı, nâdan lazların şiddeti... malum.*” (Tarih, VI, 67/VI, 2564). Naîmâ, Çorum bölgesini ise celâlîler ocağı olarak nitelendirir (Tarih, II, 303/II, 866).

Düşünürümüz, her ne kadar bireylerin ve toplumların yapılarında veraset ve yukarıda belirtilen sebeplerin etkili olduğunu düşünse de, bu kabulünün aksine düşüncelere de sahiptir. O, yönetimde yer alan devşirmeler için veraseti kabul etmez. Çünkü ona göre, bu kimseler din ve devlete hizmet etmektedirler (Coşkun, 2004: 100).

Böylelikle Naîmâ'nın aslında nesep asabiyetinden ziyade sebep asabiyetini kabul ettiği görülmektedir. Bu hususta şu değerlendirmelere yer vermektedir:

“O bayağı insanlar ki dedeleri ile övünürler...Ben kendi nefsimin ve künyemin çocuğuyum, ecdâdım ister arap ister acem olsun, çünkü yiğit, işte benim der, yiğit olan babam yiğit idi demez.” (Tarih, V, 181/V, 2217-2219).

Bu ifadelerle Naîmâ, ferdiyeti ön plana çıkarmak istemez, aslında kendi çabası ile bir kimlik kazanan insanların değerini vurgulamak ister (Coşkun, 2004: 103). Böylelikle o, toplumu oluşturan bireyler için veraset, iklim, ırk vb. sebeplerin etkisini kabul etmekle birlikte kişinin bu etkileri eğitim vb. birtakım sebepler ile değiştirip, dönüştürebileceğini vurgulamak istemektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere Naîmâ, devşirmeler için verasetin varlığını kabul etmez ve onların din ve devlete hizmet eden kimseler olduğunu belirtir. Buna karşın o, Osmanlı Devleti'nin kurucu unsuru olan ve devletin halkının çoğunluğunu meydana getiren Türk unsuruna ise pek hoş bakmaz. Türkler için olumsuz vasıflar kullanır (Tarih, III, 78,11,126,128/III, 1058-1059,1062,1184,1189). Dönemin devşirmelerinde benimsenen bu düşünceleri Naîmâ'nın da aynen benimsemesi oldukça normal bir durumdur. Çünkü bu devirde Türk olmak bir yana, Türk'ü sevmek dahi suç sayılmaktaydı (Arslantürk, 1989: 49-50).

Toplumla ilgili olarak ana hatlarla İbn Haldûn ile benzer bir yaklaşım sergileyen Naîmâ, yine aynı şekilde İbn Haldûn gibi toplum ve devleti birlikte düşünmektedir. Bu etkiyi alırken Kâtip Çelebi gibi kendinden önceki İbn Haldûncular'dan da faydalanır.

2. Siyaset Düşüncesi

2.1. Siyaset ve Devlet Tanımları

Siyasetin genel bir tanımını vermeyen Naîmâ, onu her devletin devamının temel şartı kabul eder. O, siyaseti İbn Haldûn düşüncesinde olduğu gibi iki tür olarak belirtir. Birisi amelî hikmetin kısımlarından biri olan *“ilm-i siyaset-i mülük”* gibi akli olandır. Diğeri ise, Tanrı'nın kitabı ve Peygamberin sünnetinde ortaya konulan ilâhî hükümler gibi şer'î olandır (Tarih, I, 33/I, 43; bk. Kâtip Çelebi, 1990:I, 13,67/I, 22-25, II, 565). Bu tanımlarından anlaşıldığı üzere Naîmâ, İbn Haldûn ve onun Osmanlı'daki ilk büyük takipçisi sayılabilecek Kâtip Çelebi'nin düşüncelerine oldukça bağlıdır (bk. Tarih, I, 33/I, 44).

Devlet tanımında Çelebi'nin tanımını esas alan Naîmâ, devletin mülk ve saltanat anlamına geldiğini ve birtakım kurallar ile bir araya gelmiş insan topluluklarından meydana gelmiş bir kurum olduğunu belirtir (Tarih, I, 26/I, 39; bk. Kâtip Çelebi, Düstûr'î-amel, y.98b/20).

Devlet ve siyasete dair görüşlerini özellikle İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi'nin sözü edilen konulardaki düşüncelerinin etkisinde oluşturan Naîmâ, siyaset ve devleti de onların düşünceleri çerçevesinde tanımlar. Bu tavrıyla o, Osmanlı'da tam bir İbn Haldûncu olarak karşımıza çıkar.

2.2. Devletin Ortaya Çıkışı

Devletin oluşumuna dair Naîmâ, insan için toplumsal hayatın bir zorunluluk olduğuna inanır. Zira ona göre, insanda tabiatı gereği kötülük ve bozgunculuk yapma özelliği çok fazladır (Arslantürk, 1997:64-65). Çünkü insan kendi menfaatini ön planda tutar (Tarih, I, 414/I, 430). Bu nedenle insanlar arasında düzeni sağlamak için bir kuruluşa ihtiyaç vardır. Hatta bu şekilde gerekli durumda yardımlaşma sayesinde kötülük yapmak isteyen kötülüğü engellenir (Arslantürk, 1997:65).

İnsanların arasındaki anlaşmazlıkları çözmeye bir yöneticinin gerekliliğine inandığı anlaşılan Naîmâ, dolayısıyla toplumdaki birtakım problemlerin çözümü ve düzenin sağlanmasının da bir kuruma ihtiyaç gösterdiği kanaatine sahiptir. Hz. Ömer zamanında komutandan izinsiz alınan ganimet mallarına ilişkin olayın halifeye iletilmesini ve kararı onun vermesini naklettiği olay (Tarih, I, 46-47/I, 52-53) düşünürümüzün bu kanaatini gösterir. Buna bağlı olarak Naîmâ'nın insanların başkalarının tahakkümü altında ezilmeye ve itaat etmeye mecbur olması durumunda şevk ve isteklerinin yok olacağını ifade etmesi ve ardından zikredilen örneği vermesi, insanların birbirleri üzerindeki tahakkümünü önlemede siyasi bir kurum olarak devlete olan ihtiyacı kabulünü göstermektedir (Tarih, I, 46-47/I, 52-53).

Devletin ve siyasetin tanımları, devletin oluşum nedenleri gibi konular üzerinde pek fazla fikir belirtmeyen Naîmâ için bu gibi konulardan ziyade devletin yapısı ve mevcudiyetinin devamına dair konular daha ön plana çıkar. Zira o, Kâtip Çelebi gibi, bir bunalım dönemi düşünürüdür ve onu ilgilendiren Osmanlı Devleti'nin o dönemdeki durumudur. Bu sebeple o, geçmişle pek ilgilenmez. Onun düşüncesinde zamanın kanunlarını keşfederek ona göre tedbirler alınmalıdır. Bunu yapabilmek ise toplumların yapılarını ve devletlerin işleyiş kanunlarını bilmeyi gerektirmektedir (Arslantürk, 1989:52).

2.3. Siyaset-Devlet İlişkisi

Toplumsal hayatı bir zorunluluk olarak gören Naîmâ, İbn Haldûn'un düşüncelerine benzer şekilde, bir toplumdaki kargaşayı önlemek, düzeni sağlamak amacı ile siyasi bir otoriteyi zorunlu görmektedir ki, ona göre bu otorite devlettir. Dolayısıyla o, siyaset ve devlet arasında karşılıklı zorunlu bir bağa da inanmaktadır.

Her devletin devamlılığının en temel şartının siyaset olduğunu düşünen Naîmâ'ya göre, şer'î ve akli olarak iki tür olan siyaseti uygulayanlar da hükümdarlar ve idarecilerdir. Düşünür, İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi'nin fikirlerinin etkisi ile İslâm hükümdarlarının şer'î siyaset doğrultusunda hareket ettiklerini belirtir. O, bu şekilde hareket eden hükümdar ve idarecilerin Tanrı'nın yardımına sahip olduklarına ve hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu elde edeceklerine inanır. Ancak ona göre, şer'î kanunlar çerçevesinde hareket etmeyen, zulüm ve zevk ile sefaya dalan yöneticiler ise ilâhî cezaya maruz kalacaklardır (Tarih, I, 33/I, 43).

İslâm dinine mensup olmayan hükümdarların devletlerinin de yaşama şartının siyaset olduğunu düşünen Naîmâ, onlar için akli siyaseti uygun görür. O da Kâtip Çelebi gibi, "*Dünya küfür ile yıkılmaz, zulüm ile yıkılır.*" sözünün sebebinin bu olduğunu

belirterek (Tarih, I, 33/I, 43; bk. Kâtip Çelebi, 2009:y.84b) adaletli bir siyasetin önemine vurgu yapar. Zira ona göre, şer'î ve akli kanunların dışında herhangi bir yönetime sahip olan devlet muhakkak yıkılmaya mahkûmdur (Tarih, I, 33/I, 44).

Bu noktada siyasi egemenliği kimin kullanacağı meselesi gündeme gelmektedir. Bu konuda İbn Haldûn'un teorisine bağlı kalan Naîmâ'ya göre, devletin kuruluş devrinde asabiyet bağının güçlü olması nedeniyle hükümdar, halkı ile aynîleşmiş durumdadır ve ağırlık kendisinde olmak koşulu ile halkı ile kendisi arasında bir ayrıcalık gözetmez (Arslantürk, 1997:60). Fakat bedevilik döneminden ikinci devre, yani medenîliğe geçen devlet için seçkin bir sınıfın varlığı, saltanatın gereklerindedir. Çünkü birisinin şaşkınlık durumunun giderilmesi ancak bir diğerrinin yardımı ile mümkün olur. Fakat bu hâlin de iyi niyet ve bağlılıkla olması gerektiğini belirten Naîmâ, ancak bu şekilde devlete hizmet edenlerin bağlılıklarının çözümlenmesinin engellenebileceği kanaatine sahiptir (Tarih, I, 35-36/I, 45). Böylelikle siyasi otoritenin ayrıcalıklı bir sınıfın elinde olmasını gerekli gören Naîmâ (Arslantürk, 1997:67), bunun sebebini gücün, kuvvetli bir kimsede toplanmadığı takdirde ihtilafın ortaya çıkması dolayısıyla fitne ve fesadın olacağı, devlette düzenin bozulacağı düşüncesine bağlar. Zira ona göre, devlet işleri ortaklık kabul etmez (Tarih, V, 15-16/V, 2051).

Naîmâ, bunun yanı sıra merkezî bir yönetimden yanadır. Ayrıca bu siyasi otoritenin kullanımında siyaseti akli ve şer'î her iki türüyle de devlet için gerekli görmektedir. Ancak o, bir devlet için şer'î siyaseti zorunlu görmemekte, devleti de sadece dinî bir devlet şeklinde düşünmemektedir. Bir devletin varlığının devamı ve devletteki düzenin sağlanması noktasında onun için önemli olan, asıl olarak adaletin ve adaletli kanunların varlığıdır.

2.4. Organizmacı Devlet Anlayışı

Biyolojik anlamda bir organizma ile toplum arasında benzerlik kuran organizm teorisi, İbn Haldûn'un etkisi ile Osmanlı düşüncesinde öne çıkan yaklaşımlardan biridir. Naîmâ, bu konuda kendisinin de belirttiği gibi İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi'nin düşüncelerine eserlerinde yer verir (bk. Kâtip Çelebi, Düstûrü'l-amel, y.98b-99a). Naîmâ'ya göre, insanın tabii ömrünün üç kısım üzerine takdir olunmasına benzer şekilde devletler için de nümâ (gelişme), vukûf (duraklama) ve inhitat (çöküş) olmak üzere üç devir mevcuttur. İnsanların kuvvet açısından birbirine eşit olmaları sebebiyle zayıf bünyeli olan kimselerin gerileme yaşının, güçlü bünyeye sahip olanlara göre daha erken başlaması gibi zayıf yapıya sahip olan devletlerde de gerileme dönemi, güçlü devletlere göre daha erken dönemde başlar. Güçlü yapıya sahip devletlerin ise duraklama dönemleri uzun olur. Bu üç dönemin her birinin kendine mahsus işaretleri mevcuttur (Tarih, I, 27/I, 39).

Naîmâ da Kâtip Çelebi'nin yaptığı gibi İbn Haldûn'un düşüncesine birtakım yenilikler ekleyerek asıl önem verdiği konu olan Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin nasıl engellenebileceği hususuna değinir. Ona göre, işinin uzmanı olan kişiler, söz konusu dönemlerin alâmetlerine göre gereken tedbir ve çözümleri uygulamalıdır. Zira her



dönem ve sorun için gerekli olan çözümler de farklıdır. Uygulamaların faydalı olabilmesi bu duruma göre gerçekleştirilmesine bağlıdır (Tarih, I, 27/I, 39).

Daha önce belirtildiği üzere toplumda ulema, asker, tüccar ve reaya olarak dört sınıf kabul eden Naîmâ, Osmanlı Devleti'ni çöküşten kurtarmak amacıyla çözüm önerileri sunmak için organizma fonksiyonları ile toplum sınıfları arasında bir benzerlik ilgisi kurar. Dört sınıftan (erkân-ı erbaadan) âlimleri (ulema) bedende kana, askeri balgama, tüccarı safraya ve halkı (reaya) sevdaya benzetir (Tarih, I, 27-28/I, 39-42).

Âlimler sınıfını kana benzeten Naîmâ, kalbi hayvani ruhun kaynağı olarak görür ve kanın da bu ruhun etkilerini vücudun her yerine taşımamasından dolayı bedenin hayat bulduğunu kabul eder. Bu kabulüne bağlı olarak toplumdaki âlimlerin de toplum için hayvani ruh derecesinde olan ilmi, tüm topluma ilettiğini söyler. Ona göre, ruhun organizmanın hayatiniyetini sağlanmasına benzer şekilde ilim de toplumların devamı için sebeptir (Tarih, I, 28/I, 40).

Naîmâ'ya göre asker balgama benzer. Vücutta balgama benzeyen askerin toplumda fazlalaşması, balgamın fazlalığının vücuda zarar vermesi gibi cemiyetin düzeninin bozulmasına neden olur. Ancak belirli duraklama döneminden sonra askerin fazlalaşmasına engel olmak mümkün değildir. Çünkü ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın halk askerliğe yönelir, en azından kıyafetiyle bile olsa taklit eder. Bu durumda benzer çağda olan insan vücudunda balgamın fazlalaşmasına engel olunamayıp zararsız miktarına rıza göstermesi gerektiği gibi askerin de zararsız miktarına razı olunmalıdır (Tarih, I, 30/I, 41-42).

Vücuttaki sevda derecesinde olan reaya (halk), mide konumundaki devlet hazinesine kaynak sağlar. Ancak halk tabakası, ölüm sebebiyle zayıf düşerek kazanç sağlayamaz duruma gelirse hazineye yardım edemeyeceğinden hazine boş kalır. Bu sebeple önceki hükümdarlar halkı zulme karşı koruyup, yerleşim yerlerinin harap olmasına ve şehre yerleşimle ziraatın bırakılmasına razı olmamışlardır. Vücutta sevdanın fazlalaşması nasıl ki birtakım hastalıklara sebep olursa reayada da geçim ve refah seviyesi makul oranı aşarsa zaman zaman kavgalar ve devlet idarecilerine karşı gelmeler zuhur eder. Ancak sevdanın vücuttaki değişiminden kaynaklanan hastalıkların tehlikeli olmaması gibi reayadaki bu tür değişimin de devlete zararlı olması düşünülemez. Zira ara sıra bu tür problemler olsa da bunların giderilmesi çok zor değildir (Tarih, I, 28-29/I, 40-41).

Naîmâ'ya göre, toplumun tüccar sınıfı organizmadaki dört unsurdan safra mesabesindedir. Safra unsurunun vücutta gereği kadar bulunmasının hazmin kolay olmasını sağlaması sebebiyle vücudun rahat etmesine benzer şekilde, tüccar zümresinin de itidal üzere olması işlerin düzgün gitmesini, toplumun düzen ve refah seviyesinin iyi olmasını sağlar. Ancak safranın vücuttaki fazlalığının zararlı olması gibi, tüccar ve zenginlerde de bozulma olduğu takdirde yahut mal ve dünya işlerinde ifrata düşüp, orta yoldan uzaklaşılması halinde halk fakirleşir ve devletin durumu da kötüye gider (Tarih, I, 29-30/I, 41).

Naîmâ, devletin sağlıklı olabilmesi için bu dört sınıfın uyum içinde olması gerektiğini belirtir (Tarih, I, 27-31/I, 39-42). Dolayısıyla toplumu ve devleti, birbiri ile karşılıklı etkileşim içinde olan bir bütün olarak ele alır. O, devlette sultanı insandaki nefs-i nâtıkaya (insan ruhu, cevher), veziri akıl kuvvetine, şeyhülislâmı idrak kuvvetine benzetir. Ayrıca devletteki diğer görevlilerle beden güçleri arasında da birtakım benzerlikler kurar. Ona göre, söz konusu kuvvetler ölçülü olmaz ve içlerinden biri gücünü kaybederse, toplumdaki dört sınıfta da bozulmalar ortaya çıkar ve devlette zayıflama meydana gelir. Devletin olgunluk döneminin sonuna kadar bu kuvvetlerin güçleri yerindedir. Fakat daha sonra bunlar gitgide güçlerini kaybetmeye başlarlar (Tarih, I, 30-31/I, 42). Naîmâ'nın düşünce yapısına göre, sözü edilen durum da devletin zayıflamasını beraberinde getirecektir.

Böylelikle Naîmâ, İbn Haldûn'un organizm nazariyesinin etkisi altında kalmış olmakla birlikte onu aynen taklit etmemiş, buna Kâtip Çelebi'de bulunduğu düşünceleri de eklemiştir. O, insan gibi, bir devletin gelişme, duraklama ve çöküş dönemlerini yaşadığını kabul eder; fakat Osmanlı Devleti'nin bulunduğu duruma bu nazariyeyi uyguladığında son dönem için bu dönemi aşma çabaları ile toplumdaki sınıflar arasındaki etkileşime dikkat çeker. Çünkü o, devletin gerileme döneminden kurtulması için önerilerinde bu sınıflardaki durumu düzeltme yolları üzerinde duracaktır.

Naîmâ, bir organizma gibi gördüğü devletin geçireceği nümâ, vukûf ve inhitat dönemlerini Kâtip Çelebi'den aldığı ifadelerle açıklar. Ona göre, üç dönemden her birinin özellikleri ve gerekleri bir diğerinden farklıdır. Örneğin, insanın çocukluk döneminde anne ve babasının terbiyesine muhtaç olması gibi her devletin ilk dönemi de devlet adamlarının yardımı ile iyi bir hâl alır. Daha sonrasında çocuğun büyüdükçe kendi akıl ve fikrini kullanmaya başlaması ve geçimini kendisinin temin etmesi gibi, devletlerin düzeni de adil kanunlara uygun olarak oluşturulan devlet hazinesi ve mallar ile sağlanır. Ayrıca bir insanın gelişme çağında sürekli ilerlemesine benzer şekilde devletler de gelişme dönemlerinde ekonomi, devlet adamı ve yücelik bakımından sürekli gelişme hâlinde bulunurlar (Tarih, I, 31/I, 42).

Naîmâ'ya göre, her şahsın vukûf yaşına ulaştığı zaman yetkinliği kazanıp bu hâl üzere uzun süre kalmasına benzer şekilde, toplumların da orta dönemleri uzun süreli olur. Doğrudan taraf olan, adaletle hükmeden yöneticiler de bu dönemde bulunurlar. O, devletler için de en iyi yönetimin orta dönemde sergilendiğini vurgular (Tarih, I, 31/I, 42).

Naîmâ, her insanın olgunluk devresinin ardından ihtiyarlık yaşlarının gelmesine bağlı olarak maddî ve manevî sıkıntılarla birlikte ihtiyarlığın giderek çökmesi gibi, toplumların da vukûf döneminin ardından başlayan gerileme dönemlerinde bu şekilde olacağını belirtir. O, bu dönemde sıcaklık ve rutubet derecesinde bulunan bakanların ve diğer devlet erkânı ile saltanat hizmetkârlarının devletin gerilemesine bağlı olarak değersiz bir konuma düşeceklerini ve alınan kötü tedbirler sebebiyle halkın durumunun da kötüye gideceğini söyler. Kâtip Çelebi'nin ifadesini kullanarak insanın yaşlılık belirtisinin saç ve sakal ağarması olduğu gibi toplumlardaki çöküşün işaretinin de

ziynet ve lükse düşkünlük olduğunu söyler. Naîmâ'ya göre, toplumlar da fertler gibi bu dönemde lükse düşer, şan ve şöhret artırmaya başlarlar. Toplumun orta sınıfı yaşam, giyim, mesken gibi hususlarda üst düzey devlet yöneticilerine benzemeye başlar, hatta bu durum örf ve âdet şekline dönüşür. Savaşlarla sorumlu kimseler dahi bu sebeple barışı savaşa tercih edip meşakkatli işlerden kaçınırlar. Düşünürümüze göre, “*Her müddetin (yazıldığı) bir kitap vardır.*” (Ra'd, 13/38) mealindeki ayete göre her ortaya çıkış ve yok oluş ezelde Levh-i Mahfuz'da belirlenmiş olsa da “*Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır.*” (Ra'd, 13/39) anlamındaki ayete göre ise her devletin yıkılması da zorunlu değildir, Allah dilerse bunu değiştirebilir. Buna göre adil kanunlardan uzaklaşan hükümdarın ise yücelikleri son bulur. Ancak ilâhî irade taalluk ederse devlet inhitat yani çöküş dönemine girdiği zaman ilâhî irade sayesinde iyi, doğru tedbirlerin neler olduğu, devlet başkanları tarafından bilinebilir (Tarih, I, 31-33/I, 43).

Belirtildiği üzere siyaseti şer'î ve akli olarak ikiye ayıran Naîmâ, devletlerin devamında siyaseti zorunlu görürken İslâm devletleri için şer'î siyaseti, diğer devletler için ise akli siyaseti öngörür (Arslantürk, 1997:66-67). O, bu düşüncesi ile bir devletin ihtiyarlık döneminden kurtulmasını ve iyi bir şekilde varlığını devam ettirmesini, adil kanunlar çerçevesinde yönetilmesine bağlamaktadır.

Organizmacı düşünceyi kabul eden Naîmâ, konuya dair düşüncelerini Kâtip Çelebi'nin bu konudaki görüşlerini kullanarak açıklar. Ayrıca o, Çelebi'den farklı olarak âdeta birbiri içine geçmiş bulunan organizmacı telâkki ile tavırlar teorisinde son tavra kadar İbn Haldûn'u aynen takip eder. Fakat bu noktada ondan ayrılarak devletin çöküşten kurtarılmasını mümkün görür ve *büyük adam* düşüncesini ortaya koyar.

2.5. Tavırlar Teorisi

Naîmâ, tavırlar teorisi düşüncesinde İbn Haldûn'un görüşlerinin etkisindedir. Ancak bir farkla ki o, son tavrıda İbn Haldûn'un görüşünden ayrılarak devletin bekâsı için bir *büyük adam* formülünü geliştirir ve buna Tanrı'nın iradesini de eklemek suretiyle dinî bir mahiyet kazandırır. Bu ayrılış Naîmâ'nın, asıl amacı olan Osmanlı Devleti'nin bekâsını ifade etme düşüncesinin sonucudur. O, İbn Haldûn'dan bu ayrılışı ile Kâtip Çelebi'yi takip eder. Ancak bu tam bir ayrılma değildir. Zira İbn Haldûn da bir devletin yıkılışının Tanrı'nın irade ettiği zamanda gerçekleşeceğini düşünmektedir.

Devleti ve sosyal yapıyı bir bireyin ömrüne benzeterek doğma, büyüme ve yıkılma dönemlerini zorunlu olarak geçireceğini belirten ve bu dönemleri toplamda beş safhaya ayıran Naîmâ, ilâhî âdet ve iradenin her devletin durumunun aynı hâl üzere devam etmeyeceği ve her an farklı şekiller alabileceği yönünde olduğunu söyler. Ona göre, bir dönemin durumu diğer bir döneme uymaz. Bu sebeple devlet adamları da yaşadıkları zamanın gereklerine ve ihtiyaçlarına göre hareket ederler (Tarih, I, 33-34/I, 44).

2.5.1. Birinci Aşama: Devlet Yöneticilerinin Sahip Olması Gereken Meziyetler

Naîmâ, beş tavrı olarak incelendiğini belirttiği devletlerin tavırlarından birinci tavrı devlette hâkimiyetin tamamen sağlandığı şeref ve nimete ulaşma zamanı olarak niteler. Ona göre, bu safhada hükümdarlar güzel ahlâklı ve ahlâkı koruyan, şer'î kanunları önemseyen, sözünde duran, kibirden kaçınan, normal bir hayata kanaat

eden, güçlükler karşısında sabırlı olan, gücün sebebi olan asabiyete önem veren ve uyan, iyi ve kötü her tür durumda halkının ve ordusunun yanında bulunan, ganimet paylaşımında kendisi dâhil herkese müşterek davranan kimseler olurlar (Tarih, I, 34/I, 44). Böylelikle Naîmâ, birinci tavrıda bir yöneticide bulunan nitelikleri ortaya koymaktadır.

2.5.2. İkinci Aşama: Toplumsal İlişkilerin Tesisi

Naîmâ'ya göre, devletin geçireceği ikinci tavır, devlette hâkimiyetin tek elde toplandığı, asabiyetin gücünü yavaş yavaş yitirmeye başladığı dönemdir. Bu dönemde, hükümdarın, iktidarı elde etmesinde yardımcı olan belli başlı boyların halkı, hükümdarın bulunduğu konuma ve menfaatine ortaktır. İlk dönemde bu özelliklerini ön plana sürerek, kendi istek ve arzuları yönünde olan, ancak devlet için zararlı iş ve fiillerde bulunur, kendilerinden başkasına zulmederler. Böyle zamanlarda hükümdarın, onları kontrol altına almak ve korkutmak için kendisine kul köle olacak şekilde bağlı, bol para ile lütuflandırılmış bir kuvveti olması gereklidir. Böylelikle yönetimde tek olabilir ve şerefli yüksek mevkileri kendi hane halkına tahsis edebilir. Yine bu devirde, ücret veya tercih sebebiyle ya da ihsan ve iyilik dolayısıyla bağlanmayı tercih eden dostlar, kan bağıyla olmayan asabiyet hükmüne dâhil olurlar ve bunlar iyi durumda olursa hükümdar ailesine mahsus menfaatleri elde ederler. İbn Haldûn'da olduğu gibi, her devletin ilk meydana gelişinde asabiyeti önemli gören ve birinci devri bedevîlik devri olarak nitelendiren Naîmâ, bu dönemden ikinci hâle geçen devlet için, seçkin bir sınıfın varlığını saltanatın gereklerinden görür. O, bunun sebebinin söz konusu sınıftan birinin yanlış davranması durumunda, bir diğerinin bu hâli gidermesi olarak belirtir. Buna karşın bu imtiyazın iyi haslet ve ehliyete bağlı bir şekilde olması gerektiğini, aksi takdirde onların devlete bağlılıklarının çözümlenmesine sebep olacağını düşünür. Naîmâ, belirtilen bu hâlleri genel durumlar olarak ifade etse de son noktada bunların gerçekleşebilmesini de ilâhî inayete ilişkilendirir (Tarih, I, 34-36/I, 44-45).

2.5.3. Üçüncü Aşama: Devlet Kurumlarının Tesisi

Naîmâ, üçüncü tavrı rahat, sükûn ve emniyet devri olarak belirtir. Ona göre, bu zamanda iktisat göz önünde bulundurularak mal artırılır, şehirler bayındır hâle getirilir ve ihtiyacı olanlara yardım edilir. Hükümdarın maiyetindeki kimseler mal ve mevkiden hisselerine düşeni alırlar. Mevki sahibi olanlar da hakkıyla yükseltirler. Ahlâk sahibi, genç insanların yetiştirilmesiyle ve yönetimde görev verilmesiyle şan ve şeref daha da artar. Asker ve memurların maaşları zamanında ödenerek maaş miktarları iyi duruma getirilir ve böylece onların kılık kıyafetleri de dost devletler için övünç, düşman devletler için ise sıkıntı kaynağı olur. Ayrıca bu dönemde devlet yönetiminde bulunanlar, yaptıkları iyi kanunlar ve yönetim işleri ile kendilerinden sonra gelenler için örnek teşkil ederler. Devlet ve idare mekanizması doğru temeller üzerinde düzgün bir hâle geldiği için asabiyete gerek kalmaz. Böylelikle saltanat makamında kararlılık mümkün olduğu için tahta geçme babadan oğula veraset sistemi ile olup riyasetleri sabit, itaat edilmesi de halk nazarında kuvvetli olur ve düşmanlarla savaşmak bunların asıl görevi sayılır. Bundan sonra ise asabiyete ihtiyaç kalmaz ve kolaylıkla itaatten ayrılımlar mümkün olmaz (Tarih, I, 36-37/I, 46).

2.5.4. Dördüncü Aşama: Devletin İşlerlik Kazanması ve Çatışıkların Doğması

Devletin geçireceği dördüncü safhanın kanaat ve barış safhası olduğunu belirten Naîmâ, bu devirde önceki devrin kanunlarına tâbi olunduğu ve geçmişte menfaate ulaştırılan şeylerin bilinip doğru yönde maziye uyulduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, devletin ilk kurucuları sonrakilere göre daha doğru düşünceye ve akla sahip oldukları için onların oluşturdukları esasa aykırılık, devletin gücünde duraklamaya sebep olur. Yine bu devirde devlet büyüklerinin kuvvetleri tam olur ve servetleri en yüksek seviyeye ulaşır. Asker bol para aldığı için rahatlık ve refah içindedir. Ancak zaman içinde mevki sahibi kimseler arasında kıskançlıklar ve şahsi problemler sebebiyle görevden almalar başlar. Rakiplerini geride bırakarak yüksek mevkilerde kalmak isteyenler adaletten ayrılırlar, bununla birlikte de rüşvet ortaya çıkar. Ayrıca bu tür devlet adamlarında maddiyata düşkünlük olur, kişinin kabiliyetine ve hak etmesine riayet edilmez. Bu devirde devletin bünyesinin fesada müsait olması sebebiyle sözü edilen şeyler gizli olarak yapılır. Kışkırtmalar ile askerlerde taşkınlıklar başlar. Bu durumun giderilmesi için askerin savaşlarla meşgul edilmesi gereklidir. Bu savaşlar kazanılırsa devlette huzur sağlanabilir. Ancak savaş durumu uzarsa masraflar artar, asker ve halk da zayıf düşer. Buna bağlı olarak devlet de zayıflar. Bu hâlde yapılacak tek şey ise savaş durumuna son vererek barış döneminde devlet işlerini düzenlemektir (Tarih, I, 37-38/I, 46-47).

2.5.5. Beşinci Aşama: Devletin İşlerliğinin Kaybolması

Naîmâ, israf ve kaybetme devri olarak nitelendirdiği beşinci tavırda, devrin genel özellikleri konusunda İbn Haldûn ile benzer görüşlere sahip olmakla birlikte, devletin yıkılışına sebep olabilecek problemlerin doğru tedbirler sayesinde giderilerek devletin devamlılığının sağlanabileceği düşüncesi ile İbn Haldûn'dan ayrılır.

Naîmâ'ya göre, bu dönemde padişahın yakınları hak etmedikleri kazançlar elde ederler. Önceki kanunların karşısında yer alan yeni kanunlar oluştururlar. Bu dönemde mesken ve giyim kuşam gibi konularda aşırıya kaçılır. Hazırda bulunan para ve mallar, ziyet ve keyif sürmek için harcanır. Bu durumu fırsat olarak değerlendiren kimseler de menfaat getiren mevkileri ele geçirerek servetlerini artırır. Böylelikle ülkenin düzeni, askerin teçhizatı ve hazine gibi hususlar ihmal edilir. Bu bozulmalar meydana gelince daha önceki devirlerde meşru şekilde mal biriktirmiş, servet edinmiş kimselerden yardım istenir. Yaşanan keyfi lüksler sebebiyle borçlanmalar başlar. Bunlara ilâveten savaş hâli de vuku bulursa zenginlerin servetlerini elde etmek isteyen kimseler tarafından zulümler başlar, bu da göçlere neden olur. Söz konusu durumun uzun sürmesi birçok zararın artmasını da beraberinde getirir. Ancak Naîmâ, bu noktada İbn Haldûn'dan ayrılır ve bu durumun düzeltilebileceğini düşünür. Ona göre, bu hâlin düzeltilmesi akıllı bir kimsenin hüsn-ü tedbiri ile öncelikle savaş hâlinin sonlandırılması, ardından da işlerin düzenlenmesiyle mümkün olur (Tarih, I, 38-39/I, 47-48).

Osmanlı düşüncesinde İbn Haldûn'un en önemli takipçilerinden olan Naîmâ, onun organizm ve tavırlar teorisini aynen kabul etmekle birlikte, bu teorilerin son devirlerinde

İbn Haldûn'un düşüncelerine aynen bağlı kalması Osmanlı Devleti'nin yıkılışını öngörmek olacağından, bu noktada İbn Haldûn'dan ayrılmaktadır. O, söz konusu durumun aşılabilmesini, oluşturduğu “büyük adam” formülüyle ve adalet dairesi düşüncesine yaptığı vurgu ile ortaya koymaya çalışır.

2.6. Devletin Yıkılıştan Kurtulmasına Yönelik Çözüm Önerileri

Siyaset ve devlet düşüncelerinde temel noktada İbn Haldûn'un takipçisi olan Naîmâ, sosyal olayları incelerken, tavırlar nazariyesinin özellikle beşinci safhası üzerinde durur. Ona göre, yaşadığı XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti beşinci tavrıdadır, yani yaşlılık dönemini yaşamaktadır (Okumuş, 2005:49). Naîmâ, Osmanlı Devleti'nin beşinci tavrı tamamlayıp çökmesine boyun eğmek istemez ve devletin ömrünün uzatılabileceğini mümkün görür. O, bu yaklaşımıyla sadece İbn Haldûn'u aynen takip etmemiş aynı zaman da dönemi açısından orijinal görüşler ortaya koymuştur.

Naîmâ, İbn Haldûn gibi devlet için belirli bir ömür tayin etmez. O, İbn Haldûn'daki somut ve mutlak determinizmi aşarak insan hürriyetine de yer veren soyut ve mümkün bir determinizm geliştirmeyi amaçlar (Coşkun, 2004:109-110). Naîmâ'ya göre, “*Her kemalin bir zevali vardır.*” (Tarih, III, 65/III, 1115) ve âlemin hâli her an değişmektedir (Tarih, IV, 301/IV, 1832). Ayrıca, “*Âlemin hâli sürekli yükselme ve alçalmadır*” (Tarih, V, 127/V, 2163; Coşkun, 2004:110). Buna göre Naîmâ bir yok oluştan ziyade değişimi kabul eder. O, böylelikle Osmanlı Devleti'nin sürekliliğini ifade etmek ister. Naîmâ, XVII. yüzyılda beşinci tavrı kabul ettiği Osmanlı Devleti'nin bu buhranlı dönemden en az zararlı kurtulması için çözümünü Tanrı'nın bu konudaki iradesinin taallukunda ve bunu sağlamaya yönelik devlet adamlarının irade ve faaliyetlerinde görür (Coşkun, 2004:110-111).

Bir devletin varlığının sürekliliğini şer'î ve akli siyaset doğrultusunda adalete bağlayan Naîmâ, devlet sistemindeki ve dengelerdeki bozulmaların farkındadır. Daha önce belirtildiği üzere o, itidalden yanadır ve bunun karşılığı ise adalettir. Naîmâ, bir devletin zulüm ile devamlılığını sürdürmesini mümkün görmediği için devamlılıkta adaleti en temel şartlardan biri kabul eder (Tarih, III, 184-185/III, 1234-1235). O, ferdî ve sosyal alanda adaletin yerini zulüm alması durumunda ilâhî adalet gereği mutlaka karşılığının olacağını düşünmektedir. Düşünürümüze göre zulümle birlikte toplumdaki sınıflar arası denge de bozulmakta ve bu da aynı zamanda mali ve askerî alanlarda da bozulmalara neden olmaktadır. Bundan dolayı toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir işlerlik kazanmasının tek yolu her alanda adaleti sağlamaktır (Okumuş, 2005:49).

Naîmâ, buna vesile olacak kimseleri ise büyük adamlar olarak niteler. Ona göre, İslâm hükümdarları ilâhî yasalara göre hareket ederler. Osmanlı Devleti de şer'î bir devlet olması sebebiyle aynı yasalara göre yönetilmelidir. Zira, şeriatı ve şeriatın gereği olan adaleti gerçekleştirmek gerekir. Böylelikle zulmü ortadan kaldırarak adaleti tesis edecek akıl sahibi bir kimsenin uygun tedbirleri, devleti çöküşten kolaylıkla kurtarabilir (Tarih, VI, 83-103/VI, 2577-2597; Okumuş, 2005:49).

Devletin ömrünün uzun ve sağlıklı olmasını adalete bağlayan Naîmâ, bu çerçevede İbn Haldûn'un da zikrettiği adalet dairesinden kısaca bahsederek devletin sınıfları

arasındaki karşılıklı etkileşime ve bu etkileşimin dengesinde adaletin rolüne dikkat çeker (Tarih, I, 40/I, 48-49).

Naîmâ, devletin bunalımdan çıkarak varlığını devam ettirebilmesinde temelde adaleti öngörmektedir. Ancak adaleti tesis etmek için uygun tedbirleri alacak kimselerin bulunması gereklidir. Bu noktada Naîmâ'nın düşüncesinde “büyük adamlar” olarak karşımıza çıkan kimseler devreye girmektedir. Bir sistemin bozulmasına ve hayatiyetini kaybetmesine neden olan iç ve dış darbeler için Naîmâ, dış darbelerin iç darbelerin bir neticesi olduğu kanaatindedir (Arslantürk, 1997:78). Ona göre, iç yapıdaki çözümler dış baskıların gelmesine ya da artmasına neden olur. Bu sebeple “Devlet-i Ebed Müddet” olan Osmanlı Devleti'nin varlığını devam ettirmek, iç bünyenin düzeltilmesi ile mümkündür. Ancak bu konuda en büyük görev, devlette beyin vazifesi gören kişilere düşmektedir (Tarih, VI, 52/I, 2963). Naîmâ, bu kimselerin akli ve ilâhî kanunlar çerçevesinde hareket eden ve âkil denilen kimseler olduğunu ifade eder (Tarih, VI, 193/VI, 2684).

Naîmâ'ya göre halk, bozulan devlet ve sosyal nizamı temin etme konusunda uygun tedbirleri ve doğru işleri çoğu zaman bilir. Fakat bunların altında yatan büyük sakıncaları bilemez. Bu sakıncaları anlayıp onlar için çareleri ortaya koyabilecek kişiler ise çok az bulunur. İçinde bulunulan dönemin ve problemlerin dikkate alınması gerekliliğine inanan Naîmâ, eskiden fayda vermiş tedbirlerin başka zamanda da aynı şekilde fayda vermesini beklemenin yanlış olacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre, aklın hâli her zaman aynı değildir. Ayrıca halkın tabiatı da aynı şekilde devam etmez, daima değişir. Bu sebeple her devirde söz konusu hâlleri dikkate alan hüsn-ü tedbir sahibi bir kimse bulunur (Tarih, VI, 193/VI, 2683-2684). Dolayısıyla Naîmâ, her devrin şartlarının farklı olması sebebiyle uygulanacak kanunların ve tedbirlerin de farklı olması gerektiği kanaatini ortaya koyar. Bu da bir devletin çöküş durumundan kurtulabilmesinin gereklerinden birinin zamana göre hareket etmek düşüncesine sahip bulunduğunu göstermektedir.

Naîmâ, bir dinî ıslahatçı olmaktan ziyade, siyasi ve sosyal ıslahatçıdır. Devleti içinde bulunduğu durumdan kurtaracak kişileri “insan-ı kâmil” olarak tanımlanacak dinî bir kimlikle değil daha sosyal, toplumsal ilişkilerle açıklamaktadır (Tarih, III, 335-338/III, 1380-1383). Naîmâ'ya göre, büyük adam niteliklerine sahip kimseler, devletin idari mekanizmasında bulunan kimselerdir. Devletin beyin gücü konumunda olan hükümdar, vezir, vezirler grubu ve şeyhülislâm başta olmak üzere onların yardımcıları, valileri, askerî ve ilmî sınıfın önde gelenleri büyük adam olmaya aday kimselerdir (Tarih, I, 56-65/I, 54-61; Coşkun, 2004:150). Hiç kusuru olmayan insanın dünyada bulunması mümkün olmadığı için iyilikleri hatalarından daha fazla olan devlet adamları büyükler zümresinden sayılır (Tarih, VI, 300/VI, 2787).

Büyük adamların her devirde var olduğunu düşünen Naîmâ, devletlerin kuruluş dönemlerinde ortaya çıkan büyük adamlar konusunda İbn Haldûn ile aynı düşüncededir. Ona göre, bu dönemde hükümdarlar güzel ahlâklı, ahlâkı ve namusu koruyan, şeriat hükümlerini muhafaza eden, sözünde duran, kibirden ve gösterişten

uzak, zorluklara karşı sabırlı, asabiyete önem veren, her durumda halkıyla birlikte olan, çevresindeki insanlarla kendisini eşit tutan kimseler olurlar (Tarih, I, 34/I, 44; Arslantürk, 1997:79-80). Devletin kurulmasından sonra tavırlardaki normal gidişat devam eder; ancak dördüncü ve beşinci tavırların gelmesiyle birlikte dengeler bozulup devlette çatırdamalar başlar. Bu noktada Naîmâ, İbn Haldûn'dan ayrılır ve devlette yeniden düzeni sağlayacak büyük adamların ilk dönemdeki gibi mevcut olacağına inanır (Arslantürk, 1989:73). Bu insanların temel nitelikleri arasında hak ve doğrudan yana olmak, sınırlarını bilmek ve itidal üzere hareket etmek sayılabilir.

Naîmâ'ya göre, dördüncü ve beşinci tavırlara gelen devlette artık sistem bozulmaya başladığından bu bozulmaları düzeltecek kimselere ihtiyaç vardır. Bu kimseler için taşınması gereken en önemli özellik tarih ilmine vâkıf olmalarıdır (Tarih, I, 44/I, 51-52; Arslantürk, 1997:80). Çünkü geçmiş tavırları bilmeyen kimsenin kendi döneminin gereklerini bilmesi mümkün değildir. Ayrıca devletlerin ve toplumların kuruluş, yaşayış ve yıkılış kanunlarını ve daha önceki devletlerin yıkılış sebeplerini bilmeyen kimse, kendi devleti için de tedbirler almaktan yoksun olur (Tarih, I, 4-5,44/I, 29-30,51-52).

Naîmâ'ya göre, devlet adamları için temkinli ve müsamahalı olmak fazla zeki ve uyanık olmaktan daha faydalıdır. Hükümdar ve devlet adamları ufak tefek hataları büyük bir şiddetle cezalandırmamalıdır. Aksi takdirde halkta korku meydana gelir ve yalan ile hileye başvururlar. Ülke korumasına önem vermezler. Bu sebeple devlet adamları, memurlara ve halka karşı yumuşaklıkla davranmalı ve güler yüz göstermelidir. Halka bol ihsanda bulunmalı ve cömert olmalıdır. Ancak bu şekilde toplumsal birlik tesis edilebilecektir (Tarih, I, 44-46/I, 52-53).

Naîmâ, akıl sahibi kimselerin uygun ve yerinde tedbirleri ile devletin çöküşten kurtulabileceği konusunda İbn Haldûn'dan ayrılarak Ebu'n-Necip Sühreverdî'nin görüşlerini öne çıkarır. O, Sühreverdî'nin *Nehcu's-Sülük fi siyaseti'l mülük* adlı eserinde belirtilen birtakım hususlara yöneticilerin uyması hâlinde, İbn Haldûn'un nazariyesinin aksine, devletin yeniden yükseleceği ya da en azından mevcut durumunu muhafaza edeceği kanaatini taşımaktadır. Bu açıdan Naîmâ'nın devlet yöneticilerinde bulunmasını gerekli gördüğü nitelikler adı geçen eserde zikredilenlerin aynıdır. O, söz konusu vasıfları zaman zaman Osmanlı Devleti idarecilerine uygular ve bu vasıfları bulunduranlar ile bulundurmayanları ortaya koymaya çalışır.² Naîmâ bu vasıfların bir insanda toplanmasını imkânsız görür. Bu sebeple hiçbir kusuru olmayan insanın bulunmayacağını, dolayısıyla da iyi özellikleri, kötü özelliklerinden fazla olan devlet adamlarının büyük kimselerden kabul edilmesini doğru bulur (Tarih, VI, 300/VI, 2787).

Hükümdar, vezir ve şeyhülislâm'ı devletin beyni konumunda gören Naîmâ'ya göre, sosyal piramidin en tepesinde padişah bulunur. Hükümdarlara karşı herhangi bir itirazda bulunulamaz. Bu durum devletin nizamı ve devamı için zorunludur. Aynı

² "Hüsni niyete (iyi niyete) sahip olmak, devlet başkanları için çok önemli bir husustur. Zira; devletin sağlamca ayakta durması ve memleketin huzur içinde devamı bu değerli özelliklere sahip olmakla mümkün olur. Bu değerli hasletler on beş tanedir: 1.Adaletli olmak, 2.Akıllı olmak, 3.Cesur olmak, 4.Cömert olmak, 5.Yumuşak huylu olmak, 6.Vefalı olmak, 7.Doğru olmak, 8.Şefkat ve merhamet sahibi olmak, 9.Sabırlı olmak, 10.Affedici olmak, 11.Şükredici olmak, 12.Yavaş hareket edici olmak, 13.Bilgili olmak, 14.Namuslu olmak, 15.Vakar sahibi olmak" (Sühreverdî, Ebu'n-Necip, *Nehcu's-Sülük fi siyaseti'l-mülük*, (Meliklerin Ve Ülkelerin İdaresinde Tutulacak Yol Ve Yöntem-Yönetenlerin Yönetimi), (Osmanlıca'ya trc. Nahifi Mehmed Efendi; Latin harflerine aktaran: Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser, No:80, İstanbul 1974, s. 51)

zamanda hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Bundan dolayı da çocuk olsa dahi mukaddestir ve onda ilâhî bir ilham bulunur. Dolayısıyla hükümdara karşı gelmek Tanrı'ya karşı gelmeye benzer (Arslantürk, 1997:101). Naîmâ'nın bu düşüncelerinden onun, devletin nizamı ve devamı için hükümdara koşulsuz itaatin gerekli olduğuna inandığı sonucuna varılabilir.

Kaleme aldığı eserinin genelinden anlaşılacağı üzere Naîmâ, hükümdarlardaki eksiklikler nedeniyle vezirler, şeyhülislâm ve devletin diğer kademelerinde de bozulmaların olduğu inancındadır. Ona göre, bir devlette nizamın sağlanması için, hükümdardan başlayarak diğer bütün büyük adamlara karşı halkın ve bir astların itaat etmeleri gerekir (Tarih, V, 232/V, 2265-2266).

Düşüncelerini ortaya koyarken zaman zaman antik çağ Yunan filozofu Platon'a vurgu yapan Naîmâ, büyük adamların halka karşı tutumlarının nasıl olması gerektiğini ifade etmek için Platon'a ait olduğunu zikrettiği düşünceleri nakleder. Buna göre halk üç kısımdır: Birincisi üst sınıftır. Bu sınıf, delillerle kontrol edilebilir. İkincisi orta sınıf halktır ki, bunlar genelde teşvik ve gönül hoş etme, avutma ile kontrol edilir. Üçüncü sınıf, toplumun en alt tabakasıdır. Bu sınıf ise korkutma ile kontrol edilebilir. Toplumun bu üç tabakasına sert davranmak yalnızca yönetimi sıkıntıya sokar, devlete karşı isteği azaltır, muhabbeti yok eder. Dolayısıyla halkın her kademesi aynı şekilde kontrol edilemez. Bu sebeple de kişilere göre yönetim sergilenmelidir. Zira halkı kontrol etmede korkutma ve tehdide ihtiyaç olduğu gibi yumuşak davranmaya ve hoş tutmaya da gerek vardır (Tarih, IV, 48/IV, 1595).³

Devletin nizamının devamında ve yok oluştan kurtulmasında büyük adamlara önemli bir rol yükleyen Naîmâ, daha önce belirtildiği gibi ilâhî iradeyi de çok önemsemektedir. Ayrıca bunlara ilâve olarak sosyal hadiselerin izahında ilâhî iradeyle ilişkili olarak ele aldığı birtakım sebepler de mevcuttur. O, bunları devletin durumuna doğrudan çözüm olarak sunmasa da izahlarından hareketle etkili faktörler olarak algıladığı söylenebilir. Örneğin, güçsüz ve mazlumlar tarafından yapılan dua ve bedduanın en az silah, para ve fizikî güç kadar önemli olduğunu düşünür (Tarih, V, 71-73/V, 2109-2111).

Devletin içine düştüğü buhranı İbn Haldûn'un tavırlar teorisi ile izah etmeye çalışan Naîmâ, nazariyenin beşinci devresinde bulunduğunu kabul ettiği Osmanlı Devleti için bu safhanın tüm olumsuzluklarını bir tek faktörle aşmayı mümkün görür. Bu da "*büyük adamların hüsn-ü tedbir*"dir. Naîmâ'nın yukarıda ele alınan çözüm önerilerine ilişkin düşünceleri, tamamen sözünü ettiği büyük adamlara yöneliktir. Onların vasıfları, zekâ seviyeleri, halkla olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği, yapacakları işlerdeki zamanlamaları ve öncelikler söz konusu kimseler için ortaya konulur. Naîmâ, sözü edilen konular yanında devletin bunalımdan kurtulması ve sosyal düzenin sağlanmasına yönelik somut tekliflerde de bulunur. Tabiidir ki bu önerileri uygulayacak

³ Platon'a göre bir devletin vatandaşları üç sınıfa ayrılmalıdır. 1-İşçiler sınıfı, 2-Muharibler ve bekçiler sınıfı, 3-İdareciler sınıfı. (Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yay., Konya 2000, s. 226-228)



kişiler yine büyük adamlardır. Onun çözüm konusundaki bu önerilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Her devletin dördüncü ve beşinci safhalarında giderler gelirlerden fazladır ve bu durumu düzeltmek zordur. Böyle zamanlarda durumu düzeltmeye çalışan vükelanın yapması gereken şey, hazinenin durumunu düzelterip askerinin gücü yerine gelene kadar savaş hâline son vererek ülke işleriyle ve halkın sorunlarıyla ilgilenmektir. Bunun için halkın gücünün üstündeki vergiler kaldırılmalı, masraflar azaltılmaya çalışılmalı ve hazineye bir yıllık maaş karşılığı konulmaya gayret edilmelidir. Buna göre de dürüst ve işinin ehli kişiler göreve alınmalıdır.

2. Devletin mali bakımdan zor durumda bulunduğu zamanlar düşmanları tarafından bilinmemesi için halka bu durum fark ettirilmemeli, aksine halk arasında devletin gücünün ve zenginliğinin oldukça yüksek olduğu yayılmalıdır.

3. Hükümdarlar halk ile iç içe olmalıdır. Bu çeşit hükümdarlar halk üzerinde korku verenlere göre daha çok etkili olurlar.

4. Hükümdarlar, vezirler, diğer devlet erkânı ve büyükler için mesken ve giyim kuşamda ihtişam gereklidir. Çünkü böyle olmadığı takdirde heybet ve makamlara rağbet azalır. Bu husus rütbe ve derecelere göre tedricen yapılmalı, mesken ve giyim kuşamda ihtişamlı olmaya devlet erkânından olmayanlara müsaade edilmemelidir. Askerî ve ilmî makamların dereceleri az verilmeli, israf edilmemelidir. Özellikle vezirlik makamı çok dikkatle ve titizlikle verilmelidir.

5. Asker ve ulema, kahramanlıklarına ve ilmî gayretlerine göre ödüllendirilmeli ve bu sayede teşvik edilmelidirler.

6. Nesir veya şiir yazarlara iltifat edilmeli, bunlar da nesir ve şiir yazmak suretiyle faydalı konuları gün yüzüne çıkarmalı, halkın padişaha olan muhabbetini artırmaya çalışarak itaati aşılamalıdır (Tarih, I, 52-58/I, 55-58).

Naîmâ, bir devlet için sorun olarak gördüğü konuları ve bunlar için önerilerini yine özetleyerek beş maddede toplar. Buna göre, gelir ve gider dengesi sağlanmalı, haksız vergi toplanmamalı, askerî sınıfa nizam verilmeli, halkın refahını önceleyen bir yönetim tarzı tercih edilmeli ve hükümdarın konumunu güçlendirici, halkın sevgi ve hürmetini sağlayacak tedbirler alınmalıdır (Tarih, Fezullah Efendi Vak'ası, VI, 52-54/VI, 2964-2965).

Naîmâ, bunların mümkün olmayacağını düşünenlere karşı gerçekleştirilebilmesinin mümkün olduğunu ileri sürer (Tarih, Fezullah Efendi Vak'ası, VI, 54/VI, 2965).

Sonuç

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz. Naîmâ, her şeyden önce toplumsal hayatı ve siyasi ilişkileri insan için yaradılış özelliklerine bağlı bir zorunluluk olarak görmektedir. Düşünürümüze göre toplum dört sınıftan müteşekkildir. Bunlar; ulema, asker, tüccar ve reaya (halk) olarak tanımlanmaktadır. Bu sınıflar

arasındaki ilişkiler tıpkı sağlıklı bir bedenin işleyişine benzetilmiştir. Antik dünyada kozmosu açıklamak için kullanılan dört unsur teorisi olan mizaç teorisi klasik İslâm siyaset felsefesinde *Erkân-ı Erbaa* kavramı ile kendine bir yer bulmuş ve toplumu oluşturduğu farz edilen dört ana sınıfın temel işlevleri, bunların birbirleri ile olan ilişkileri açıklanmaya çalışılmıştır. Teori, Osmanlı siyaset düşünürlerince, Osmanlı toplumsal yapısına uygun bir yapı kazandırılarak kullanılmıştır. Bu teoriden özellikle devlet-toplum ve yönetici-yönetilen gibi meseleler incelenirken yararlanılmıştır.

Naîmâ bir XVII. yüzyıl düşünürü olarak Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu olumsuz durumdan nasıl kurtulabileceğini belirlemek için çalışmalarda bulunmuştur. Bu dönem düşünürleri açısından Osmanlı Devleti "*Devlet-i Ebed Müddet*" olarak kabul edilmesi sebebiyle bu nitelemeye sahip bir devlet için yok olma söz konusu edilemezdi. Dolayısıyla devlet ve topluma ilişkin görüşlerinde bu husus kendini öne çıkarmaktadır.

Naîmâ siyaset ve toplum görüşlerinde büyük ölçüde İbn Haldûn'un etkisinde kalmıştır. Onun bu görüşlerinin şekillenmesinde Osmanlı dünyasında İbn Haldûncular olarak tanımlanabilecek Âlî Mustafa Efendi ve Kâtip Çelebi'nin de büyük etkisi bulunmaktadır. Bunların yanı sıra yeri geldikçe Hipokrates, Galenos, Ebu'n-Necib Sühreverdi ve Platon gibi düşünürlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu bakımdan eklektik bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır. Vurgulamak gerekirse İbn Haldûn'un organizmacı toplum ve siyaset görüşünü benimseyerek Osmanlı Devleti'ne bir kurtuluş çaresi olarak uyarlamaya çalışmıştır. Diğer düşünürlerin görüşlerini, İbn Haldûn'un görüşleriyle de mezcederek kendi içinde bulunduğu şartlara açıklık kazandırmak ve bir çözüm getirmek istemiştir.

Naîmâ toplum anlayışında ayrıca İslâmî esaslara uygun bir yaklaşım sergilemeye büyük önem vermektedir. Konu işlenirken yeri geldikçe Kur'an'dan ayetlere yer vermektedir. Toplum bu bağlamda İslâmî yaklaşıma uygun olarak derecelendirilmiştir. Fakat insanlar arasındaki bu derecelenme düşünürümüzün de önemle vurguladığı gibi hiçbir zaman asalete dayalı, sınıf bilincini öne çıkaran bir oluşuma izin vermemiştir. Bu konuda düşünürümüzün öne çıkardığı eşitlik ve adalet kavramlarıdır. Özellikle adalet her zaman önem taşıyan bir değerdir ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir zemine oturması için temel zarurettir. Düşünürümüze göre Osmanlı toplum yapısında adaletin her alanda tesisi "*Devlet-i Ebed Müddet*" için temel gerekliliktir.

Görüldüğü üzere Naîmâ, toplum ve siyasete dair düşüncelerinde eklektik bir tavır sergilemesine karşın genel anlayışı itibariyle İbn Haldûn'un etkisindedir. Yaşadığı devletin, içinde bulunduğu sıkıntılı durum sebebiyle o da Kâtip Çelebi'nin anlayışını sürdürerek devletin yok olmaya sürüklenmemesi için birtakım çözüm önerileri sunmakta, dolayısıyla İbn Haldûn'un katı determinizminden uzaklaşmaktadır. Ancak yine de çözüm önerilerini oluşturmak için İbn Haldûn'un düşüncelerini kendi düşünce zeminine yerleştirir ve çözüme ilişkin fikirlerini bu zemin üzerinde inşa eder. Bu bağlamda özellikle organizm ve tavırlar teorilerinde İbn Haldûn'un düşüncelerine büyük ölçüde bağlı kalır. Bu durum onu tamamen bir taklitçi olarak karşımıza çıkarmaz. Zira Naîmâ, İbn Haldûn'un düşüncelerini kendi yaşadığı devletin genel durumuna ve

düşünce şekline göre kendi düşünceleriyle yorumlar, antik Yunan'da temelleri bulunan İslâm düşüncesinde Farabî, İbn Sinâ gibi düşünürler yoluyla zamanına ulaşan görüşleri ve Osmanlı Devleti'nde mevcut birtakım düşünceleri iyi bir gözlemci olmasını da ekleyerek eklektik bir tavırla değerlendirir. Fakat onun toplum ve siyaset görüşlerinin ağırlık noktasını İbn Haldûn ve bir İbn Haldûn takipçisi olan Kâtip Çelebi'nin öğretileri belirlemektedir.

Kaynakça

- Arslantürk, Z. (1989). *Naîmâ'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Arslantürk, Z. (1997). *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul: Ayışığı Kitapları
- Baysun, M. C. (1970). *Naîmâ, İA, C. 9*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Can, A. (1982). *Düstûr'l-Amel'in Yazılış Amacı ve İhtiva Ettiği Konular. Kâtip Çelebi, Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düstûr'l-amel li islâhi'l-halel)* içinde, (haz. Ali Can), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Coşkun, A. (2004). *Osmanlı'da Din Sosyolojisi Naîmâ Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Demir, R. (2005). *Philosophia Ottomanica, C.I-II*, Ankara: Lotus Yay.
- Doğan, C. (2013, Yaz). 16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi ve Naîmâ Örnekleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.6, S.27.
- İbn Haldûn (1993). *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye.
- İbn Haldûn, (1989). *Mukaddime, C. I-II-III*, (Zakir Kadiri Ugan, Çev.), İstanbul: MEB
- İpşirli, M. (2006), *Naîmâ, DİA, C. 32*, İstanbul.
- Kâtip Çelebi (1990). *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn, C. I*, Mukaddime, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- Kâtip Çelebi (2007). *Keşfu'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, C. I*, Mukaddime, (Rüştü Balcı, Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Kâtip Çelebi, *Düstûr'l-amel li islâhi'l-halel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No:2067/3.
- Kâtip Çelebi (1982). *Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düstûr'l-amel li islâhi'l-halel)*, (haz. Ali Can), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kâtip Çelebi (2009). *Takvîmu't-tevârîh*, İndeksli tıpkıbasım, (indeksi haz. Semiha NURDAN), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay.
- Mevlânâ Celâleddin (1992). *Dîvân-ı Kebîr, C.VI*, (haz. Abdülbâki Gölpinarlı), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Naîmâ, M. E. (1967-1969). *Târîh-i Naîmâ, C. I-VI*, (Zuhuri Danışman, Çev.), İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, Bahar Matbaası.
- Naîmâ, M. (1281-1283 (h.)). *Târîh-i Naîmâ, C. I-VI*, İstanbul: Matbaai Âmire.
- Okumuş, E. (2005, Mart), *Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi*", *Politika Dergisi*. Sayı 5, sh. 45-51. Erişim Tarihi:19.09.2012,
- Şemseddin Sâmi (1989). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Enderûn Kitabevi.

Koçi Bey Risaleleri İle Kâtip Çelebi'nin "Düsturu'l Amel Li Islahi'l Halel"inin Mali Açıdan Karşılaştırmalı İncelenmesi

Recep Temel

Bozok Üniversitesi, İİBF, İktisat Tarihi ABD; Yrd. Doç. Dr. recep.temel@bozok.edu.tr

Özet

Günümüz kamu yönetimi içerisinde kamu maliyesi gerek yönetim boyutu gerekse de işlevi açısından tartışılmaz önemi haizdir. Her ne kadar 1929 Dünya Ekonomik Buhranı sonrasında Keynesyen iktisat politikaları kamu maliyesinin içeriğini ve kurumsal yapısını güçlendirdiyse bile tarih boyunca bütün devletlerin mali yapıları önemli olmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti için de geçerlidir. Nitekim XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin klasik döneminin sona erdiği ve duraklama döneminin başladığı yüzyıl olarak yoğun mali bunalımların yaşandığı bir dönemdir.

Osmanlı merkez bürokrasisi XVII. yüzyılda bariz bir şekilde kendini hissettiren mali problemlere çözüm arayışı içerisinde olmuştur. Klasik dönemin güçlü yapısını ihya etmek ve batı karşısında özellikle savaşlarda alınan mağlubiyetleri sonlandırmak için dönemin aydınlarından ıslahata ilişkin öneriler alınmıştır. Bunlardan en bilinenlerinden ikisi Koçi Bey'in kaleme aldığı Koçi Bey Risaleleri ile Kâtip Çelebi'nin kaleme aldığı "Düsturu'l Amel li Islahi'l Halel" (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar) isimli eserleridir.

Çalışma Osmanlı devleti için dönüm noktası sayılan XVII. yüzyılda mali yapıda meydana gelen tahribatın, dönemin aydınlarının nasıl değerlendirildiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bunun için iktisat tarihinde yaygın olarak kullanılan kronolojik tarih metodu ile konuları inceleyen metod birlikte kullanılmak suretiyle her iki eser mali açıdan incelenerek karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma sonucunda her iki düşünürün de Osmanlı mali yapısının bozulmasını ortak sebeplere dayandırdıkları tespit edilmiştir. Bu ortaklık Osmanlı merkez ve taşra bürokrasisinde liyakat/ehliyet ölçüsünün ihmal edilmesi, "Dirlik" düzeninin bozulmasına bağlı olarak askeri yapıdaki çözülme, hazinenin gelir-gider dengesinin bozulması ile kaynak tedariki için reayadan gücünün üzerinde vergi tahsilatına teşebbüs edilmesi gibi birçok alanda dikkatleri çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Maliye Tarihi, Osmanlı Mali Yapısı

Giriş

Devletlerin bekası kendilerine yüklenilmiş hizmetleri zamanında ve ihtiyaçlara karşılık gelecek düzeyde üretebilmelerine bağlıdır. Bunun için de ihtiyaç duyulan gelirlerin düzenli temini ve hizmetlerin finansmanına yönlendirilmesi gerekir. Mali organizasyonun en temel işlevi budur. Osmanlı Devleti de uzun sayılabilecek bir devlet ömründe kendine has bir mali organizasyon tesis etmiş, ne var ki bu yapı değişik sebeplerle işlerliğini yitirmiştir.

XVII. yüzyıl Osmanlı devlet teşkilatlanmasında yaşanan olumsuzlukların bertaraf edilebilmesi için yoğun mesai harcandığı bir dönemdir. Merkezi otoritenin talepleri doğrultusunda dönemin düşünürleri (bunların çoğu devlet tecrübesine sahiptir, Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi) müşahede ettikleri olumsuzlukları kayıt altına almış ve bunların nasıl ıslah edileceği hususunda öneriler geliştirmiş ve fırsat buldukları nispette yetkililerle paylaşmaya çalışmışlardır. Koçi Bey'in "Koçi Bey Risalesi" ve Kâtip Çelebi'nin Düsturu'l-Amel li- Islahi'l Halel (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar) isimli eserleri bu kabilden eserlerdir. Bu eserlerde Osmanlı devlet düzeni bir bütün olarak ele alınmış, eksiklikler ve çözüm önerileri bütüncü bir yaklaşımla ortaya

konmuştur. Araştırma mali yapıdaki değişimle sınırlı olduğundan, düşünürlerin eserlerinde mali yapıya ilişkin tespit ve teklifleri mukayese edilmeye çalışılmıştır.

Bu çerçevede çalışmaya öncelikle Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıldaki mali yapısının genel bir değerlendirmesiyle başlanmıştır. İkinci bölümde düşünürlerin özgeçmişlerine ait bilgiler sunulmuştur. Çalışmanın ana gövdesini oluşturan üçüncü bölümde eserlerin mali açıdan karşılaştırılmasına geçilmiş ve İstihdamda Ehliyet/Liyakat Ölçüsünün Kaybolması ve Personel Sayılarında Artış, Dirlik Düzeninin Bozulması ve Reayanın Durumu, Hazinesinin Durumu ve Sikke Tağışı, Mali Yapı ve Kayıt Düzeni şeklindeki dört alt başlıkta düşünürlerin mali yapıdaki değişime ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise düşünürlerin ortak ve farklı yönleri değerlendirilmiştir.

1. XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti Maliyesi

XVII. yüzyıl Osmanlı tarihi açısından köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Halil İnalıcık bu dönemdeki değişimin ana dinamiklerini, klasik Osmanlı padişahlık otoritesinin kaybolması, akçada tağışlar (devalüasyon) ve büyük bütçe açıkları, dönemin savaşlarının getirdiği yüksek maliyetler olarak izah eder (İnalıcık, 2014: 3-4). Genel devlet teşkilatının ayrılmaz parçası olması münasebetiyle yaşanan bu değişim mali yapıyı da olumsuz etkilemiştir. O kadar ki, IV. Murat (1623-1640) tahta çıktığında, adet olduğu üzere Yeniçerilere verilecek Culüs bahşişi için kaynak bulunamamış ve çözüm olarak padişahın özel altın eşyasından para basılıp Hassa hazinesinden üç bin kûsur altın ödenmek suretiyle Yeniçerilere Culüs bahşişi dağıtılabilmıştır (Sayar, 1977: 124).

Mehmet Genç bu dönemin hâkim iktisat anlayışını Provizyonizm (İaşecilik), Fiskalizm, Tradisyonizm (Gelenekçilik) olarak tanımladığı üç temel ilke üzerine konumlandırır. Genç, bu kavramları özetle Provizyonizm; mal ve hizmet üretenlerin önce kendi ihtiyaçlarını karşılamaları, sonra kademe kademe toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeleri, Fiskalizm; hazineye ait gelirlerin mümkün olduğu ölçüde yüksek düzeye çıkarılması, Tradisyonizm ise değişimin asgari düzeyde tutulması, herhangi bir değişim durumunda tekrar eskiye dönmek üzere değişimi ortadan kaldırma iradesi şeklinde tanımlamaktadır (Genç, 2014: 6-8; 2014: 41-48). Zihniyet itibarıyla sadece ihtiyaç kadar üretmeyi önceleyen; parasal mübadele hacminin düşüklüğü sebebiyle yetersiz üretim kapasitesine sahip olan, verim düşüklüğünün yanı sıra ulaştırma maliyetlerinin yüksekliği dolayısıyla hazine gelirlerinde artış sağlayamayan; eski usullerde ısrar etme münasebetiyle dünyadaki değişimi okuyamayan bu iktisadi perspektif, dönemin mali yetersizliğini de anlamlandırmaktadır.

XVII. yüzyılda Osmanlı mali yapısının ne durumda olduğunu gösterecek en temel kaynaklardan bir tanesi gelirleri ve harcamaları ve bunların yıllara dayalı seyrini vermesi açısından hiç şüphesiz bütçelerdir.¹ XVII. yüzyıl boyunca bütçe gelirlerinin

¹ Yalnız burada bahse konu "bütçe" kavramı modern devletlerde cari olan önceden hangi harcamaların hangi gelirlerle ve hangi usullerle yapılacağını gösteren, yasama organınca yürütme organına verilen yetkiyi gösteren bir hukuki belge mahiyetinde değildir. Barkan'ın belirttiği üzere bütçe "devlet masrafları yapılırken uyulması lazım gelen miktar ve tertipleri değil, sonradan ve hesapları kapatılmak istenilen bir mali yılın gelir ve masraf muhasebesinin bir bilançosunu ihtiva eden" belge mahiyetindedir. (Barkan, 1953: 241-242)

azaldığı, bütçe giderlerinin ise genellikle arttığı gözlenmektedir. Bir başka ifadeyle kronik hale gelmiş bütçe açıkları söz konusudur. Tablo 1.'de de görüldüğü üzere yüzyıl boyunca gelir ve gider rakamları nominal bir artış seyri izlerken (sikke taşışları sebebiyle) reel anlamda değerlendirildiğinde gelirlerde kayda değer bir artış olmamış giderler ise istikrarlı bir şekilde artmıştır. Bu da doğal olarak dönem boyunca kronik olarak tanımlanabilecek bütçe açıklarını oluşturmuştur.

Kronik bütçe açıklarının en önemli nedenleri, “devletin siyasal gücünün gerilemesinin sonucu olarak taşrada vergi toplama ve bu gelirlerin merkeze aktarılması sürecinde ortaya çıkan güçlükler, savaş tekniklerinin değişimi sonucunda savunma harcamalarındaki artış, Tımar² ve Vakıfların vergi gelirlerine daha çok el koyma ve Sıvış Yılı³ gibi uygulamalardır (Pamuk, 2007: 149; Gökbunar, 2007: 7).

Tablo 1. 1608-1696 Yılları Arası Osmanlı Bütçeleri

Yıllar	Endeks	Gelirler(Akçe)		Giderler		Bütçe Açıkları	
		Nominal	Reel	Nominal	Reel	Nominal	Reel
1608	44	503.691.446	225.530.870	599.191.446	264.723.370	-95.500.000	-39.192.500
1654	42	537.356.433	225.635.960	658.358.459	276.444.770	-121.002.026	-50.808.810
1666-7	35	553.429.229	194.530.370	631.861.656	222.099.360	-78.432.427	-27.568.990
1687-8	35	700.357.065	246.175.500	901.003.350	316.702.670	-200.646.285	-70.527.170
1691-2	26	818.188.665	210.274.480	929.173.910	238.979.690	-110.985.245	-28.705.210
1696-7	26	938.672.901	241.238.930	1.096.178.240	281.717.790	-157.505.339	-40.478.860

Kaynak: (H. Sahillioğlu, “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300-1750)” ODTÜ Gelişme Dergisi, 1978 Özel Sayı ayrı basımdan aktaran Tabakoğlu, 2005:190)

Kamu harcamalarını artıran en önemli sebep dönem boyunca yapılan savaşların finansmanıdır. Bu yüzden önceleri olağanüstü dönemlerde (savaş gibi) tahsil edilen Avarız⁴ Vergisi'nin sürekli tahsil edilmesi yoluna gidilmiştir. Bütçe açıklarını gidermede zaman zaman taşışlara de başvurulmuştur. Taşış işlemi sayesinde, bir yandan dolaşımdaki para miktarı artırılmış, bir yandan da devlete ödemelerinde kullanabileceği yeni bir fon oluşturulmuştur. 1585 taşış sonrasında bütçe açıklarını kapatmak için başvuru olan taşış ve iç borçlanmalar, birer istisna olmaktan çıkıp neredeyse kural haline gelmiştir (Pamuk, 2003:138-146).

Askeri harcamaların yanı sıra devlet kadrolarındaki şişmeler, üretim yetersizlikleri, gelir düşüklüğü ve özellikle dış ticarete yaşanan sorunlar (Şeker, 2007:119) Osmanlı mali yapısının bozulmasının diğer önemli unsurlarıdır. Özellikle coğrafi keşifler sonucu, dünya transit ticaretinin güzergâh değiştirmesi, Mukataa⁵ gelirleri içinde önemli yeri

² Osmanlı toprak düzeninde, Tımar: Yıllık geliri 3.000 - 19.999 Akçe arası olan dirliklere verilen addır. Zeamet: Yıllık geliri 19.999 - 99.999 Akçe arası olan dirliklere verilen addır. Has: Yıllık geliri 100.000 Akçeden fazla olan dirliklere verilen addır.

³ Sıvış Yılı: Osmanlı maliyesinin gelirler için güneş, harcamalar için ise ay yılını kullanmasından yola çıkarak, iki yıl arasındaki 11 günlük farkın, her 33 Hicri yıl için 32 bütçe yapılması zorunluluğu doğurması, bunun ise bütçede bir yıllık masraf tutarında bir açık oluşturmasıdır. Bu durum ekonomik ve toplumsal kargaşalara neden olmuştur. Bu konuda (Sahillioğlu, 1967:75-111) bakılabilir.

⁴ Avarız: Osmanlı devletinin olağanüstü hallerde, özellikle savaş masraflarını karşılamak üzere halkı doğrudan doğruya devlete vermekle yükümlü tuttuğu ve miktarı belirli olmayan vergi.

⁵ Mukataa: Devlet hazinesine ait bir gelirin bir bedel karşılığında kiralanması, yani geçici olarak birine bırakılması

olan Gümrük Resimleri hasılatını olumsuz yönde etkilemek suretiyle merkez maliyesinin gelirlerini eksiltmiştir (Eş,2011:152;Tabakoğlu,2008:235-237).

Diğer taraftan XVI. yüzyılın sonu itibariyle başlayıp ve XVII. yüzyıl boyunca devam eden saray mensuplarının padişahlara etki ederek devlet işlerine müdahale etmeleri, padişah ve vezirlerin aralarını bozma çabaları, padişahların ise devlet işleriyle bizzat gerektiği gibi uğraşamamaları, yeteneksiz ve deneyimsiz kimseleri çeşitli makamlara getirmeleri, Tımar ve Zeametleri hak etmeyen kimselere vermeleri devlet düzeninin bozulmasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da birçok mevki yeteneksiz ve bilgisiz kimselerin eline geçmiş rüşvet, zulüm her şeye hâkim olmuş, adalet mekanizması bozulmuş siyasi, idari ve mali işlerde çöküntü meydana gelmiştir (Giray,2013:176).

2. Koçi Bey ve Kâtip Çelebi

Koçi Bey'in doğum ve ölüm tarihleri de dâhil olmak üzere özgeçmişine ait sahit kaynaklara dayalı bilgi bulunmamaktadır. Akün, İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı Koçi Bey maddesinde bu adın bir lakap olduğu ve gerçek adının "Mustafa" olduğuna ilişkin bilgilerin doğru olmadığını ifade etmektedir⁶(Akün,2002:144). Arnavut asıllı bir devşirme olduğuna karine ise hanımının ve oğlunun kabirlerinin Arnavutluk'un Görice kasabasındaki Mirahur İlyas Bey Camii'nin haziresinde bulunması ile kendi kabrinin de Manastır yolu üzerindeki Flament köyünde bulunduğu rivayetidir ⁷(Akün,2002:143).

Kâtip Çelebi'nin özgeçmişini hakkındaki bilgilerin kaynağı bizatihi kendisidir. Özellikle "Sullemu'l Vusul ila Tabakati'l Fuhul" (Değerli Yüksek Bilginlerin Hayatı) ile "Mizanu'l Hak fi İhtiyari'l Ehak" (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi) adlı eserlerinde kendi hayatına ait ayrıntılı bilgiler vermektedir. Bu çerçevede Kâtip Çelebi 1609 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası asker sınıfına mensup Abdullah adında bir kişidir, kendisinin gerçek adı Mustafa'dır. Çok genç yaşta Anadolu Muhasebesi Kalemî'nde(1623/1624) göreve başlamış olup, meslektaşları arasında "Hacı Halife/Hacı Kalfa" olarak bilinmekte, âlimler arasında ise "Kâtip Çelebi" unvanıyla tanınmaktadır (Çelebi,1993:110). Babasının adının Abdullah olması ve Enderun'dan yetişmiş olması devşirme olabileceği düşüncesini hatıra getirmişse de, kendisi bu hususta herhangi bir bilgi nakletmemektedir⁸ (Sarıcaoğlu, 2008: 14).

Koçi Bey'in nasıl bir eğitim sürecinden geçtiğine ilişkin bilgiler de yine tahminden ibarettir. Ancak risalelerin içeriği dikkatle incelendiğinde, Osmanlı devlet teşkilatı

⁶ Koçi Bey'in Arnavut kökenli bir devşirme olduğu kabulü üzerinden, Arnavutça "kuç" kelimesinin kırmızı anlamına geldiği ve Koçi Bey'in de kırmızı yanaklı olduğu varsayımıyla bu lakabın kendisine verildiği kaynaklarda yazılıdır. Gerçek adının ise Bursalı Mehmet Tahir ve Evliya Çelebi referanslarıyla "Mustafa" olduğu kabul edilmekte idi. Akün bu bilgilerin gerçeği yansıtmadığını, Osmanlı sahası Türk Onomastiği çalışmalarına dayanarak XV. , XVI. ve XVII. yüzyıllarda bu adın müstakil bir ad olarak kullanıldığını ileri sürmektedir.(Akün,2002:144)

⁷ Bursalı Mehmet Tahir, Koçi Bey'in Görice olduğuna dair kendisi adına Görice ile Anıverye Köyü arasında bir yerin vakfedildiğini kaynak gösterirken; Rus Türkolog Smirnow risalenin Petersburg baskısındaki başlığa göre Koçi Bey'in Görice değil Gümülcinelili olduğunu ileri sürmektedir.(Akün,2002:143)

⁸ Kâtip Çelebi'nin 350. Ölüm yıldönümü münasebetiyle 2007 yılında düzenlenen sempozyumda Fikret Sarıcaoğlu, Avrupalı bazı yazarların onu, babasının adı ve Enderun'dan yetişmiş olması münasebetiyle devşirme kabul etme eğiliminde olduklarını; Avrupa'da popülerliğinin sebeplerinden birinin bu durum olabileceğini söyler. Yalnız bu durumu teyit edici herhangi bir bilginin bulunmadığı gibi devşirme olmama ihtimalinin daha yüksek olduğunu da sözlerine ekler. (Sarıcaoğlu,2008:14)

bilgisinin derinliği⁹, bu bilgileri tahlil ve terkip kabiliyetinin yanı sıra meselelerin sebeplerini araştırarak öneriler geliştirmesi, her iki sultanın kişilik yapılarını dikkate alarak risalelerde farklı üslup kullanması iyi bir eğitim aldığına gösteren özellikler olarak kabul edilebilir.

Kâtip Çelebi ise On dört yaşına gelinceye kadar babasının yönlendirmesiyle Kur'an, Arapça ve Hat dersleri aldı. Erken yaşta başladığı memuriyeti vesilesiyle hesap yapma kurallarını, rakamları ve Siyakât¹⁰ yazısını öğrendi. On yıl boyunca orduyla birlikte seferlere katıldı. Sefer aralarında ilim tahsilini sürdürdü. 1635 yılında aldığı karar üzerine¹¹ kendi ifadesiyle “kendini, öğrenmek yoluna verdi ve aziz ömrünün geri kalan bölümünü şerefli ilim tahsiline ve Allah'ın ona kısmet ettiği ettiği rızık ilim yolunda harcamaya kesin karar verdi” (Çelebi,1993:112). Bu tarihten vefat edene kadar (1657) bir taraftan akli ve nakli ilimler alanında ilim tahsiliyle meşgul olurken diğer taraftan talebe yetiştirmekle ve de en önemlisi çok farklı ilim dallarında eserler ortaya koymakla meşgul oldu.¹²

Koçi Bey'in risaleleri batılı ilim adamları tarafından takdirle karşılanmıştır. Özellikle tarihçi Hammer, batılı hiçbir tarihçinin Osmanlı'nın çöküş sebeplerini Koçi Bey kadar vukufle ele alamadığını ifade etmiştir. Hatta risaleleri, Montesquieu'nün Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı hakkında yazdığı eserin (Romalılar ve Onların Çöküş Sebepleri Üzerinde Önemli Noktalar) muadili olarak değerlendirerek Koçi Bey'i “Türk Montesquieusü” olarak nitelendirmiştir. (Akün,2002:145) Kâtip Çelebi ise gerek ilim zihniyeti gerek ortaya koyduğu eserlerin niteliği gerekse de çeşitliliği açısından batı dünyasında bugün de geçerli olan bir şöhrete sahiptir.¹³ Bu şöhretin göstergesi olarak Kâtip Çelebi Franz Babinger tarafından “Osmanlı'nın Süyûti”¹⁴ (Gökay,2012:40;1986:39) olarak nitelendirilmiş, Bernard Lewis hakkında “Kâtip Çelebi döneminin en büyük Müslüman âlimlerinden biridir” ifadesini kullanmıştır (Saricaoğlu,2008:13).

⁹ Koçi Bey'in kendisini “Osmanlı hanedanının nimetleriyle yetişmiş, bu hanedana yedi atadan beri hizmet vererek gençlik yıllarından şimdiki ileri yaşlılık çağına gelinceye kadar pek çok gazâ ve savaşa iştirak edip din ve devlet uğruna nice gayretler sarfı ile nihayet “pîr” olmuş çok eski bir emektar kulu” olarak tanıtmaya onun II. Selim (1566-1574), III. Murat (1574-1595), III. Mehmet (1595-1603), I. Ahmet (1603-1617), I. Mustafa (1617-1618/1622-1623), Genç Osman(1618-1622), IV. Murat (1623-1640) dönemlerinde bulunduğu vazifeler münasebetiyle çok büyük devlet tecrübesi kazandığını göstermektedir.

¹⁰ Sözlükte “anlatım biçimi sözün gelişi, sözün kesintisiz birbirini takip etmesi; tarz, tertip, nizam” anlamlarına gelen siyâk kelimesinden siyâkat arşiv belge ve kayıtlarında okunması çok güç, girift, sanat özelliği taşımayan bir eski yazı türüdür. Siyâkat yazısının oluşumunda devletin güvenliği, önemli bilgilerin gizli tutulmasının gözetilmesi yanında kayıtların hızlı yazılması ve olduğundan daha kısa yer tutması isteği ve ihtiyacı da etkili olmuştur. Fâtihten Sultan Mehmet döneminden Sultan Abdülaziz dönemine kadar Osmanlı Devleti'nin gizlilik isteyen resmî malî kayıtları, özellikle tahrir ve muhasebe defterleri, bunlardan çıkarılan notlar genelde Farsça kalıplar kullanılarak siyâkta yazılmıştır (Serin,2009:291-292).

¹¹ Kâtip Çelebi, Sultan IV. Murat ile Revan Seferine katıldıktan sonra kendisini ilmi faaliyetlere vermeyi kararlaştırır. Bu kararını da “Merhum Sultan Murat Hanla Revan seferi seferlenip kırk beşte(1634/1635) dönüp can u gönülden niyet etti ve böylece kesin karar vererek dedi ki, on yıl kadar zaman harekette ve seferlerde geçip nice savaşlar ve olaylar görüp hac ve savaş işi bütünlendi. ‘Küçük savaştan büyük savaşa döndük’ dediklerince bundan sonra kendini öğrenme yoluna verdi.” şeklinde açıklamaktadır (Çelebi,1993:113).

¹² Kâtip Çelebi'nin toplam 23 adet eseri olmakla beraber, elde bulunan eserleri 19 adettir. Bunlar tasnif edildiğinde; 6'sının tarih, 4'ünün coğrafya, 3'ünün siyaset, 3'ünün antoloji, 2'sinin biyografi, 1'inin matematik bilimi ile ilgili olduğu tespit edilmiştir (Saricaoğlu,2008:23-24). Eserlerin içeriği ile ilgili (Gökay,1986:41-55) bakınız.

¹³ Kâtip Çelebi'nin batı ilim dünyasındaki şöhretinin arkasında İbrahim Müteferrika'nın payı büyüktür. Zira İbrahim Müteferrika Çelebi'nin Takvimü't-tevarih, Tühfetü'l-kibar ve Cihannüma isimli eserlerini düzenlemiş; haritalar, zeyiller ve ekler ilave ederek 1730'larda çağdaşı olduğu seviyeye getirerek basmıştır (Saricaoğlu,2008:23).

¹⁴ 1445-1505 tarihleri arasında Mısır'da yaşayan tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi. Ayrıntılı bilgi için (Özkan,2010:188-198) bakılabilir.

3. Koçi Bey Risalesi ve Düsturu'l Amel li- Islahil Halel (Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar)'in Mali Açıdan Karşılaştırılması

XVII. yüzyılda Osmanlı devlet ve toplum yapısındaki olumsuzlukları tespit eden ve bu olumsuzlukların nasıl düzeltilmesi gerektiği hususunda yazarlarının önerilerini ihtiva eden eserler talep üzerine kaleme alınmıştır. Müelliflerin de eserlerinde belirttiği üzere bu talep merkezi otoritenin başı kabul edilen padişahın gelmiştir. IV. Murat'ın musahipliğini de yapan Koçi Bey, risalelerin girişinde kendisi de dâhil olmak üzere, gelişen olumsuzlukların farkında olan bilginlerin ve devlet tecrübesi olan emekli olmuş kişilerin bilgi ve tecrübelerini padişaha arz etmek için fırsat aradıklarını ifade eder. Aşağıdaki ifade aranan fırsatın kendilerine verildiğini gösterir mahiyettedir.

Yüce Allah'a hamdolsun, hünkârımızın düzen gösteren ve cihanı süsleyen yüksek rey ve bereket meydana getiren nurlu fikirleri, zulüm ve fesadın kökünü kazımak ve adalet örtüsünü yaymak tarafına yönelmiş bulunduğu bütün insanların malumu olmakla herkes düşüncesini padişah cenaplarına bildirmeye başladılar (Koçi Bey, 1993:3).

Kâtip Çelebi'nin eserini kaleme almasında da etken unsurun padişahın iradesi olduğu görülmektedir. Tıpkı Koçi Bey gibi eserinin giriş kısmında padişahın iradesini gösteren şu satırlar mevcuttur.

Padişahımız hazretleri tarafından cihanı kapsayan ve hükmüne eğilmemiz görev olan bir ferman çıkarıldı. Buna göre, iş bilen divan memurları ve devletin sorunları işle uğraşan ileri gelenler bir yerde toplanıp aralarında konuyu tartışınlar ve bu sıkıntının tedbiri nedir anlasınlar(Çelebi, 1982:18).

Her iki müellif yaşadıkları dönemin padişahlarının iradeleri üzerine gördükleri sorunları ve bunlara ilişkin çözüm önerilerini kaleme almışlardır.¹⁵ Eserlerde müelliflerin tespit ettikleri sorunlar bizatihi müşahede ettikleri ve deneyimlerine istinaden çözümlerini bildiklerini ileri sürdükleri sorunlardır.¹⁶ Bunları kayda almayı emir gereği olduğu kadar vicdani bir sorumluluk olarak görürler. Bu vicdani sorumluluğu Koçi Bey,

¹⁵ Koçi Bey'in kaleme almış olduğu risaleler iki parçadan oluşur. Bunlardan ilki Sultan IV. Murat'a (1623-1640) arz olunan 22 adet, ikincisi ise Sultan I. İbrahim'e (1640-1648) arz olunan 19 adet, toplam 41 adet risaledir. Kâtip Çelebi "Düsturu'l-Amel li- Islahil Halel" isimli eserini 1652/1653 yıllarında kaleme almıştır ki; bu dönem IV. Mehmet (1648-1687) dönemidir. Eser Giriş, Önsöz, 1.Bölüm (Reyanın Durumu), 2.Bölüm (Askerin Durumu), 3.Bölüm (Hazinenin Durumu), Sonuç- Sonsöz (Bunalımın giderilmesi ve çözüm önerileri) Tembih ve Tebşir gibi kısımlardan oluşmaktadır.

¹⁶ Bu durum bize aynı zamanda müelliflerin klasik anlamda birer düşünür olmaktan ziyade yıllarca devlet kademesinde hizmet vermiş günümüz tabiriyle birer "bürokrat" kimliğiyle meseleleri ele aldıklarını göstermektedir (Bulut, 2008:48).

“Nasıl söylemeyeyim ki, bunca yıldır sefer olur, nice Müslümanların beytülmalı ziyan ve telef olur, reâyâ ve berâyâ¹⁷ ayaklar altında kalır. İslam askeri zayıf ve iktidarsız kalır; yine de bir iş görülmez, bir iş tamamına ermez. Ortaya çıkan gafletleri görüp ciğerim kan ağlamıştır (Koçi Bey,2008:83).

şeklinde Kâtip Çelebi ise

“Ömür boyu divana hizmet edip, savaşta ve barışta zamanın acı-tatlı nice derdini çekip geçmişlerin tarihlerinin inceleyerek, gölgesinde huzur bulduğumuz Osmanlı Devleti'nin başarısı ve yediğimiz ekmeğin şükürünü ödemek için tarihlerde görüp, denemekle iyice öğrendiğimiz konular üzerinde birkaç sayfa yazmak istedim”(Çelebi,1992:19).

şeklinde dile getirir.

3.1. İstihdamda Ehliyet/Liyakat Ölçüsünün Kaybolması ve Personel Sayılarında Artış

Mali yapının en önemli unsurunun hazine olduğu ve hazinenin de en önemli gelir kaleminin vergiler olduğu ve bu vergilerin kaynağının reaya olduğu açıktır. Böyle olmakla birlikte hem Koçi Bey hem de Kâtip Çelebi devlet ve toplum ilişkisini bir bütün olarak ele alırlar ve bu ilişkinin temeline “doğruluk” ve “adaleti” koyarlar. Bu durumu Koçi Bey eserinde aşağıdaki gibi ifade eder.

“Saltanat-ı aliyenin şevket ve kuvveti asker ile askerin ayakta durması hazine ile hazinenin toplanması reaya ile reayanın ayakta durması adalet ve doğruluktur”(Koçi Bey,1993:36).

Kâtip Çelebi de tıpkı Koçi Bey gibi devlet-asker-hazine-toplum ilişkisinin merkezine “adalet”in konması gerektiğini söyler.¹⁸

¹⁷ Reaya ve beraya: Osmanlı klasik çağında “reaya”, “reaya ve beraya” gibi tabirlerle kastedilen genellikle vergi veren halktır. Tanzimat öncesinde ise reaya terimi “gayri müslim Osmanlı tebaası” anlamına gelmeye başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için (Öz, 2007:490-492) bakılabilir.

¹⁸ Kâtip Çelebi eserinin girişinde “mülk ve saltanat manasına gelen devletin, bir takım kurallarla birbirine bağlanmış insanlardan oluştuğunu”(Çelebi,1992: 20) söyleyerek insan hayatı ile devlet hayatı arasında bir analogi kurar. Bu analogije göre insan hayatı gelişme yaşı, duraklama yaşı, gerileme yaşı gibi kısımlara ayrıldığı gibi devlet hayatı da gelişme çağı, duraklama çağı, gerileme çağı gibi kısımlara ayrılır. Bu dönemler insandan insana farklılık gösterebileceği gibi devletten devlete de farklılık gösterebilir (Çelebi,1992:21-22). Bu analoginin fikri kaynağı İbni Haldun'dur. Kâtip Çelebi'de İbni Haldun'un etkisi için Bilal Yurtoğlu'nun “Kâtip Çelebi” isimli eserine (16-24 sayfalar arası) bakılabilir. Koçi Bey ise eserinde insan ve devlet hayatı arasında bir analogiyi kutmamıştır.

“İnsansız mülk olmaz, ordusuz halk olmaz, parasız ordu olmaz, halk olmadan para toplanmaz, adalet olmazsa da halk olmaz”
(Çelebi,1992: 22).

Adaleti tesis edecek olanlar ise liyakat ve ehliyet ilkesi esas alınarak atanan kamu görevlileridir. Klasik dönemdeki başarının sebebi kamu görevlilerinin liyakat ve ehliyet anlayışına göre tayin edilmiş olmaları ve su-i istimleri tespit edilmediği süreçte görevde kalmalarıdır. Koçi Bey bu açıdan bozulmanın başladığı dönemi Kanuni dönemine kadar çıkartır, lakin bu dönemde devletin gücünden ötürü olumsuzluklar hissedilmemiştir.

Osmanoğulları'nın ulu soylarından gelen padişahlar arasında, her şeyden önce memleketinin genişliği, hazinenin çokluğu ve ululuk yönünden en üst mertebeye çıkan merhum ve mağfur Sultan Süleyman Han'dı. Ve yine âlemin bozulmasına sebep olan haller onun zamanında ortaya çıktı; ama devlet gücünün en üst mertebesinde olduğu için, belirtiler o zamanda duyulmasa da birkaç senedir ki artık görülür oldu (Koçi Bey, 2008:79).

Kamu görevlerine liyakat ve ehliyetten yoksun kimselerin atanmasının yanı sıra rüşvet ve kayırma gibi yollarla sayılarının ihtiyacın çok üzerinde artmış olması, giderleri artıran önemli bir unsurdur. Bu artış hem sivil hem de asker kadrolar açısından geçerlidir.¹⁹

Tablo 2. 1574/1584 Tarihlerinde Merkez Bürokrasisinde (Maliye) Toplam Çalışanların Sayısı

Ulufeli Çalışanlar	1574 Tarihinde (Adet)	1584 Tarihinde (Adet)
Defter-i Hakani Kâtipleri	4	16
Divan-ı Hümayun Kâtipleri	31	44
Ahkâm-ı Maliye Kâtipleri	17	45
Hazine-i Amire Kâtipleri	51	118
Birun Hazinedarları	10	17
Toplam	113	240
Ulufeli Çalışanların Toplamı	36.153	92.216

Kaynak: (Koçi Bey,1993:13-14,27-28)²⁰

¹⁹ Koçi Bey, Kanuni döneminden sonraki üst düzey kamu bürokrasisinde başlayan yozlaşma sebeplerini müstakil bir risalede (17.risale) ele almıştır. Özetle bu risalede, padişahın divana katılma mecburiyetinin kaldırılması yüzünden asker ve sivil yöneticileri tanınaması, hak etmeyen kişilerin vezir yapılması, padişah yakınlarıyla yapılan evlilikler münasebetiyle üst düzey yöneticilik sıfatlarının elde edilmesi ve bu kişilerin beytümale ait hasları şeriata aykırı bir şekilde temlik etmeleri ve sonrasında yakınlarına vakfetmeleri, is yapıyor gözükme maksadıyla kamuya ait kaynakların usulsüzce kullanımı, ziyet ve şöhret düşkünlüğünün kamu bürokrasisinde artması (lüks düşkünlüğü) yozlaşmanın başlıca sebepleri olarak sıralanmıştır (Koçi Bey,2008:81-82).

²⁰ Hâlbuki önceki dönemlerde maliye bürokrasisinde çalışacak olanların niteliği ve sayıları belirliydi ve kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmırdı: “Şanı yüksek divan kâtipleri de, eli kalem tutan, hesaptan anlayan, yazı erbaplarıydı, kanun bilir, maharetli ve etraftaki hükümdarlara mektup yazmaya kadir kimselerdi. Defter-i Hakani²⁰ ve maliye kâtipleri bilgili, doğru, şuurlu ve sadık olanlardı....Her zümrenin belirli bir sınırı olup, fazla ve noksan kabul etmezdi (Koçi Bey,2008:30-31).

Tablo 2'den de açıkça anlaşılacağı üzere maliye merkez bürokrasisinde çalışanların sayısında iki katı aşkın, ulufeli olarak çalışanların sayısının da yaklaşık üç katı düzeyde artmış olması, günümüzde cari harcamalar içerisinde değerlendirilen ve personel ücret ödemeleri olarak tanımlanan ödemelerde (maaş ödemeleri) zorluklar yaşandığının delilidir. Nitekim harcamalar kapsamında personel ücret ödemelerinde sıkıntılar yaşandığını Koçi Bey "Bu denli kula mevacib²¹ mi yetiştir? Bu denli mevacibe hazine mi dayanır?" (Koçi Bey,2008:56) tespitiyle açıkça ortaya koyacaktır.

Kâtip Çelebi ise giderlerin yükselmesinde istihdam edilen asker sayısındaki artmaya dikkat çeker. Bu durumu izah sadedinde Kanuni döneminden IV. Murat'a kadar olan dönemdeki asker sayısındaki artış ile bunların oluşturduğu maliyete ilişkin bilgiler verir. Bu bilgiler aşağıda Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3. Osmanlı Devletinde Askeri Harcamaların Seyri

Padişahlar	Dönem(Hicri/Miladi)	Asker Sayısı	Yıllık Ücretler
Kanuni S. Süleyman	H.970/M.1562	41.479	1223 Yük Akçe
	H.974/M.1566	48.316	1264 Yük Akçe
Sultan III.Murat	H.997/M.1588-89	64.425	1782 Yük Akçe
	H.1004/M.1595	81.870	2512 Yük Akçe
Sultan I.Ahmet	H.1018/M.1609	91.202	3800 Yük Akçe
Sultan I.Mustafa		100.000 kadar	
Sultan II.Osman		100.000 kadar	
Sultan IV:Murat	H.1050/M.1640	59.257	2631 Yük Akçe

Kaynak:(Çelebi,1992:27;Orman,2012:349)

Tablo 3'den de anlaşılacağı üzere Kanuni'den IV. Murat'a kadarki dönemde asker sayıları giderek artmış buna paralel askeri harcamalarda ciddi artışlar gerçekleşmiştir. IV. Murat döneminde alınan tedbirlerle asker sayısı ve giderlerinde azalma kaydedilmiştir.²² Ne var ki, Çelebi sonradan bu durumun eski haline geldiğini ve hatta daha da arttığını ifade ederek; asker sayısını Kanuni dönemindeki sayılarına çekmeye çalışmanın mümkün olmadığını, Sipahi sayısının 20.000, Yeniçeri sayısının ise 30.000'le sınırlı tutulmasının yeterli olacağını ileri sürer²³(Çelebi:1992: 27). Askeri vücuttaki balgama benzeten Çelebi, balgamın fazlalığının vücuda zarar vermesi misali asker sayısının da ihtiyaçtan fazla olmasının hazineyi mali olarak olumsuz etkileyeceğini söyler. Bu nedenle tıpkı balgam fazlasının zararının azaltılarak

²¹ Mevacip: Kapıkulu askerlerine, üç ayda bir verilen maaş. Bunun yerine ulufe de kullanılır.

²² Bu azalmanın arkasında da Koçi Bey'in IV. Murat'a sunduğu risalelerdeki tedbirlere riayet edilmesinin olduğu düşünülebilir. Koçi Bey askeri yapıdaki islahatın nasihatle değil ancak zor kullanmak suretiyle gerçekleştirilebileceğini söyler. Bu tedbirleri askeri yapı içerisindeki güç odaklarını birbiriyle dengeleme, haksız iktisap olunan zeamet ve tımarların tespit edilerek geri alınması, ulufeli sayısının azaltılması, Kanun-ı Kadim'e aykırı olarak türetilen asker alma usullerinin kaldırılması (Velediş: Ulufeli kişinin ulufesinin bir kısmını satarak, sattığı kişiyi "oğlumdur" diyerek bölük halkına dahil etmesi ve maaş almasını sağlaması), Yeniçeri Ocağına kayıta sonradan türetilen "Ağa Çırağı"(devşirme yöntemi dışında ocağa alına kişiler), "Sipahi Oğlu" (sipahilerin Acemi Ocağına kaydedilen oğulları), "Becayış"(karşılıklı yer değiştirme) gibi usullerin kaldırılması olarak sıralar (Koçi Bey,2008:67-68,90).

²³ Çelebi insan hayatı ile devlet hayatı arasında kurduğu analoginin bir benzerini insan sağlığı açısından önem arz eden dört sıvı ile devlet hayatını oluşturan toplum kesimleri arasında yapar. Tıp biliminden hareketle kan işlev itibarıyla ulemaya, balgam askerlere, safra tüccarlara, sevda(dalaktan salgılanan sıvı) reayaya benzetilir. Onun ifadesiyle "Nasil bu dört karışım kendi arasında kaynaşıp ayrılarak, birbirlerinden yararlanıyor ve insan varlığı sağlığını buluyorsa, bu dört sınıfın yaratılışı gereği birlikte yaşamak zorunda olması nedeni ile birbirinden yararlanması da toplum düzenini ve devlet yapısını sağlığa kavuşturmuştur. Vücut yapısının bozulmaması, bu dört karışımın ölçülü olmasını gerektirir. Eğer nicelik ve nitelik bakımında biri fonksiyonunu yitirip bozulur veya aşırılaşırsa, ya dışarı atılması ya da iyileştirilmesi gerekir (Çelebi,1992:22-23;Yurtoğlu, 2009:17).

önlenmesi gibi, asker alımında gösterilecek titizlik ve bu konudaki tedbirler asker sayısının fazlalığının oluşturduğu mali kayba engel olacaktır²⁴ (Çelebi: 1992: 26,33).

Her iki düşünür gelir- gider dengesini gider lehine bozan sivil ve asker kadrolardaki lüzumunun üzerindeki artışa dikkat çekmekte ve bunu yaparken de günümüz Kamu maliyesi bilimine de sıklıkla kullanılan istatistik verileri kullanmaktadırlar. Koçi Bey sorunun sebepleri ve çözümleri konusunda ayrıntılı bilgiler aktarıırken, Kâtip Çelebi meseleyi yaptığı analojiden hareketle tanımlar, verilerle destekler ancak sorunun kaynağı ve çözümün nasıl olacağı hususunda ayrıntıya girmez.

3.2. Dirlik Düzeninin Bozulması ve Reayanın Durumu

Koçi Bey Osmanlı Devleti'nin savaşlarda galip gelmesini kurmuş olduğu Dirlik/Tımar²⁵ sistemi sayesinde olduğunu düşünür. Devlete ait arazilerin askeri, idari ve de mali amaçlarla tahsisine dayalı bu sistemin sağlıklı işleyişi askeri-idari ve mali yapıyı güçlü kılmıştır. Bu durumu Koçi Bey eserinde aşağıdaki ifadelerle dile getirir.

“Bunca kalelerin ve memleketlerin fethedilmesi, âlemi süsleyen ünlü seslerin dünyaya velvele salması, Zuema (Zeamet sahipleri) ve Tımar erbabının desteğiyle olmuş, (böylece) etraftaki hükümdarlardan bac²⁶ ve haraç²⁷ almışlardı” (Koçi Bey,2008:32)

Bu başarının arkasındaki faktör ise tımarların dağıtım sırasında gösterilen titizliktir. Tımar sahiplerinin devletin iyiliğini isteyen, din ve devlet uğrunda can ve baş veren, cesur, emsallerinden üstün meziyetli, itaatkâr (Koçi Bey, 2008: 32-33) kişiler olmasına özen gösterilmiştir. Klasik dönemde bu hassasiyetler ısrarla korunmuştur.

“Tımar sahipleri aralarında bir tek yabancı kişi olmayıp, tamamı ocak²⁸ ve ocak zadeler, baba ve dedelerinden kalma padişah dirliklerine sahip kimselerdi. Hatta Tımar erbabına yabancı girmesin diye ilk zamanlarda Tımar emri kimseye verilmezdi, Şehir oğlanı ve reaya taifesinin Tımar emrine talip olması küfürle eşitti; (tımarların) o tür kimselere verilmesi mümkün değildi” (Koçi Bey,2008: 33).

²⁴ Çelebi, yaşı ilerleyen bir kişinin bünyesinde fazlalaşan balgamı bütünüyle bünyesinden atmasının mümkün olamayacağını dolayısıyla buna çalışmasının saçma olduğunu söyler. Bu durumu aksakallı bir kişinin, sakalını siyaha boyayıp, sonra da ağartmamaya çalışmasına benzetir. Hâlbuki bu durumda yapılması gereken, balgamın zararsız üstünlüğüne boyun eğmektir (Çelebi,1992:26).

²⁵Osmanlılar 'da devlete ait toprakların askerî ve idarî gayelerle tahsisine dayalı sistem. Türkçe' de dirlik (dirilik) ile eş anlamlı kullanılan timâr (tımar) kelimesi sözlükte “bakım, ilgi” anlamına gelir. Tımar sistemi, imparatorluğun sadece askerî-idarî teşkilatlanmasının temel direği olmakla kalmamış, aynı zamanda mirî arazi sisteminin işleyişinde, köylü-çiftçilerin statüleri ve ödeyecekleri verginin belirlenmesinde ve imparatorluğun klasik çağında (1300-1600) tarımsal ekonominin yönetiminde esas belirleyici faktör olmuştur (İnalçık, 2012: 168-173).

²⁶ Bac: Genel olarak vergi anlamında kullanılan bir terimdir.

²⁷ Haraç: İslam hukukunda Müslüman olmayanların devlete ödemek zorunda olduğu toprak vergisidir.

²⁸ Ocak: Genelde “teşekkül, kurum, örgüt” yerine kullanılan bu sözcük, askeri bir terim olarak çoğunlukla yeniçeri teşkilatı anlamına gelir.

Tımarların dağıtımında gösterilen ciddiyet ve titizlik sonraları ihmal edilmeye başlandı. Koçi Bey ihmalin III. Murat Döneminde Özdemiroğlu Osman Paşa²⁹ ile başladığını belirtir. Paşa'nın tamamen iyi niyetle bir takım yabancılara yiğitlikleri sebebiyle 3.000 'er akçe tımar hakkı vermiş olması, sonrasında istismar edilmiş ve hiçbir şekilde hak etmeyen, vasıfsız kişilere tımar verilmesinin önü açılmıştır (Koçi Bey, 2008: 51). Zamanla ehil olmayan merkez ve taşra bürokratları eliyle değişik usuller kullanılmak suretiyle (Arpalık, Paşmaklık gibi) Tımar sistemi mecrasından çıkarılmıştır.³⁰

Tımar sisteminin bozulmasıyla reayanın yaşadığı huzursuzluklar üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran Koçi Bey, Tımar sisteminin nasıl ıslah olunacağı üzerinde de ayrıntılı durmuş ve çözüm yolları önermiştir. IV. Murat'a sunulan 12. ve 19.risalelerde konu ele alınmış ve çözüm önerileri 12 başlık altında toplanmıştır.³¹ Bu düzenlemelerin yapılması sayesinde 100.000'den fazla seçme Tımar sahibinin ortaya çıkacağı, cebelileriyle birlikte 400-500.000 kişilik bir ordunun oluşacağını ileri sürmüştür. Bundan da önemlisi adalet üzere dağıtılan Tımarlar sayesinde, Tımar sahiplerinin reaya kendi evlatları gibi muamele edeceklerini, onları tecavüzlere, Cizyedarların zulmüne ve Kapıkullarının eziyetlerine karşı koruyup kollayacaklarını ve bu suretle de reaya ve berayanın rahat etmesi sağlanarak İslam ülkesinin mamur ve bayındır olması temin edilebilecektir.

Kâtip Çelebi de Koçi Bey gibi reyanın düzeninin bozulmuş olmasını mali olumsuzlukların başlıca sebepleri arasında görür (Orman, 2012: 346). Bu sebeple reyanın durumunu olumsuz etkileyen unsurları tespit etmeye çalışır. Bunu yapmadan önce insan için hayati sınırlarla toplum kesimleri arasında kurmuş olduğu analojiden hareketle reayayı sevdayla (dalaktan salgılanan sıvı) özdeşleştirir.

²⁹ Özdemiroğlu Osman Paşa(1527-1585) : Mısır Memluklerinden olup Osmanlı hizmetine giren Özdemir Paşa'nın oğludur. Genç yaşta sancakbeyi oldu. Babasının Osmanlı topraklarına kattığı Habeş eyaletine beylerbeyi oldu. Çeşitli görevlerin ardından İran cephesinde kazandığı büyük başarılar sonucunda Temmuz 1584'te sadrazamlığa getirildi ve serdar olarak İran seferine çıktı. 1585'te Tebriz'i ele geçirdi ve orada öldü.

³⁰ Koçi Bey bu durumu şu şekilde izah eder: "Mahlûller (boşalan dirlikler) dahi kadim kanunlara aykırı olarak Âsitane-i Saadet(Hükümet merkezi-İstanbul) tarafından vermeye başlandı. İleri gelenler ve vükela, bu mahlûl yerleri adamlarına ve akrabalarına verdiler; İslam memleketlerinde olan ve en seçme Tımar ve Zeamet'in İslam şeriatına ve yüce kanuna aykırı olarak, kimini Paşmaklık (Havas-ı hümayundan (devlet hazinesinden) padişahların annelerine, kız kardeşlerine, kızlarına, eşlerine, hasekilerine ayrılan ve 20.000 akçeye kadar olan tahsisat) kimini Arpalık (Başlangıçta yalnızca yüksek devlet görevlilerine, bazı saray mensuplarına ve ilmiye sınıfının önde gelenlerine, görevdeyken maaşlarına ek olarak, görevden ayrıldıktan sonraysa emekli maaşı niteliğinde verilen ödenek) yaptılar, kimini Havass-ı Hümayuna (hazineye ait arazi) katarak kimini mülk, kimini vakıf, kimini vücudu sıhhatte olan nice kimselere emeklilik olarak verdiler; bütün zeamet ve tımar ileri gelenlerin yemliği oldu" (Koçi Bey,2008:51-52). Tımar sisteminin nasıl bozulduğuna ilişkin (Koçi Bey,2008:52-53-54) bakılabilir.

³¹ Bu çözüm önerileri şu şekilde sıralanmıştır: Tımarların yazılı bulunduğu icmallerin bir suretlerinin çıkartılarak eyaletlerde yoklama yapılması; her Beylerbeyinin kendi eyaletinde bulunan tımarları denetleyerek gerçek hak sahiplerini tespit etmesi; "Paşmaklık" ve "Arpalık" gibi usul dışı yollarla edinilmiş tımarların tespit edilerek hak sahiplerine iade edilmesi; Tımarların dağıtım esnasında bütün hak sahiplerinin hazır bulundurulması; Kanun-i kadime göre kendilerine tımar tahsis edilmiş görevlilere öngörülmemiş olandan fazla verilmemesi; Tımar sahiplerine belli sınır tayin edilerek beratlarının yeniden düzenlenmesi ve bağlı oldukları sancakta ikamet etmelerinin sağlanması; iki sancakta tımarı olanın birinin alınması varsa yakınına yoksa hak edene verilmesi; sağlıklı olduğu halde emekli edilerek tımar sahibi kılınmış olanların emeklilikleri kaldırılarak sefere katılmaları şartıyla tımarının kendisinde bırakılması aksi halde alınarak hak edene verilmesi; Şeriata aykırı olarak temlik edilmiş köylerin ağır ulufelilere, ulufelerinin Hazine-i Amire'ye bırakılması şartıyla verilmesi; her eyaletteki tımarlara ilişkin beratların yeniden düzenlenerek, şartların beratlarında kayıt altına alınması; yapılan düzenlemeler sonucunda ortaya çıkan boş tımarların ocağın düzeninin bozulmaması açısından önce ölenin oğluna yoksa kardeşlerine ve onların evlatlarına verilmesi, onlar da yoksa amca ve amcaoğullarına verilmesi; tımarların hangi usullerle dağıtılacağına kanunla belirlenerek kullanım ve intikal şartlarının standartlaştırılması, (Koçi Bey,2008:39,55-57).

“Reaya sevda derecesindedir. Yemek hazmedildikten sonra bir süre mideye besin girmezse, dalak biraz sevda döküp boş kalmasın ve bazı menfi durumlarla karşılaşmasın diye hazırlıklı olduğu Tıp ve Anatomi ilmince bilinmektedir. Bunun gibi mide derecesinde olan devlet hazinesine de besin değerinde olan mal girmeyip boş kaldığında zavallı reaya da malları ortaya döküp, her defasında hazineyi boş bırakmamak için önceden hazırlıklı olur. Ne var ki, onlar yoksullaştırılarak ve güçsüzleştirilerek geçimlerinden edilirse bu hazırlık etkili olmaz” (Çelebi,1992: 23).

Reaya ekonomik bakımdan güçlü olmalıdır ki, hazinenin ihtiyaç duyduğu kaynakları ödeyebilsin. Koçi Bey’in çok ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu reayayı olumsuz etkileyen sebepler hakkında Çelebi benzer fakat özet mahiyetinde bilgiler aktarır. Bunlardan ilki geçmiş dönemlerde padişahların reayayı zalimlerden korumuş olmaları ve onlara adaletle muamele ederek gönüllerini hoş tutmakta özen göstermeleridir³² (Çelebi,1992: 23-24). Reayanın çöküntüsünün ikinci sebebi vergilerin kat kat artırılması ve bunların toplanma sürecinde yaşanan sıkıntılardır. Çelebi bu durumu aşağıdaki gibi tasvir eder:

“Bu çöküntünün bir nedeni de, vergilerin kat kat artırılmasıdır.. En büyük neden de, görevlerin ehline verilmesi ve ehil olmayanların ve gaddarların hakkından gelinmesi gerekirken, bütün makamların yüksek fiyat ile satılması olmuştur. Satın alan lanetliler süratle, evvela ödedikleri pis parayı fazlası ile toplamaya savaşıırken, mecburiyet bahanesi ile o görev bir başkasına daha satılır, o da gittiği zaman halkı daha ziyade baskı altına alır. Reaya fukarası, iki katına çıkarılan ağır vergiler ödeyemezken, zalimlerin bu şekildeki zulmüne dayanamayıp bunalıma girdiğine de şüphe yoktur” (Çelebi, 1992: 24-25).

Üçüncü sebep ise rüşvet uygulamalarının devlet işlerinin dayanağı haline gelmesi ve rüşvet uygulamaları sonucunda hazinenin uğradığı kayıplardır.

“Geçmişte rüşvetçilik suçlaması ile birçokları işinden çıkartılmış ve gözden düşmüştür. Birçok devlet ileri gelenleri de katlolunmuşken,

³² Çelebi, klasik dönem padişahlarının bilhassa köyleri/köylüleri özenle koruduklarından bahisle bir örnek verir: “Merhum sultan Süleyman Han, Darü’s saltanatı aliyye yani Konstantiniyye şehrinin, tamamen bayındır olmasını dilese de, Osmanlı ülkesinde bulunan kasaba ve köylerden bu maksatla birini kaldırıp buraya getirmeyi uygun görmemişti. Reayadan birinin ziraattan ve çiftçilikten ayrılıp şehre göçünü reva görmezdi” (Çelebi, 1992: 23-24).

hala aklen ve şer'an zararlı ve ayıplanan bu huy devlet işlerinin dayanağı olunca, o devlet ve hazinenin halinin ne olacağını varın siz düşünün!"³³

Kâtip Çelebi'nin reayanın yaşadığı huzursuzlukların çözümüne ilişkin önerileri de Koçi Bey'e kıyasla özet mahiyetindedir. Bunlar adaletin merkeze alındığı bir yönetim anlayışıyla kötülüklerin terkedilmesi, yüksek oranlı vergi tahsilinden vazgeçilmesi, rüşvet karşılığı iş yapma ve makam sahibi olma uygulamasının son bulmasıdır.(Çelebi,1992:25) Çelebi bu genel yaklaşımın yanı sıra vergilemeye ilişkin somut öneriler yapar. Bunların ilki reayanın vergi ödeme gücü kalmadığından hazinenin ihtiyacı olan bir yıllık gelirin padişah tarafından tedarik edilerek sermaye olarak kullanılmasıdır. Diğerleri ise vergiler bir miktar indirildikten sonra memurlardan vergi alınmaması, dürüst ve deneyimli personelin görevlerinde uzun süreli kalmalarının sağlanmasıdır. Bunlar yapılmakla birlikte, haksız uygulamalarıyla reayaya zulmedenlere gerekli cezalar verilirse bir iki yılda reayanın kuvvetleneceği ve Osmanlı ülkesinin arzu edildiği şekilde bayındır olacağı kanaatindedir ³⁴(Çelebi, 1992: 33).

3.3. Hazinenin Durumu- Sikke Tağışı

Koçi Bey'e göre klasik dönemde hazine görevlileri liyakat/ehliyet esasına göre belirlendiğinden adalet ve doğruluk üzere hareket ederlerdi. Özellikle müfettişlerin doğru ve dindar kişilerden olmasına özen gösterilirdi.³⁵ Ne var ki, III. Murat dönemi itibariyle (1582) atamalarda liyakat/ehliyet anlayışı yerini rüşvet ve kayırmacılığa terk etmiş, kamu giderlerinin finansmanı için reaya (vergi mükellefleri) üzerindeki vergi yükü ciddi oranlarda yükseltilmiştir. 1582 yılı öncesi ve sonrası olmak üzere mükelleflerin vergi yükündeki değişim Tablo 4'den izlenebilir.

Tablo 4'nin incelenmesinden de anlaşılacağı üzere vergi miktarlarında çok yüksek oranlarda (%600, %750, %100) artışlar yapılmıştır. Bu artışın gerekçesini Koçi Bey merkez bürokrasisine bağlı kadrolardaki artışa bağlamaktadır (Tablo 2 ve 3'deki rakamlar bu tespiti teyit edici mahiyettedir).“Ulufeli Kul Taifesi” olarak tanımlanan bu kadroların giderlerini karşılamak için vergileri artırma yoluna gidilmiş, bu da reayayı mağdur etmiştir (Koçi Bey, 2008: 62-63).

³³ Çelebi bir İslam ülkesinde şer' an haramlığı sabit olan rüşvet uygulamasının geçmişte isim değiştirilmek suretiyle gizli alınırken “Bunun hazineye yararı vardır” diye açıktan alınmasının manevi zarara sebep olduğunu ifade etmektedir; “ Şüphesiz bu tutumdan, Cenab-ı Hak'ta gazaba gelmekle, hazineden bereketi götürdü. Akerin yüreğine de korkuyu düşürüp, geçmişte küffar, Müslümanlardan kaçarken, şimdi tam tersi oldu” (Çelebi, 1992: 25).

³⁴ Reayanın durumu ile ilgili tespitlerini yaparken hem Kâtip Çelebi hem de Koçi Bey İran'ı (Acemistan) örnek verirler. Koçi Bey, Şah Abbas'ın Osmanlı Devleti'nin gücünün neden kaynaklandığını bir heyete incelettiğini ve bunun sonucunda Osmanlı'nın gücünün “merkez - taşra bürokrasisi ile askeri yapıda ehil/ liyakatli kadroların istihdamı ve bu kadroların şöhret ve lüks düşkünlüğünün olmaması; reaya ve berayanın huzurlu, hazinelerin dolu olması; haksız vergi alınmaması, vakıf ve yetim mallarına özen gösterilmesi”nden kaynaklandığını tespit edildiğini yazar (Koçi Bey, 2008: 74-75). Çelebi ise 1635 tarihinden itibaren 12 yıl boyunca Osmanlı ülkesini dolaştığını ve bu dolaştığı yerlerdeki köylerin bir çoğunun harap olduğunu; duraklama döneminde olduğu halde Acem Şahı ülkesinde, Hemedan ve Tebriz'e 15-20 menzil kadar mesafede bir tek harap köy görmeyen mümkün olmadığını kaydeder (Çelebi, 1992: 24). Çelebi'nin Koçi Bey'den daha sonraki bir dönemde yaşadığı düşünlüğünde daha önce yapılan incelemenin İran yönetimi tarafından dikkate alınarak uygulandığı sonucuna varılabilir.

³⁵ “Müslümanların beytülmalini, haslar olsun, mukataalar olsun, dini ve ırzı mükemmel adamlara emanet ederlerdi. Onlar da hak ve adalet üzere tahsil ettikleri malı müfredat defterleriyle gönderirlerdi....Her memleketi ilmiyle iş gören, doğru ve dindar müfettişlere verirlerdi. O gibiler asla kadılıklarından azolunmazdı. Onlar da hazineyi yetim malından ve zulüm ile toplanan mallardan koruyup, ne Müslümanların beytülmalini kimseye yedirirler, ne kimsenin malını haksız yer beytümale sokarlardı” (Koçi Bey, 2008: 80).

Tablo 4. 1582 Tarihinden Önce ve Sonra Tahsil Edilen Vergiler

Alınan Vergiler	1582'den Önce	1582'den Sonra
Cizye ³⁶ (Nefer Başına)	40 veya 50 Akçe	240 Akçe
Hane-i Avarız ³⁷	40Akçe	300 Akçe
Koyun Vergisi	2 Koyundan 1 Akçe	Koyun Başına 1 Akçe

Kaynak: (Koçi Bey,2008:63)

Çelebi analogik yaklaşımını hazineyi tahlil ederken de sürdürür. İnsanın nefsinin devlette Sultana, akıl gücünü Vezire, idrak gücünü Şeyhülislama, midisini Hazineye, tat alma duygusunu Sarraf ve Bankerlere, istek duygusunu Tahsildarlara, sindirimde emme gücünü Hazinesdarlara, hazım gücünü Defterdarlara, Yazıcılara ve diğer maliye görevlilerine benzeter (Çelebi, 1992: 29). Sonrasında ise hazinenin durumunu açık bir şekilde ortaya koymak için 1564-1650 yılları arası gelir gider rakamlarını verir.

Tablo.5 Osmanlı Hazinesinin Gelir-Gider Tablosu (1564-1650)Yük=100.000 Akçe)

Padişahlar	Dönem(Hicri/Miladi)	Gelir	Gider	Fark
Kan. S. Süleyman	H.972/M.1564	1.830 Yük	1.896 Yük	- 66 Yük
Sultan III.Murat	H.1000/M.1591	2.934 Yük	3.604 Yük	- 670 Yük
Sultan III.Mehmet	H.1006/M.1597	3.000 Yük	9.000 Yük	- 6.000 Yük
Sultan IV:Murat	H.1053/M.1643	3.618 Yük	5.500Yük	-1.882 Yük
Sultan I.İbrahim	H.1060/M.1650	5.329 Yük	6.872 Yük	-.543 Yük

Kaynak:(Çelebi, 1992: 30;Orman,2012: 352)

Tablo 5 yaklaşık yüz yıllık bir dönemde hazine dengesinin gelirler aleyhine bozulduğunu açıkça göstermektedir. Çelebi eserini kaleme aldığı yıl itibariyle (1652/53) giderin gelirden 1.600 yük akçe fazla olduğunu kaydettiğine göre Sultan IV. Murat dönemindeki önceki yıllara göre düzelmeyi arızı bir düzelmeye olarak değerlendirmek gerekecektir.³⁸ Zira bu dönemde Koçi Bey, hazinede gelir aleyhine yaşanan sıkıntıların çözümü için Havass-ı Humayun köylerinin Yeniçerilere Tımar ve Zeamet olarak bırakılarak ulufelerinin hazinede kalması³⁹, gerek şeriata aykırı bir şekilde vakıf yapılmak gerekse de padişah yakını olmak gibi gerekçelerle vakıf ve temlik edilmiş arazilerin hak sahiplerine dağıtılması⁴⁰, rüşvet uygulamalarına son verilmesi gibi somut öneriler getirmiştir (Koçi Bey, 2008: 72,73,77-78).

Çelebi hazinede yaşanan gider fazlalığının düzeltilebileceğine dair çok ümitli değildir. Çareyi zorla iş yaptırma yeteneğine sahip bir kişinin görevlendirilmesinde

³⁶ Cizye: Temel olarak Hıristiyan tebaadan, onları koruma karşılığı olarak alınan baş vergisidir.

³⁷ Hane-i Avarız: Kasabalar ve köyler nüfuslarına, emlak ve arazilerin miktarına ve gelirine göre hane terimiyle sayılır; yerel masraflar ve diğer vergiler de ona göre saptanırdı.

³⁸ Bu düzelmeyi Koçi Bey'in IV. Murat'a takdim ettiği risalelerdeki (15.Risale) tavsiyelere uyulduğu ve netice alındığı şeklinde yorumlamak da mümkündür.

³⁹ Bu yolla yaklaşık kırk bin (40.000) neferin ulufelerinin hazineye kalıp, tımarlı olacakları düşünülüyordu. Bir neferin gündeliğinin yirmi (20) Akçe olduğu kabulünden hareketle senede toplam iki bin yük (200.000.000) Akçe hazineye intikal edecek, böylece gelirler giderlerden daha fazlalaşacaktır (Koçi Bey, 2008: 73).

⁴⁰ Din ve devlete layık olan şudur ki; iki yüz yıldan beri temlik ve vakıf olan köyler, hak ve adalet üzere yoklana, meşru temlik ve vakıf köyleri olduğu gibi bırakıla, meşru olmayıp da Beytülmal hakkı olanların ulufeli kul taifesine dağıtılıp bölünerek nice bin kılıç⁴⁰ meydana gelmesine Padişah hazretlerine dikkat buyurula. (Çünkü) böyle olunca kılıç çokluğuna, hazinenin bolluğuna ve fazlalaşmasına sebep olunup, nice yararlar görülür."(Koçi Bey, 2008: 72).

görür (Çelebi, 1992: 30). Bununla birlikte dairelerde yersiz harcamaların önlenmesiyle (israfın önlenmesi), hazinenin direği sayılan birimlerde işlerin ehil, dindar, dürüst kimselere verilmesiyle giderlerin azaltılabileceğini savunur (Çelebi, 1992: 33).

Çelebi'nin eserinde hiç temas etmeyip Koçi Bey'in Sultan I. İbrahim'e arz ettiği risalelerinde temas ettiği hazineyi alakadar eden önemli bir konu sikke taşıması mevzuudur. Sikke taşıması padişahların isimlerinin yazıldığı sikkelerin ayarlarında oynama yani halis gümüşe bakır ve kurşun gibi madenler katmak suretiyle karışımının değiştirilmesi, bugünkü ifadesiyle paranın satın alma gücünün azaltılmasıdır.⁴¹

Sikke taşımasının meydana getirdiği olumsuzluk sadece itibari anlamda padişahın isminin ayarı bozuk akçede yazılıyor olması değildir. Aynı zamanda mali açıdan satın alma gücü azalmış bir akçe ile asker ulufelerini veya reayaya yapılacak ödemeleri gerçekleştirmek mümkün değildir. Sikke taşıması bireylerin fakirleşmesi anlamına da geldiğinden iktisadi problemlerin yanında sosyal problemlere de sebep olmaktadır. Dolayısıyla ayarı bozulmamış halis gümüşten akçelerin basılması için merkezi otoritenin başı olarak padişah sıkı önlem almak durumundadır. Öncelikle darphanenin başında ehliyetli birinin olması gerekir ve ihtiyaç duyulan gümüş padişahın hazinesinden daha sonra iade edilmek üzere tedarik edilmelidir.⁴²

Yine sikkenin ayarının muhafazası konusunda sıkı tedbirlerin alınması gerekmektedir. Kesinlikle darphane haricinde gümüşün işlenmesine fırsat verilmemeli ve madenlerden çıkarılan gümüşlerin de darphaneye gönderilmesi temin edilmelidir. Akçe ihtiyacı tek merkezden karşılanarak farklı yollardan ayarı bozulmuş akçenin (Züyuf Akçe) piyasaya sürülmesi engellenmeye çalışılmaktadır. Hatta Tokat ve Erzurum darphanelerinin bile gümüşü işlemesi uygun görülmemiş İstanbul'a yollanması istenmiştir.⁴³

Özellikle gümrüklerden Yahudi tüccarlar vasıtasıyla giren zayıf akçe için, kim sorumlusuysa başının kesileceğine dair emirler verilmektedir. Bu konuda Gümrük Eminlerinin titiz davranmaları aksi halde sorumlu tutulacakları ihtar edilmektedir.⁴⁴

3.4. Mali Yapı ve Kayıt Düzeni

Kâtip Çelebi'nin eserinde değinmediği ancak Koçi Bey'in özellikle Sultan I. İbrahim'e arz ettiği risalelerinde üzerinde durduğu bir diğer konu mali yapı ve mali kayıt

⁴¹ Osmanlı padişahlarının alameti kendi adlarına hutbe okutmaları ve para basmalarıdır. Taşış edilmiş paralarda Osmanlı padişahının yer alması bir anlamda itibar zedelenmesidir ki, bu konuda Koçi Bey Sultan I. İbrahim'e Vezirine şu uyarıyı yapmasını tembihler. "Benim adımın kötü gümüş üzerine yazılmasını sen layık görür müsün? Şimdi halis gümüş üzerine olması gerekir" diye tembih-i şerif buyurun" (Koçi Bey,2008:147).

⁴² "Benim Hünkârım, Sikke-i Hümayunun ahvaline çok fazla dikkat gerektir. Darphane'ye gayet doğru, Müslüman bir nazır gerekir.... Benim merhametli Hünkârım, padişahlık (alameti) para ve hutbedir. Halk ikisi ile memnundur. Hemen vezir kulunuza emir buyurun: "Bu sikke ahvalini gör. Darphane işlesin, benim adıma sikke vurulsun. Gümüş lazım olursa, kuruşu hazinemden veririm, akçe kestir; yine tahsil olduğunda katıma teslim edesin" diye ferman-ı şerif buyurun" (Koçi Bey,2008:121-122).

⁴³ Benim devletli Hünkârım, vezir kulunuza tembih-i şerif buyurasınız: "Asla kuyumcular, gümüş işlemesinler. Sıkı yasak olup, sırmakeşlere (gümüş ve altına sırma çekenler) dahi yasak olsun. Saadetli Hünkârımdan başka yere sırma satılmasın. Gümüşü olan getirip, darphaneden akçesini alsın. Madenler eminine mübarek emriniz gitsin, madenleri işletmesinler; gümüşü güzelce göndersinler. Bunlardan akçe alınmasın, gümüş istensin. Erzurum'da olan Darphane işlemesin, Tokat'ta olan Darphane işlemesin; gayet yaramaz kalp akçe keserler, sikkenin bozulmasına sebep olur. Gerçi bir miktar hazineye zayi olur, ama sonunda o kadar çok olur ki, ziyan olan bir yerine on gelir (Koçi Bey, 2008:147).

⁴⁴ "Kulağıma şöyle geldi ki, bu yaramaz kızıl akçeyi Divan-ı Hümayunuma, Gümrük Emni olan, Yahudilerden kuruşu ziyade bozup getirmiş; atalarımın ruhu için başını keserim. Sıkı tembih edesin, bir daha züyuf akçe getirmesin, yoksa kendisi bilir. Diğer taraflardan gelen akçeler, evvelki kanun gibi Divan-ı Hümayunuma yatsın. Şimdiden sonra Bab-ı Hümayun'umdan (Saltanat kapısı=Topkapı Sarayı'nın dış kapısı) içeri kalp akçe girmesine Rızay-ı Hümayunum yoktur" (Koçi Bey,2008:148).

düzenidir.⁴⁵ Günümüzde her ne kadar daha ayrıntılı bir yapıya kavuşmuş olsa bile kamu gelirlerinin toplanması ve harcanmasına ilişkin en üst mercii siyasi otoritenin başıdır. Dönem itibarıyla bu mercide padişahın bulunması münasebetiyle mali yapı ve işleyişi hakkında donanımlı olması son derece önemlidir. Bunun farkında olan Koçi Bey, yıllara dayalı tecrübelerine istinaden Sultan I. İbrahim'i mali konularda bilgilendirirken aynı zamanda nasıl hareket etmesi hususunda rehberlik yapmaktadır.

Öncelikle mali bürokrasi hakkında bilgi aktararak başlar ve mali bürokrasinin başında Baş Defterdar'ın olduğunu ve maliye teşkilatını kendisine bağlı ancak tahsil yetkisi bulunmayan üç Defterdarla sevk ve idare ettiğini anlatır. Devlet namına yapılacak bütün harcamalar ve toplanacak bütün gelirler Baş Defterdarın yönetiminde ve izni ile gerçekleşirse bile bu yetki mutlak değildir (Koçi Bey, 2008: 144). Yılda bir kez bütün gelir ve giderlerin kayıt altına alınmak suretiyle Vezir-i âzam'a bildirilmesi ve Divan-ı Hümayunda Baş Defterdar tarafından padişaha arz olunması gerekmektedir. Koçi Bey, yıllık mali hesapların arzından sonra padişahın, Baş Defterdarını aşağıdaki gibi tembihlemesinin uygun olacağını söyler.

“Benim devletli Hünkârım, bütün hazineniz onun elindedir. Divan-ı Hümayunda arza girip, defter okunduktan sonra Defterdar kulunuzu buyurun ki: “Göreyim seni, bir hoşça istikamet ile Hazine-i Amire'nin tahsiline çalışsın, senden doğruluk umarım” diye tembih-i şerif buyurasınız” (Koçi Bey, 2008: 144).

Mali bürokrasinin üst kadroları hakkında bilgiden sonra daha alt düzeyde Defterdar'a bağlı gelirlerin toplanması ve giderlerin yapılması işlemlerinde çalışan birtakım kadro unvanları (Mukataacı, Muhasebeci, Büyük Ruznamçeci, Küçük Ruznamçeci gibi) hakkında bilgi aktarır.⁴⁶

Daha sonra Koçi Bey vergi toplama usulleri hakkında bilgi verir. Dönemin vergi toplama usulleri İltizam ve Emanet usulleridir. Emanet usulü güvenilir kimse bulma sıkıntısından dolayı tercih edilmemiş ağırlıklı olarak İltizam usulü kullanılmıştır.⁴⁷ Vergi toplama usulleriyle birlikte risalelerde kamu gelirlerine ilişkin bilgiler de mevcuttur. Salyane, Mukataa, Has-Zeamet-Tımar, Haraç, Avarız, Sürsat ve Harç gibi farklı kamu

⁴⁵ Koçi Bey'in mali yapı ve kayıt düzeni üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğu halde Çelebi'nin durmamış olmasının sebebi konuları arasındaki farklılıktır. Sultan I. İbrahim'in Sultan IV. Murat'tan farklı bir yapıya ve bilgi düzeyine sahip olması danışman kimliğindeki Koçi Bey'i, mali yapının ayrıntılarını adeta bir öğretici gibi aktarmaya itmiştir diye düşünülebilir.

⁴⁶ Mukataacı: gümrüklerin ve iltizamların bir senelik defterini tutan kişinin unvanıdır.

Muhasebeci: Hazine-i Amire'ye giren ve çıkan mali kayıt ve hesap etmekle görevli kişinin unvanıdır.

Büyük Ruznamçeci: Hazineye gelen gelirleri (Haraç, Avarız gibi) “Ruzname” adı verilen deftere, nereden ve ne miktarda geldiğini kaydeden, aynı zamanda giderleri de yazan kişinin unvanıdır.

Küçük Ruznamçeci: Ulufe sahiplerinin (Çaşnigir, Çavuş, Kapıcıbaşılar, Mirahurlar, Kazaskerler, Yeniçeri Ağası ve Şeyhülislam vb.) ulufelerini dağıtan kişinin unvanıdır (Koçi Bey, 2008:145-146).

⁴⁷ “Mültezim diye bir adama derler ki, Defterdara gelip “Bana Yemiş İskelesini (Haliç'te sebze ve meyvelerin indirildiği iskele) ver, eskiden beri yüz bin akçe verile gelmiştir; ben iki yüz bin akçe vereyim” der. Bir yıla kadar isterse oradan o kadar akçe hâsıl olsun, isterse olmasın; yılbaşında onu tutup hapsederler. Gerçekte beyliğin malıdır diye alırlar. Buna Mültezim derler.

Emanet ona derler ki: “ Bu mansıbı bana verin; ne kadar akçe alırsam, getirip hazineye teslim edeyim” der. Her ne elde edilirse edilsin getirip hazineye teslim eder; ona emin derler. Fakat halk arasında doğru adam az bulunduğu için iltizam ile verilir; onun için mültezim derler”(Koçi Bey,2008:145).

gelirlerinin ne anlama geldiği ve hangi miktarlarda tahsil edildikleri kayıt altına alınmıştır.⁴⁸

Mali yapının sağlamlığı mükellefiyete ilişkin kayıtların doğru, düzenli ve güncel tutulmasıyla doğru orantılıdır. Geniş bir coğrafyaya hükmeden Osmanlı Devleti'nin mali otoritesini sürdürmesi, vergi tahsil edeceği kaynakları kayıt almasına bağlıdır. Bu nedenle vergiye konu unsurları kayıt altına alacak, bunları usulüne uygun bir şekilde ilgili tahrirlere yazacak kişiler son derece mühimdir. Bu sebeple Padişah Vezir-i âzam'dan tahriri yapacak kişilerde aşağıda yazılı özelliklerin bulunmasını isteyecektir.⁴⁹

Tahrirlerin (Nüfus ve arazi kayıtları) güncelliği de son derece önemlidir. Bilhassa hane başına tahsil edilen Avarız Vergisi'nde kayıtların güncel olmamasının hem hazine açısından hem de mükellefler açısından oluşturduğu olumsuzluklar vardır. Geçmişte hane sayısı fazla olan ancak zamanla değişik sebeplerden ötürü hane sayısı azalan yerlerden, kayıtlarda fazla yazıldığı için mevcut bulunanlardan zorla eski kayıtlar üzerinden Avarız Vergisi tahsilâtı mükellefleri mağdur ederken, tersi durum da hazineyi zarara uğratmaktadır (Koçi Bey, 2008: 122). Yine Beylerbeyi ve Sancak Beylerinin tahrirlerin tutulması esnasında tahrirlere müdahale etmeleri ve reayadan "Kaftan Bahası(Kaftan Bedeli), "Selamiye", "Nal Bahası" (Nal Bedeli) adı altında tahsilâtlar yapmaları mükellefleri mağdur eden bir diğer uygulamadır (Koçi Bey, 2008: 112).

Diğer taraftan padişahın devletin gelir ve giderlerine ilişkin tutulan kayıtlara vakıf olması gerekir. Bunlara vukufiyeti olmadığı takdirde mali yapıyı olduğu kadar genel anlamda devletin yönetimini de elinde bulundurması güçleşecektir. Padişahın bu vukufiyeti kazanması için Sır Kâtibinden hazineye ait bilgileri içeren defterleri, asker sayısını ve onlara yapılan ödemeleri gösteren defterleri ve Muhasebe defterlerini istemesi, bunları incelemesi ve buna göre yapıya istikamet tayin etmesi gerekir (Koçi Bey, 2008: 101).

Sonuç

XVII. yüzyılda Osmanlı devlet ve toplum düzeninde yaşanan olumsuzluklar mali yapıyla sınırlı değildir. Hem Koçi Bey hem de Kâtip Çelebi bunun farkındadır. Zira her ikisi de devlet tecrübesine (bürokrat) sahip kişilerdir. Bu sebeple sadece mali yapıya ilişkin tespit ve tekliflerde bulunmakla sınırlı kalmamışlardır. Padişahların takınmaları gereken tavırdan, bürokratik atamaların nasıl olması lazım geldiğine, Tımar düzeninden, hazinenin işleyişine kadar yapının bütünüyle ilgili değerlendirmelerde

⁴⁸ Salyane: Yılda bir kez olmak üzere emirlerden üçer-dörder yük akçe olarak tahsil edilen "Yıllık" anlamına gelen bir vergi türüdür. Mukataa: Gümrük gibi madenlerin bir yılına kimi yüz yük akçeye kimi beş yüz yük akçeye kiralanmasıdır.

Tımar, Zeamet ve Has (1) numaralı dipnotta açıklandı.

Avarız (3) numaralı dipnotta açıklandı.

Haraç: (27) numaralı dipnotta açıklandı.

Sürsat: Bir vergi türü değildir. Sefer olduğunda reayanın, ordunun ihtiyaçlarının karşılanması adına, bedeli ödenmek üzere hane başına beş kile arpa, bir kile unu Hünkârın bulunduğu yere getirme sorumluluğudur.

Harçlar: Padişah tarafından verilen beratlar (Beylerbeyi Berati:15.000 Akçe, Zeamet Berati: 800 Akçe, Tımar Berati: 120 Akçe gibi) karşılığında tahsil edilen gelirlerdir (Koçi Bey,2008: 130-131,139,143-144).

⁴⁹ "Memalik-i Mahruseme (Osmanlı ülkesi) iyi, dindar, Müslüman ve akıllı adam gönder; hak ve adalet üzere tahrir eylesinler. Rüşvet almaktan, kimsenin hatırını yıkmaktan kesinlikle çekinsinler" diye tembih buyurasınız. "Göreyim seni, Ümmet-i Muhammed hizmetidir; bir hoşça görülsün" diye Ferman-ı Hümayun lazımdır" (Koçi Bey,2008:122).

bulunmuşlardır. Yalnız değerlendirmeler yapılırken Koçi Bey meseleleri ve çözüm önerilerini daha ayrıntılı bir düzeyde ele alırken Kâtip Çelebi daha öz ve özet mahiyette bilgiler aktarmıştır.

Hem Koçi Bey hem de Kâtip Çelebi problemlerin kaynağını Kanun-i kadim'den ayrılmakta görürler ve başlangıç dönemi olarak Kanuni dönemine işaret ederler. Çözümün de yine Kanun-i kadim'e avdet etmekle olabileceğinde müttefiktirler.⁵⁰ Kâtip Çelebi sorunu ele alırken İbni Haldun'dan mülhem "Organizmacı Devlet Kuramı"ndan hareketle insan hayatı ile devlet hayatı arasında analogi yapar. Bu analogiye göre devlet de tıpkı insan gibi doğar, büyür ve ölür. Bu kaçınılmazdır. Çelebi bu kuramı tahlilinin merkezine koymakla beraber gerekli tedbirlerin alınması halinde devletin ömrünün uzatılabileceğini düşünür.⁵¹ Yine İbni Sina'nın Tıp/Anatomi sahasındaki çalışmalarından hareketle insan için hayati sınırlarla toplumdaki sınıflar arasında bir analogi kurar. Bu analogide ulema kana, asker balgama, reaya sevdaya, tüccar safraya benzetilir. Koçi Bey'in meseleleri ele alış tarzında teorik bir yaklaşım merkezde değildir. Muhtemelen bunun sebebi risaleleri doğrudan padişahlara arz ettiğinden sorunların teorik arka planlarından çok pratik tarafını öne çıkarmasıdır.

Her iki düşünür mali yapının ifsadının merkezine genelde kamu bürokrasisinin ve özelde maliye bürokrasisi görevlilerinin liyakat/ehliyet prensibine göre atanmamış olmalarını koyarlar. Bu görevlendirmelerde vazgeçilmemesi gereken iki temel değer (günümüzde de ahlaki/etik kurallar arasında sayılan) "adalet" ve "doğruluk"tur. Bu ölçütlerin terkedilmesi ve yerlerine rüşvet ile kayırmacılığın ikame olmasının sonucunda ağırlıklı olan asker ve sivil kadrolarda şişmeler gerçekleşmiş ve bu durum da kamu harcamalarının artışının en temel sebebi olarak değerlendirilmiştir.

Kamu harcamalarının artışını telafi etmek için müracaat edilen temel yöntem ise reyanın üzerindeki vergi yükünün artırılmasıdır. Düz bir bakış açısıyla yeni vergilerle veya mevcut vergilerin oranını yükseltmek suretiyle vergi gelirlerinde artış sağlanacağı yaklaşımı İbni Haldun'un ifade ettiği gibi veya modern Kamu Maliyesi biliminde Arthur Laffer'in tespitiyle vergi gelirlerini artırıcı bir unsur değildir.⁵² Nitekim sikke taşıması sebebiyle nominal düzeyde artan vergi gelirleri reel manada artış göstermemiştir. Her iki düşünür bunun farkında oldukları için reyanın üzerindeki vergi yükünün azaltılması gerektiğini ve vergi toplama yöntemlerinin mükellefleri mağdur etmemesi gerektiğini savunurlar. Yalnız bu noktada Çelebi, gelirlerin artırılıp giderlerin azaltılabileceği hususunda oldukça karamsardır. Bunun yapılabilmesi için gerektiğinde zorla iş yaptırma gücüne sahip (otoriter) bir kişinin görevlendirilmesinin lüzumuna inanır.

⁵⁰ Bu ve diğer birçok konudaki müşterekliğin arkasında Çelebi'nin Koçi Bey'in risalelerini inceleme fırsatını bulduğu düşünülebilir ki, doğrudur. Zira risalelerin arz edildiği dönemde hem Çelebi'nin babası Abdullah Halife hem de Çelebi devlet bürokrasisinde görevdedirler. Hatta Akün'ün kaynak göstermeden aktardığı, IV.Murat'a arz edilen risalelerin Divan-ı Hümayun görevlisi Abdullah Halife adındaki bir kişi tarafından istinsah edilerek saray dışına çıkarıldığı (Akün,2002:146) bilgisi bu düşüncüyü teyit eder mahiyettedir.

⁵¹ Niyazi Berkes, Çelebi'nin tavrını "hâkimce ukalalık" yapmak olarak niteler ve "Osmanlıların en bilgini olan bu zatın İbni Haldun'un zamanından sonraki dünyanın farkında olmadığını" söyleyerek onunla alay eder (Berkes,2013:244-245).

⁵² XIV.yüzyılda İbni Haldun tarafından ortaya konmuş bu görüş, 1970'li yıllarda ABD'de California Üniversitesi öğretim üyelerinden Arthur Laffer tarafından keşfedilmiş ve iktisat literatürüne yaygın olarak "Laffer Eğrisi" olarak girmiştir (Pehlivan,2013:56).;1.Türk-İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi'nde Şahin Yeşilyurt "İmam Ebu Yusuf'un Kamu Maliye Alanına Katkısı" isimli bildirisinde bu görüşün İmam Ebu Yusuf (M.731-M.798) tarafından Kitab'ul Harac isimli eserinde dile getirildiğini ifade etmiştir (Yeşilyurt,2015).

Dikkat çekici bir diğer ortak nokta her iki düşünürün tespitlerini yaparken mali verilerden yararlanmalarıdır. Koçi Bey gibi Kâtip Çelebi'de tahlil ve mukayeselerini istatistik bilgi ve rakamlara dayandırmış ve bu suretle ikna edici olmuşlardır. (Akün,2002:145) Mali yapı hakkında bilgi aktarma konusunda Koçi Bey bir adım önde sayılabilir. Özellikle Sultan I. İbrahim'e arz ettiği risalelerde öğretici olmak maksadıyla mali teşkilat yapısı, mali kadrolar, vergi türleri ve toplama usulleri, kayıt düzeni ve bunların güncelliği ve muhafazasının lüzumu hakkında aktardığı bilgiler buna karine sayılabilir. Ayrıca Çelebi'nin hiç temas etmediği bir konu olan sikke taşıması konusunu ele alarak, hazinede meydana getirdiği olumsuzlukları inceleyip çözüm önerilerinde bulunması mali meselelere vukufiyetinin bir başka delilidir.

Bugünden geriye doğru baktığımızda her iki düşünürün de dış dünyada özellikle batıda olan gelişmeleri takip etmedikleri ya da kayda değer bulmadıkları düşünülebilir. Zira bu gelişmelere ilişkin (yeni ticaret yollarının keşfi, yeni keşfedilen yerlerden bol miktarda kıymetli madenin Avrupa'ya taşınması veya Avrupa ülkelerinin mali yapıları vb.) herhangi bir bilgiye ve değerlendirmeye her iki eserde de rastlanmamıştır. Dış dünyadan sadece İran'la ilgili birer değerlendirme vardır. Bunlardan ilki Koçi Bey'in İran Şahının Osmanlı'daki başarıyı araştırmak için bir heyet görevlendirip Osmanlı ülkesinde araştırmalar yaptırdığı bilgisidir. Diğeri ise Çelebi'nin seyahatlerinden elde ettiği tecrübelerle Osmanlı ile İran'ı karşılaştırması ve bu karşılaştırma neticesinde Osmanlı köylerinin harap olduğu halde Hemedan ve Tebrize 15-20 menzil mesafedeki köylerin bile mamur olduğu bilgisidir. Bunların haricinde dış dünyadaki gelişmelerin Osmanlı devlet düzenine ve tabii mali yapısına etkilerine ilişkin herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Akün, Ö. F. (2002). *Koçi Bey*. İslam Ansiklopedisi Cilt: 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 143-148
- Barkan, Ö. L. (1953). *Osmanlı İmparatorluğu "Bütçe"lerine Dair Notlar*, İstanbul: İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt:15, Sayı:1-4, 238-250
- Berkes, N. (2013). *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Bulut, E. (2008). *Kâtip Çelebi'nin Medrese-İlmiye Eleştirisi ve Modern Dönemdeki Anlamı Üzerine*, Kurtuluşun İki Yüzü; Hakikat ve Siyaset, 350. Ölüm Yıldönümünde Kâtip Çelebi İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, Türkiye Araştırmaları Merkezi, Notlar 12, 45-56
- Çelebi K. (1982). *Düsturu'l Amel li İslahi'l Halel (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar)*, (Hazırlayan: Ali Can), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- (1993). *Mizanü'l- Hak Fi İhtiyari'l-Ahak (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*, (Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
- Eş, M. (2011). *Tarihsel Bir Bakışla Klasik Osmanlı Maliyesi*, Kütahya: Ekspres Matbaası
- Genç M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi
- (2014). *Modern İktisadi Büyüme Karşısında Osmanlı Sistemi ve Ekonomisi*, Ankara: Türkiye Günlüğü, Sayı: 119, 5-14
- Giray, F. (2013). *Maliye Tarihi*, Bursa: Ezgi Kitabevi



- Gökbunar, A. R. (2007). “*Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*”, Manisa: Yönetim ve Ekonomi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1, 1-21
- Gökyay, O. Ş. (1986). *Kâtip Çelebi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- (2012). *Kâtip Çelebi'nin Kişiliği*, Doğumunun 400.Yılı Dönümünde Kâtip Çelebi (Editörler: Bekir Karlığa, Mustafa Kaçar) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 33-41
- İnalçık, H. (2006). *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1600-1914)*. Cilt: 2, İstanbul: Eren Yayıncılık
- (2014). *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Bozuluş ve Kargaşa Dönemi(1603-1656)* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- (2012). *Tımar*. İslam Ansiklopedisi Cilt: 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 168-173
- Koçi Bey. (1993). *Koçi Bey Risalesi* (Çeviren: Zuhuri Danışman), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- (2008). *Koçi Bey Risaleleri* (Çeviren: Seda Çakmakcioğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Orman, S. (2012). *Kâtip Çelebi'de Sosyo-Ekonomik Düşünce*, Doğumunun 400.Yılı Dönümünde Kâtip Çelebi (Editörler: Bekir Karlığa, Mustafa Kaçar) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 335-356
- Öz, M. (2007). *Reaya*. İslam Ansiklopedisi Cilt: 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 490-492
- Özkan, H. (2010). *Suyuti*. İslam Ansiklopedisi Cilt: 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 188-197
- Pamuk, Ş. (2003). *Osmanlı Türkiye İktisadi Tarihi:1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları
- (2007). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Pehlivan, O. (2013). *Kamu Maliyesi*, Trabzon: Celepler Matbaacılık
- Sahillioğlu, H. (1967). *Sıvış Yılı Buhranları*, İstanbul: İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt:27, Sayı:1-2, 75-111
- Sarıcaoğlu, F. (2008). *Bir Ömür Böyle Geçti: Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri*, Kurtuluşun İki Yüzü; Hakikat ve Siyaset, 350. Ölüm Yıldönümünde Kâtip Çelebi İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, Türkiye Araştırmaları Merkezi, Notlar 12, 13-53
- Sayar, S.N. (1977). *Türkiye İmparatorluk Dönemi Mali Olayları*, İstanbul: İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayar Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları
- Serin, M. (2009). *Siyakat*. İslam Ansiklopedisi Cilt: 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 291-292
- Şeker, M. (2007). *Osmanlı Devletinde Mali Bunalım ve İlk Dış Borçlanma*, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 8, Sayı:2, 115-134
- Tabakoğlu, A. (2005). *İktisat Tarihi, Toplu Makaleler I*. İstanbul: Kitabevi Yayınları
- (2008). *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Yeşilyurt, Ş. (2015). “İmam Ebu Yusuf’un Kamu Maliye Alanına Katkısı”, 1.Türk-İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi, 8-9-10 Ekim 2015,Aksaray, Türkiye
- Yurtoğlu, B. (2009). *Kâtip Çelebi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını

İslam Ekonomisinde İnsan Modeli: Rasyonel İnsandan İslami İnsana

Hatice Bıyık

İktisat Bilim Uzmanı

F. Zişan KARA

Yrd. Doç.Dr., Aksaray Üniversitesi, İ.İ.B.F, İktisat Bölümü

Özet

Geleneksel iktisadın kabul ettiği insan davranışı, içinde bulunduğumuz kapitalist sistemin ana unsurudur. Sonsuz ihtiyaçların sınırlı kaynaklarla alternatif kullanım alanları arasındaki nasıl tahsis edileceğini araştıran bir bilim dalı olarak iktisat, araştırma öznesi olarak insanın iktisadi davranışını temel almaktadır. Son dönemlerde gerek var olan sistemin içinde bulunduğu “çözülemiyor” görünen iktisadi ve sosyal sorunlar, gerekse sosyolojik, psikolojik ve çevresel etkenlerin insan davranışları üzerindeki belirleyici etkisi üzerine yapılan çalışmalar iktisadi insan davranışının sorgulanmasına neden olmuştur. “İslami insan” bu sorgulamanın neticesinde ortaya atılmış bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma “İslami insan rasyonel insana bir alternatif olabilir mi?” sorusuna karşılık bulabilmek amacıyla iki modelin belirleyici unsurlarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Homoeconomicus, Homoislamicus, Rasyonalite*

Giriş

Sonsuz ihtiyaçların sınırlı kaynaklarla alternatif kullanım alanları arasındaki nasıl tahsis edileceğini araştıran bir bilim dalı olarak iktisat, araştırma öznesi olarak insanın iktisadi davranışını temel almaktadır. Neyin, nasıl ve kim için üretileceği gibi sorular, en genel anlamı ile bu sorulara rasyonel çözümler getirecek, çözümler için uygun araçlar ve yöntemler belirleyecek insanların varlığı varsayımına dayandırılmaktadır. İnsan, kıtlık karşısında rasyonel seçimler ortaya koyan ve piyasa mekanizması çerçevesinde toplumsal düzenin sağlanması yönünde davranan bir varlık olarak kurgulanarak *homoeconomicus* oluşturulmuştur. Bir yandan kapitalist sistemin işlemesine kaynaklık eden bu insan modeli diğer yandan gerçeği temsil etmediği için iktisat literatüründe yoğun eleştirilere de maruz kalmaktadır.

Homoeconomicus modeli iktisatçılar arasında eleştirilmeye başlandıktan sonra modelin yerini alabilecek farklı alternatifler üzerinde duran sosyolojik ve ekonomik yaklaşımlar dikkat çekmeye başlamıştır. Bir yanda sosyologların “sosyolojik adam”ı, diğer yanda farklı iktisadi ekollerce geliştirilen “kurumsal iktisadi adam”, “insancıl iktisadi adam” ve “sosyal iktisadi adam” gibi, geliştirilen modellerden biri de son dönemlerde literatüre katılmış olan “İslami insan” yada “*homoislamicus*” olarak dikkat çekmektedir.

1.Din ve Rasyonel İnsan-Homoeconomicus

Genel olarak bireylerin tek tek ya da gruplar halinde, üretken kaynakların özel mülkiyetine sahip olabildikleri ve diledikleri gibi kullanabildikleri bir iktisadi sistem olan

Kapitalizmin bireye ilişkin varsayımı olarak “*Homoeconomicus*” kavramı kullanılmaktadır (Dağcı, 2005: 13-14). Kapitalizmin insana ilişkin varsayımı olarak *Homoeconomicus*, iktisadi davranışları konusunda akılcı, bencil, kişisel çıkar güdüsü ile hareket eden insanı ifade etmektedir. Kapitalizm liberalizm, bireycilik ve haz-elem felsefesine dayanmaktadır. Liberalizm, bireyciliğe dayalı, piyasa ekonomisinin doğal işleyişine bırakıldığı bir doktrini, bireycilik düşüncesi toplumdaki her bireyin kendi çıkarı için çalışması sayesinde aynı zamanda bütün topluma hizmet edileceğine olan inancı ifade etmektedir. Haz-elem felsefesinde ise, insanların elemden kaçıp hazza gittiği düşüncesi vardır. Bu düşünceyle insanlar genellikle hazları peşinde koşup, kendi çıkarlarını gözetmektedirler (Dağcı, 2005: 13-14). Her türlü sosyal grup veya ortaklaşa organ üzerinde bireyin üstün derecedeki önemine olan inancı ifade eden bireycilikte birey, kendi beden ve ruhu üzerinde egemendir. Ancak, diğer tüm bireylerin eşit özgürlük hakkından yararlanmaları gerçeğine saygılı olmalıdır. İnsanlar, rasyonel düşünüp kendi çıkarları için en iyinin ne olduğunu tanımlayıp onun peşinden giderler (Heywood, 2013: 45-46). Rasyonel birey, duygularından ziyade, mantık kurallarına uygun hareket eden, tercihlerinde tutarlı davranabilen bireydir (Demir, 2013a: 51).

İktisatta insanın nasıl ele alındığına ilişkin tartışmalar iki ana kolda sürmektedir. İlki bütün insanları aynı özelliklere sahip olarak kabul eden, fiziği ekonomiye uyarlamaya çalışan ve *Homoeconomicus* insan tipiyle modelleşen yaklaşımdır. İkincisi ise bunun tersine insanların farklılıklarının olduğu ve bütün insanların birbirinin aynısı olmadığını kabul edildiği yaklaşımdır. İktisat literatüründe genel kabul görmüş bir model niteliği kazanan; ilk yaklaşımdır (Eren, 2013: 369). *Homoeconomicus* iktisat biliminin karar birimi olan bireyin, rasyonellik ve kendi çıkarını gözeterek davranma özelliklerinin öne çıkarıldığı bir soyutlamadır (Demir, 2013a: 25). *Homoeconomicus*' un alınan ekonomik kararları tamamen belirlediğini düşünen ve bu duruma karşı çıkan isimlerden biri olan Roger Bootle'a göre, kişisel menfaat güden ve mantıklı bir birey olarak *Homoeconomicus*, çağdaş ekonomi paradigmalarında analitik değerlerin sonuçlarını ve uygulanabilirliğini sağlayan basitleştirilmiş bir varsayımdır. Ancak insanlığı buna zorlayan şeyin ne olduğunu tanımlamak adına söylenebilir ki, bu tanımlama tamamıyla yanıltıcıdır. (Akt: Mevdudi, 2004: 19).

Neoklasik okulun sıkı sıkıya bağlı olduğu kendi çıkarını maksimize eden birey, hiç amaçlamamasına rağmen toplumun da çıkarının maksimum olacağını varsayar. Toplumun çıkarının da maksimum olmasını “görünmez el” kavramına bağlanır. Görünmez el toplumda faydanın bireyler arasında dağılımını sağlayan bir mekanizma görünümündedir. Toplumdaki her bireyin kendi çıkarı için çalışması sayesinde aynı zamanda bütün topluma hizmet edileceğine olan inanç rasyonel insanın oluşum sürecinin temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa bireyler kendi çıkarlarını gözeterek karar veren ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere hareket etmelerinin yanında başkalarının çıkar ve ihtiyaçlarını tatmin etmeye yönelik toplumsal dünyanın da bir parçasıdır. Bireyin duyguları, toplumsal bağları, inançları, beklentileri ve en önemlisi ahlak duygusu olan bir varlık olarak düşünülmesi gerekmektedir.

Neoklasik düşüncenin, piyasaların iyi açıklanmış piyasa başarısızlıkları dışında etkin olduğu görüşünü piyasaların sadece bazı istisnai durumlar altında etkin olduğunu savunan Joseph Stiglitz' e göre, kişisel çıkar peşinde koşmak, refahı bütün herkese ulaştırmaya yol açmamıştır. Gudeman(1986)'a göre, piyasa egemenliğinde ekonomi toplumdaki ayrıştırılırken, din yada siyasi kurumların egemenliğinde ekonomi ile toplum iç içe geçmektedir. Polanyi (1944), ekonomik düzlemin hem politik toplumun hem de kurumsal faktörlerin üstlenmiş oldukları ekonomik işlevleri ortadan kaldırmış olmasının kabul edilemez olduğunu savunur ve özselci iktisat yaklaşımı çerçevesinde iktisadi, insan ve çevresi arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak ve evrensel geçerliliği olan bir bilim olarak ele alır. Polanyi bireysellik ve toplumsallık özelliklerini farklı olarak düşünmez ve bir bütünün parçası olarak değerlendirir. Aksi halde insan toplumsal konumundan soyutlanmakta ve atomlaşmış bir birey olarak yalnızlaşmaktadır.

İktisadın en temel kavramlarından biri olan rasyonellik, karar birimlerinin davranışlarını tahmin etmeyi mümkün kılar. Rasyonelliğin özü, bireylerin kararlarında kurumsal kısıtlar, eldeki bilgi ve imkanlar ölçüsünde kendi menfaatine olanı seçmesidir. Kendi menfaatine olanın ne olduğunu belirlemede akıl ve ruh sağlığı öğelerinin yanı sıra, gündelik hayatta elde ettikleri deneyimleri de kullanıp, buna göre hareket ederler (Demir, 2013b: 63). Bireyler rasyonel davranarak tercih yaparken beklenen ödül ile katlanılan maliyet arasında bir denge kurmaktadır. Ödül, bireylerin az veya çok bir bedel ödeyerek sahip olmak istedikleri her şey olabilir. Ödül, övülme, takdir edilme, mutluluk gibi soyut unsurlar olabileceği gibi, ev, araba, eşya gibi somut unsurlar da olabilir. Maliyet ise sadece parasal maliyet olarak düşünülmeyp, alternatif maliyet, harcanan zaman, dışlanmak, aşağılanmak nedeniyle üzüntü duymak, vicdan azabı çekmek gibi katlanılan her türlü şeyi içerir. Rasyonelliğin temel varsayımı, seçim yaparken, bireylerin olası maliyetleri mutlaka ciddiye alıp, seçimleri sonucunda katlandıkları maliyete değecek bir ödül almalarıdır. Eğer ödül, katlanılan maliyete eşit veya ondan daha fazla ise yapılan seçim rasyonel; değilse irrasyoneldir (Demir, 2013b: 90-91).

Rasyonel tercih kuramı ile din arasında bir ilişki kurulduğunda, bireylerin dini alana ilişkin bir seçimde bulunurken kullandıkları muhakeme tarzı ile ev, araba vb. alırken yaptıkları arasında özde bir fark olmadığı söylenebilir. Buna göre insanlar dini tercihlerde bulunurken, bir dine girerken veya dini faaliyetlere katılırken, tıpkı diğer alanlardaki gibi rasyonel davranmaktadırlar (Demir, 2013b: 66). Dinler, insanlara özünde ödül ve cezanın bulunduğu bir model sunmaktadır. Bir dine inanmak ve onun gereklerini yapmak, bu dünyada veya diğer dünyada bir ödüle hak kazanmayı, buna karşı dine karşı çıkmak ya da dinin gereklerini tam olarak yapmamak, duruma uygun bir cezayı gerektirir. Bireyin bu dünyadaki seçimleri doğrultusunda yaptıklarının bir kısmı günah, bir kısmı da sevap olarak yazılarak buna göre ödüllendirilir veya cezalandırılır (Demir, 2013b: 91).

Din ve İktisat yakınlaşması, dini inanç ve tutumların ekonomik sonuçlarının incelenmesine yönelik yapılan çalışmaların artması, dinlerin inanç unsurlarının ve uygulamalarının iktisadi kavramsal çerçeve içinde açıklanabileceğine olan ilginin

artması ve iktisadi bilgilerin dini bir çerçeve içinde açıklanabileceğine olan inancın artması süreçlerinin sonucunda ortaya çıkmıştır (Demir,2013, s.11-13). İnsanlara inanç ve davranış kazandırma amacıyla olan dinin insanların tutum, davranış ve karar alma süreçlerini etkilemesi normal karşılanmaktadır.

Dinlerin insan ve toplumların tutum ve davranışlarını etkilediği şüphesizdir. İslam dinine inanmış bir toplumda o toplumun tüketim alışkanlıkları, üretim refleksleri, insana, doğaya ve diğer canlılara karşı tutumları, sermaye ve zenginlik ile aralarında kurmuş oldukları ilişkiler ve tasarruf alışkanlıkları gibi pek çok unsurun İslamın ilkelerine göre belirlenmiş olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bilim dalları insanların pratiğindeki oluşumlardan hareketle bu oluşumları incelemeyi, birbiri ile ilişkilendirmeyi ve aralarındaki düzenlilikleri araştırmayı amaçlar, dinler bir inceleme aleti sunmazlar fakat koydukları emirler ve yasaklar ile insanların hayatlarını ve toplumsal yapıyı belirlerler. İsraf etmemek, aşırı lükse kaçmamak, zekat vermek gibi. (Küçükkalay,2010, s.64)

Dinler koydukları kurallar ile, kendilerine koşulsuz biçimde inanan toplumların pratiklerini etkilerler. İktisat bilimi ise, pratik üzerinde çalışma yaptığı için ister istemez dinin ilkelerinin yönlendirdiği bir toplumsal yapının ekonomik görünümünü incelemekle karşı karşıyadır. İncelemeleri yaparken, varsayımlarını belirleyerek bu varsayımlar üzerinden kurduğu hipotezlerden teoriye ulaşma sürecinde ister istemez dinin kurallarını dikkate almak zorunluluğu doğar. Bu açıdan ortodoks iktisadın evrenselliği tartışmalı bir hal alır. Ortodoks iktisattaki insan modeli, homoeconomicus, üreticilerin kar ve tüketicilerin fayda maksimizasyonu düşüncesi ile hareket ettiklerinin kabulü ve insan gibi karmaşık bir varlığın davranışlarının yalnızca çıkarını kollama ve zengin olma isteğine indirgenmesi çoğunluğu İslam dinini benimsemiş ve onun ilkelerine göre hareket eden bir toplumdaki davranışları teorik bir modele oturtmak konusunda başarısız olacaktır. Bu bağlamda birçok işverenin işçilerine piyasa ortalamasının üzerinde ücret vermesi, insanların mallarının bir kısmını fakirlere dağıtması veya zenginliğine rağmen lüks tüketim içinde olmaması nasıl açıklanacaktır.(Küçükkalay, 2010,s.65)

2. İslami İnsan-Homoislamicus

İslamın bir ekonomik sistemi olduğundan yola çıkarak en temelde homoeconomicus tipolojisinin yetersiz kalacağını söylemek mümkündür. İslam dini, pratikte tek bir uygulama ile karşımıza çıkmasa ve mezhepsel farklılıklar söz konusu olsa da, İslam Kur'an ve Sünnet aracılığı ile uygulamaya yansımakta, İslam ve İslamın ilke ve önerileri pratikten çok temel kaynaklardan hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Küçükkalaycı(2010), İslamı şekillendiren temel ilkelerin ekonomik ve toplumsal adalet, fonksiyonel mülkiyet ilkesi, rekabet yerine uyum ilkesi, sınırlı ekonomik özgürlük, düzenleyici devlet ilkesi olarak belirlendiğini savunur. İslam ekonomiyi kendi bütünlüğü içinde bir parça olarak görmektedir. Walrasyen bir bakış açısına benzetilerek toplumun bireylerin maddi ve manevi yapıları ile bütün sosyolojik yapı ve kurumların birbiri ile ilişkili olduğu söylenebilir. Bu açıdan İslam dininin insana yüklediği görev ve insanın varlığının nedeni konusundaki bakışı farklıdır. İslamın bakış açısı atomistik değil, holistiktir.



İslamın temel kaynağı olan Kuran ve Hadisler “zamanın değişmesiyle hükümlerde değişir” kuralı uyarınca özel şartlarda farklı biçimlerde yorumlanıp uygulanabilmiştir. Uygulanan İslam iktisadı belirli bir bütünlüğe sahiptir, İslamın diğer unsurları ile birlikte değerlendirilir ve evrenin, insanın ve toplumun dengesi olmak üzere 3 yönlü bir denge fikrine dayanır. Evrenin dengesi; maddenin geçiciliği ve mananın ebediliği ile, insanın dengesi; itidal ile ve toplumun dengesi; adalet kavramı ile şekillenir (Tabakoğlu,2010,s.88) İnsanın yeryüzündeki yaşamı geçici bir imtihan alanı ve Allah’ı tanıma dönemi olduğundan İslam dini dünyadaki bütün önemi fayda,haz, rasyonellik ve çıkar gibi kavramlara yüklemeyiz. Bu açıdan ekonomik faaliyetler ve bu faaliyetlerden elde edilecek sonuçların önemi azalır yada gereğinden fazla önemsenmemesi gereği doğar. İslama göre sonlu bir dünyada sonsuz bir istekle tüketmek ve kazanmak arzusu içinde olmak rasyonel görünmez. İnsan psikolojisindeki doğal unsurlar yok sayılmaz ama onlar kontrol altında ve kuralları çizilmiş bir faaliyet alanı biçiminde tutulmaktak istenir.

Khan’a göre, ana akım iktisat İslam iktisadını anlamak için yetersizdir. İslam iktisadı, bize verilen bilgiyi kullanarak insanın ekonomik davranışlarını anlamamıza yardım edecek ve yüksek işsizlik oranı, paranın ve servetin dağılımındaki adaletsizlikler, yeryüzündeki tahribatlar gibi ekonomik sorunların nedenlerini anlamamızı sağlayacak olan bir disiplin biçiminde algılanmaktadır.

İslam dininde ele alınan insan modeli günümüz iktisat literatüründe geçerli olan insan modelinden farklıdır. İnsan maddi yanları kadar manevi yanları da olan bir varlıktır. İslam’ da insan ahlâki değerlere sahiptir ve bu değerler onun iktisadi kararlarında önemli rol oynamaktadır. İnsan, böyle birçok önemli ve karmaşık özelliği kendisinde barındırdığı için İslam, insanı çok geniş bir çerçevede ele almaktadır. İnsan, sadece kendini düşünerek hareket etmez, bütün toplumun çıkarını ve huzurunu düşünerek hareket eder. Bencil değildir, diğergâmdır. İslam’ da insanın tüketimini, üretimini, tasarruf etmesini düzenleyen ve sınırlayan kurallar bulunmaktadır ve bunlara göre hareket etmesi gerekmektedir. Ayrıca topluma karşı olduğu gibi çevreye karşı da duyarlı ve saygılıdır. Üretim, tüketim faaliyetlerinde kaynakların durumunu ve çevreye verilen zararı da göz önünde bulundurmaktadır (Eren, 2013: 372).

Önemli İslam düşünürlerinden biri olan Seyyid Ebu’ I Ala Mevdudi geleneksel ekonominin “Homo Economicus” kavramına karşılık, “Homo İslamicus” kavramını ortaya koymuştur. İslami değerlerle yetişmiş İslam İnsanı olarak ifade edebileceğimiz “Homo İslamicus”, Allah’a kul ve O’nun yeryüzünde vekili olmak demektir. İnsan, Allah tarafından yaratılmış can ve ruha sahiptir. Homo İslamicus, mahlûkatın en değerlisidir. İslam’ in insan kavramı, insanı yeryüzünde yaşayan ve dünyevi ihtiyaçlara sahip bir varlık olarak tasvir eder, ancak insan bundan ibaret bir varlık değildir. Homo İslamicus, muhakeme ve analiz eden akıl gücüne sahiptir. Aynı zamanda o, kendi iç varlığının bilgisini elde edebilme imkanına sahiptir. Homo İslamicus, beşeri yeteneklerin sadece duyar ve akla bağlı olmadığının, varlığını kemale erdirip, zihin ve aklının manevi dünyanın ışığıyla aydınlanabileceğinin ve manevi bilgiyi elde edebileceğinin farkındadır (Nasr, 1994: 21-22).

Homo İslamicus, İslam temeli üzerine inşa edilmiştir. Homo İslamicus kavramının homoeconomicus kavramından ayrıldığı iddia edilmektedir. Homoeconomicus ile Homo İslamicus arasındaki en önemli fark, Kapitalist öncesi sistemlerde olduğu gibi, İslam’ da, toplumun refahı için her bireyin fedakâr ve dini normlara göre davranması gereğidir (Farooq, 2011: 53). Kapitalizmin kendi çıkarlarını her şeyin üstünde gören “Homoeconomicus” görüşü İslam’ a bu açıdan yabancı bulunmaktadır. Çünkü İslam’ da kişinin hareketlerine Allah’ a karşı sorumluluğu yön vermektedir. Bireyin iktisadi davranışlarında yalan söylememek, kul hakkına riayet, sözleşmelere uymak gibi bazı unsurlar hâkimdir (Tabakoğlu, 2008: 404). Birey kararlarının oluşumunda önemli yer tutan inançlar (Demir, 2013a: 156) bireyin her alanda ilk olarak kişisel çıkarını düşünerek hareket etmesini engelleyecektir. Ancak, bireyin menfaatini düşünen bir fıtratta yaratıldığı da kabul edilmektedir. Bu nedenle bireyin iktisadi davranışları, yoğun bir meta ekonomik baskı altındadır. İslam, bireyi İslami prensiplerle, Allah’ ın emir ve nasihatleriyle eğittikten sonra, iktisadi hayatta serbest bırakır. Bu şekilde, iktisadi hayatta fıtraten mevcut olan iktisadi bir insan yerine eğitilmiş bir İslam insanı ortaya çıkmaktadır (Zaim, 1994: 101-102).

İslam’ da ele alınan insan modeli iktisat literatüründe geçerli kabul edilen ve bütün analiz ve değerlendirmelerin bu insan modeli üzerine yapıldığı modelden çok farklıdır. İnsan kendisinde birçok karmaşık özelliği barındırmaktadır; adeta kâinatın küçük bir modeli gibidir. Maddi yanları olduğu gibi manevi yanları da vardır. Hatta manevi yanları daha da önemli kabul edilmektedir. Ayrıca İslam’ da insan ahlâki değerlere de sahiptir ve bu değerler onun ekonomik kararlarında etkin rol oynamaktadır. Sadece kendini düşünmeyip bütün toplumun çıkarını ve huzurunu düşünmektedir. Bencil olmayıp diğergamdır. Hatta bazen diğer insanları kendisinden daha çok düşündüğü olur. İslam’ da insanın tüketimini, harcamasını, üretimini, tasarruf etmesini düzenleyen ve sınırlayan kurallar bulunmaktadır. İnsan bu kurallara göre hareket eder. Bunun yanında topluma karşı olduğu gibi çevreye karşı da duyarlıdır. Üretim tüketim faaliyetlerinde kaynakların durumunu ve çevreye verilen zararı da düşünerek hareket etmelidir. Çünkü İslam’a göre insanın dünyaya gönderilme amaçlarından birisi de dünyanın imar edilmesidir. Zaim, İslam’daki insanın homoeconomicus gibi hareket etmemesi gerektiğini ifade edip İslam’daki insanı “Homo İslamicus” olarak nitelendirmektedir. Bu insan ihtiyaçlarını karşılama ve menfaatlerini maksimize etme duygularını, Allah’ın emir ve yasakları çerçevesinde makul ölçülerde düzenlemeye çalışmaktadır. Tabakoğlu ise modern kapitalizmin burjuvazi tarafından oluşturulduğunu ve burjuvazinin homoeconomicus ile modelleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Burjuva tipinin hevesleri sınırsızdır. Her davranışını menfaat ve çıkarların belirlediği bir insan modeli olan bu görüşün İslam’a uygun olmadığını, Kapitalizmin Sanayi Devrimi döneminde bu insan tipini oluşturup idealize ettiğini ifade etmektedir (Eren,2013:372).

İktisadın temel hareket noktası olan “fayda” ve “tatmin” kavramları iktisatta dünyevi boyutla sınırlıyken, İslam iktisadında toplumsal ve uhrevi boyutlar da bulunmaktadır. Homoeconomicus bir maldan kendisi faydalandığı oranda haz duyarken, Homo İslamicus başkalarına yardım etmekten de haz duyabilir. İslam’ da fayda anlayışı da



bu dünyayla sınırlı olmayıp, asıl sonsuz ve mutlak faydaya ahrette ulaşılacağına inanılmaktadır (Balcı, 1994: 113-114). Bu nedenle insan, davranışlarında dengeyi korumalıdır. O sadece bir homoeconomicus değil, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki bir halifesidir. Hemen ölecekmiş gibi ahiret için, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışan ve Allah'ın rızkınızı arayın emrine uyarak yaşayan insandır (Zaim, 1994: 102-103).

İslam toplumunda iktisadi açıdan dengeli bir yapı oluşturulabilmesi İslam insanı tipinin yerleştirilmesine bağlıdır. Çünkü işçi, işveren, kamu ya da özel sektörde çalışan bütün yapıyı İslam insanı oluşturacaktır. Eğer iktisadi hayatta İslam ahlâkına göre davranışlarını ayarlayan İslam insanları yer alırsa, bu insanlar eline geçen iş imkânlarını iyi değerlendirip, talebi meşru ve faydalı alanlara yönlendirip, üretimi artırıp, faydalı yatırımlara yönelip, vergisini ve zekatını tam olarak ödeyip, servetini sosyal yardımlara harcaması sonucunda iktisadi gelişme gerçekleşecektir (Zaim, 1994: 110-111).

Homoeconomicus ahlâki derdi olmayan, sadece kâr maksimizasyonu yapmaya çalışan bir birey olarak görülmektedir. Bugün kapitalizmden bahsederken, sadece bu kapitalizmdeki homoeconomicus kavramını görmemiz ve bundan önce kapitalizme bütün karakterini veren etik ahlâki kapitalizmin kökeni olan İslami Kapitalizmi göz ardı etmememiz gerekmektedir (Akyol, Çizakça, 2012: 124).

Homoeconomicus ile Homo İslamicus arasındaki en önemli fark, Kapitalist öncesi sistemlerde olduğu gibi, İslam' da, toplumun refahı için her birey fedakâr ve dini normlara göre davranmalıdır.

İslam' a göre insan dünya hayatı için değil sonsuz olan ahiret hayatı için yaratılmıştır. Dünyadaki kısa hayatı yaşamasının amacı bir imtihandır. Kur' an' da insanların ahireti kazanmaya çalışmaları gerektiği belirtildiği gibi dünyadan da nasiplenmeleri gerektiği belirtilir. Dünya ve ahiret arasında bir orta yol bulmaları istenir. İslam'da insanın maddi, cismani bir tarafı olmasının yanında manevi, ruhani bir tarafı daha vardır. İslam insanın bu iki yanını da hesaba katan bir hayat tarzı sunar. Homoeconomicus modelinde sadece madde ele alınıp manevi unsurların, din, ahlâk gibi kurumların bir önemi yoktur. Halbuki insan davranışları üzerinde etkisi olan temel unsurlardan birisi de ahlâktır. Din ahlâk kurallarını belirlemekte ve bu yolla da insan davranışlarına etki etmektedir. İnsan davranışları üzerinde etkiye sahip olması da hiç şüphesiz ki iktisat için oldukça önem taşımaktadır. Adam Smith' e göre insanların çalışıp kazanç elde etmelerinin altında bencillikleri ve kendi çıkarlarını gözetmeleri yatmaktadır. İslam bu noktada farklı bir yaklaşıma sahiptir. İslam'a göre insanların çalışıp kazanç elde etmelerinin nedenleri arasında mala düşkünlük, insanlara Allah tarafından verilen dünyanın imar edilme görevleri sayılabilir. Ayrıca İslam' da insanların cimri değil cömert olmaları istenir, cimrilik kötü cömertlik ise iyi ve erdemli bir özellik olarak ele alınır. Cimrilik aslında bencilliğin bir göstergesi de olmaktadır. Bencil olan kişiden başkalarını düşünerek cömert olmasını beklemek çok zordur. İslam'ın ihtiyaçlara ve tüketime farklı bir bakış açısı vardır. İslam' da iktisat literatüründe olduğu

gibi ihtiyaçları sınırsız kabul eder. Ancak bu şekilde bir yaklaşımı yani elinde olmayan her şeyi ihtiyaç olarak görüp, sınırsız bir tüketim arayışı içinde olmayı doğru bulmaz. İslam insanın ancak ihtiyacı kadar tüketim yapmasını ister, fazlasının israfa neden olacağını belirterek doğru bulmaz. Rasyonel insan, yaptığı işlerin dolaylı ve doğrudan kendisine hem yakın hem de uzak vadede olacak olumlu veya olumsuz etkilerini de hesaba katmalıdır. Bir üretim yaparken, çevreye verdiği zararın aslında kendisini de olumsuz etkileyeceğini düşünebilmelidir. Ancak iktisat literatüründe anlatılan insan bu derece rasyonel değildir, sadece kendi anlık çıkarını düşünüp gelecekte kendisini olumsuz biçimde etkileyecek olan ve kendisinin ürünü olan etkileri göremez.

Tablo 1: İslam'daki İnsan Modeliyle Homo Economicus Arasındaki Farklar

	Homo Economicus	İslam' da İnsan Modeli
Dünya- Ahiret Görüşü	Sadece dünyadaki hayatı dikkate alır, ahireti hesaba katmaz.	Ahireti hesaba katarak yaşar
Madde- Mana	Maddiyata önem verir.	Maddiyat kadar maneviyata da önem verir.
Ahlaki Değerler	Ahlaki ve manevi değerleri yok.	Ahlaki ve manevi değerlere sahip
Bencilik/ Diğergamlık	Bencil	Bencil ve Diğergam
Menfaat Görüşü	Refahı kendi durumuna göre eleAlan	Refahı toplumun tümündeki duruma göre ele alan
Topluma Bakış Açısı / Sosyal Sorumluluk	Kararlarının topluma etkisini gözönünde bulundurmaz.	Kararlarının topluma olan etkilerini dikkate alır. Sosyal sorumluluğa sahiptir.
Harcama	Sınırsız harcama yapabilir.	Aşırıya kaçmayacak biçimde harcama yapar, saçıp-savurmaz. Ama cimri de değildir.
Cimrilik / Cömertlik	Cimri	Cömert
Tüketim	Sınırsız Tüketme Eğilimindedir.	İhtiyacı kadar tüketir.
Üretim	Kâr sağladığı sürece her alanda üretim yapar	Dinin yasakladığı alanlarda üretim yapmaz.
Çevreye karşı Tutum	Üretim ve tüketime yönelik aldığı kararların çevreye olan etkilerini dikkate almaz.	Çevreye zarar vermeyecek biçimde üretip ve tüketmeye çalışır.
Güven	İşlemlerinde güven unsuruna göre hareket etmeyen, güvenmeyen ve güven vermeyen	Yaptığı işlemlerde güven unsuruna göre hareket eden, güven beklediği gibi güven de sağlayan
Rasyonellik	Akılcı rasyonelliğe sahip (sadece bu dünyayı hesaba katar, olayları sığ bir bakış açısıyla değerlendirir, faaliyetlerinin dış dünyaya olan etkisini hesap etmez)	Mutlak rasyonelliğe sahip (bu dünya yanında ahireti de göz önünde bulundurur, olayları kapsamlı bir biçimde değerlendirir, faaliyetlerinin kendi dışındaki dünyaya olan etkilerini de hesaba katar)

Kaynak: Eren, 2013: 380.

Büyük ve karmaşık bir varlık olan insanı bütünüyle ele almayı sadece birkaç özelliğini göz önünde bulundurmaya yönelik sonuçlara varılmasına yol açacaktır. Yani iktisat içerisinde hâkim insan modeli olan Homo economicus, insanın bütün özellikleri göz önünde bulundurulduğunda çok yetersiz olup yanlış sonuçlar ve değerlendirmeler

yapılmasına yol açmaktadır. Bunun için insanı maddi-manevi sahip olduğu bütün özellikleriyle ele alınıp değerlendirilmelidir (Eren, 2013: 373-380).

Sonuç

İktisat disiplini gelişme sürecini insanların karar alma davranışlarını belirleyen özellikler üzerinden sürdürmektedir. İnsanı fayda ve kar maksimizasyonuna odaklı bir karar birimi olarak değerlendiren disiplin, bu çerçevede homoeconomicus aracılığıyla analizler geliştirerek iktisadi gelişme süreçlerini ortaya koymaktadır. Üretim, tüketim ve temel harcama unsurlarının nasıl gelişeceği ve tabii ki toplumun yararına nasıl düzenleneceği bu analizler yoluyla belirlenmektedir. İnsanların özellikleri, karar almalarında etkisi olan unsurlar dikkate alınarak incelenmelidir. İnsan birey olarak önemli olup birtakım içsel ahlâki değerlere de sahiptir. İnsanların karar alma süreçlerinde etkili olan dini, sosyolojik, coğrafi, ahlaki, psikolojik unsurların ele alınmaması insan davranışları üzerinden şekillenen bir disiplin için yetersiz görülmektedir. Çünkü bu unsurlar insanların davranışlarını etkileyip değiştirmek suretiyle farklı bir ekonomik yapı oluşmasında etkili olmaktadır. İslam dininde “Homoeconomicus” tan farklı bir insan tipi gelişmiştir. “Homo İslamicus” dediğimiz bu insan modelinde insanın maddi ve manevi tüm boyutları yer almaktadır. Homo İslamicus sadece kendi çıkarlarını korumak yerine başkalarına yardım etmekten de haz duyabilir.

Homoislamicusun alternatif bir iktisadi sistem oluşturmak gibi bir bakış açısı ile değil fakat insanın karar alma davranışını şekillendiren unsurlardan birisi olan dinin etkisini göstermek açısından daha önemli bir kavram olduğu düşünülmelidir. İster var olan sistem içinde isterse ortaya atılabilecek olası alternatifler içinde iktisadi kararlar kendisini çevreleyen tüm etkenlerin etkisiyle birlikte değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Akyol**, Mustafa Ve Çizakça, Murat (2012). *Ahlaki Kapitalizm*. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Balci**, Yusuf (1994). *İslam' Da Çalışma İlişkileri. İş Hayatında İslam İnsanı (Homo İslamicus)*. Haz Hüner Şencan. Müsiad Araştırma Raporları- 9, Aralık, 113-127.
- Dağcı**, Kenan (2005). *Avrupa Birliği Ve Kapitalizm* (1.Baskı). İstanbul: Tasam Yayınları.
- Demir**, Ömer (2013a). *Akıl Ve Çıkar* (1. Baskı). Ankara: Sentez Yayınları.
- Demir**, Ömer (2013b). *Din Ekonomisi*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Eliaçık** R. İhsan (2011). *İslam' In Yenilikçileri İslam Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar*. Cilt: 2, İstanbul: İnşa Yayınları.
- Eren**, İsmail (2013). *İslam' In Ekonomik Yapısında İnsan Modeli: Homo Economicus İle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme*. Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 18, Sayı:1, 367-384.
- Farooq**, Mohammad Omar (2006). *Self-Interest, Homo Islamicus And Some Behavioral Assumptions In Islamic Economics And Finance*. International Journal Of Excellence In Islamic Banking And Finance, Vol. 1, No. 1, 52-79.
- Heywood**, Andrew (2013). *Siyasi İdeolojiler* (5. Baskı). Çev: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan. Ankara: Liberte Yayınları.



- Kazgan, Gülten** (2012). *İktisadi Düşünce Veya Politik İktisadın Evrimi* (18. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçükkalay Mesud**,(2010).İktisadi Düşünce Tarihi, Beta Yayıncılık İstanbul
- Mevdudi, Ebu' L Ala** (2004). *İslam Ekonomisinin Temel İlkeleri*. Çıra Yayınları.
- Nasr, Seyyid Hüseyin** (1994). *Modern Bilimsel Düşünce Üzerine İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)*. Haz: Hüner Şencan. Müsiad Araştırma Raporları- 9, Aralık, 15-27.
- Parasız, M. İlker** (2012). *İktisadın Abc'si* (12. Baskı). Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Smith, Adam** (2011). *Milletlerin Zenginliği* (5. Baskı). Çev: Haldun Derin. Sunuş: Gülten Kazgan. Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tabakoğlu, Ahmet** (2008). *İslam İktisadına Giriş* (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tabakoğlu, Ahmet** (2012b). *İktisat Öznesi Olarak İnsan*. Sabahattin Zaim İslam ve Ekonomi Sempozyumu II-III, İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 41-52.
- Tabakoğlu, Ahmet** (2010),Türkiye İktisat Tarihi,Dergah Yayınları, İstanbul
- Zaim, Sabahattin** (1994). *Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları. İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus)*, Haz: Hüner Şencan. MÜSİAD Araştırma Raporları- 9, Aralık, 101-112.

Siyasetname Işığında Kamu Yönetiminin Temel İlkeleri

Tuğba Yolcu

Yrd. Doç.Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
tyolcu@osmaniye.edu.tr

Fatih Çelik

Araştırma Görevlisi Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
fatihcelik@osmaniye.edu.tr

Özet

Devrin hükümdarların isteği üzerine yazılarak hükümdarlara sunulan eser anlamına gelen siyasetnamelerin en tanınmış olanlardan biri Nizamü'l-Mülk'ün eseridir. Döneminin en ünlü siyasetnamelerinden olan ve Türk İslam düşüncesindeki yönetim anlayışını ele alan bu eser günümüz yöneticilerine de rehber olabilecek türdendir. Bu nedenle çalışmamızda amaçlanan Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetname adlı eserinden hareketle Türk-İslam düşüncesinde kamu yönetimi anlayışının dayandığı temelleri tespit etmektir. Yapılan tespitlerden hareketle Türk İslam geleneğinde kamu yönetimi anlayışı çerçeve olarak oluşturulmaya çalışılacaktır. Yöneticilere öğüt vermek, yardımcı olmak amacıyla yazılmış olan Siyasetname'den etkin devlet yönetiminin Türk İslam düşüncesine göre; nasıl olması gerektiği konusunda çıkarımda bulunmaya çalışılacaktır. Son olarak ise, Türk-İslam Düşüncesinin öngördüğü kamu yönetimini uygulayacak olan yöneticilerin taşıması gereken vasıfların Siyasetnameye göre neler olduğuna değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Siyasetname, Kamu Yönetimi, Yönetici, Yönetmelikler

1. Giriş

Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk tarafından kaleme alınan Siyasetname adlı eserde devlet yönetimi sırasında dikkat edilmesi gereken, yapılması istenen ve yapılmaması gerekip de devlete zararı dokunacağı düşünülen hususlara değinilmiştir. Devrin Selçuklu Hükümdarı Melikşah'a sunulan bu eserde, Vezir Selçuklu Devri'nden önceki zamanlardaki olan olaylardan gerek Harun Reşid, gerek Halife Mutasım, Nuşirevan, gibi hükümdarların gösterdiği reflekslerden hareketle çıkarımda bulunarak içinde bulunan devir içerisinde devletin ve hükümdarın yapması gerekenler üzerine dair fikirler üretmiştir.

Genel olarak adalet ve kamu huzuru en çok üzerinde durulan konudur. Özellikle vezir önceki hükümdarlar zamanında görevi kötüye kullanma davranışının ne şekilde ortaya çıktığı ve davranışa karşı refleks olarak gösterilen tepkilerin neler olduğu buradan hareketle nasıl bir yol izlenilmesinin daha yararlı ve etkili olacağına dair çıkarımlar Nizamü'l-Mülk'ün çalışmasında önemli yer tutmaktadır. Orijinal dili Farsça olan eser vezirin ölümünden kısa bir süre önce tamamlanmıştır. Nizamü'l-Mülk babası Dihkan (yerel düzeyde vergi vb. benzeri işleri merkez adına yürüten, köy idaresinin reisi (Ortaylı, 1996:12-13)) olması sebebiyle çocukluğundan itibaren iyi bir eğitim almış ve kendini yetiştirmiştir (Kafesoğlu,1962:329-330 Aktaran Ekiz, 2010:3). Hem iyi bir devlet adamı hem de iyi bir danışman olan Nizamü'l-Mülk devleti yeniden yapılandırma

bağlamında da bir çok yenilikler getirmiştir. Nizamü'l-Mülk'ün yaptıkları arasında Nizamiye Medreseleri İslam Dünyasında ilk defa resmi olarak örgütlenmiş yüksek öğretim kurumları olmaları ve yönetici yetiştirmeleri açısından önemli bir kuruluştur (Canatan, 2009:197). Osmanlı Devleti tarafından da uygulanan ikta sisteminin temelleri Nizamü'l-Mülk tarafından atılmıştır (Canatan, 2009:197). Ayrıca Nizamü'l-Mülk döneminde astronomiye ilişkin olarak yapılan çalışmalar sonucunda Celali Takvimi denilen takvim sistemi ortaya çıkartılmıştır (Canatan, 2009: 197).

Eserde Nizamü'l-Mülk gerek mevcut sitemdeki aksaklıklardan gerekse geçmiş hükümdarların yaptığı doğrulardan ve yanlışlardan hareketle normatif bir yol bulmaya çalışmıştır. Genel olarak *Nizamül Mülk, güçlü, paternalist ve dinle uyumlu bir siyaset anlayışını temsil etmektedir* (Canatan, 2009:195). Bugünkü yönetim anlayışını tanımlamada geçmişten gelen yönetim geleneklerinin etkisi olduğu görüşünden yola çıkarak çalışmamızda Türk yönetim kültürüne ışık tutması açısından Siyasetname'ye ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır. İlk olarak Siyasetname'de denetim ve hükümdar ilişkilerine yer verildikten sonra yönetimin insan unsurunu oluşturan Kamu görevlilerine değinilecektir. Son olarak da Siyasetname ışığında kamu yönetiminin temel ilkeleri ortaya konularak bir değerlendirme yapılacaktır.

2. Denetim ve Hükümdar-Halk İlişkileri

Denetim, örgütün beklenen başarı ölçütlerine ne ölçüde ulaştığını saptamak üzere, bu ölçütlerle yapılan işlerin karşılaştırılması olarak tanımlanmaktadır (Sezen, Bozkurt vd., 1998: 62). Devletin gerçekte en temel görevi denetimdir. Bu denetim, özellikle insan ögesi olarak kendisini oluşturan bireylerin ve her türlü birey topluluklarının ilişkilerini çeşitli ortak paydalar çerçevesinde düzenlemek ve olası çatışmaları önlemek ve gereğinde zor kullanmak suretiyle ekonomik, toplumsal ve siyasal denge sağlamak biçiminde kendini gösterir (Atay, 1999: 61). Günümüzde yönetimin temel ilkelerinden biri olan denetim, Siyasetname'de de yönetimin en önemli ilkelerinden biri olarak yer almış ve zaman zaman denetime atıf yapılmıştır. 3. Fasılda Nizamü'l-Mülk denetim konusuna şöyle değinmektedir. *Padişah sürekli tahsildarını denetlemeli, onlara nezaret etmelidir. Cihanın ve hazinenin dört başı mamur, kendi ömrünün uzun olması için padişah, memurlar kanunlara mugayir davrandıklarında yahut raiyetten gerektiğinden fazla bir şeyler aldıklarında alınan şeyi sahibine iade ederek, alan kişiyi diğer memurlara ibret olsun da aynı yolsuzluğu yapmasın diye derhal azledip uzaklaştırmalıdır* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 28). Ayrıca görevlerini icra eden memurların halka iyi davranmaları gerektiği öğütlenmektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 27). Gerek etkin denetimin sağlanmasında gerekse ülke içerisinde huzur ve sükunetin sağlanması hususunda önerilen yöntem padişahın divanda halkı dinlemesi olarak gösterilmektedir. *Padişahın haftada iki gün divan-ı mezalime oturup mazlumun hakkını zalimden alarak ona vermesi, konuyu aracısız bir şekilde tebaadan bizzat kendisinin dinleyip ona hükmetmesi gerekir. Nispeten önemli olanlar yazılı olarak kendisine arz edilmeli ve hükümdar bu meselelerin her birinin neticelerini katiplere yazdırması lazımdır. Cihan hükümdarının haftada iki gün haksızlığa ve gadre uğrayanları huzuruna çağırıp onları bizzat kendisinin dinlediği haber memlekete yayılınca zalimler dehşete kapılır,*



ayaklarını denk alırlar ve cezaya çarptırılma korkusundan ötürü hiç kimsenin haksızlık ve yolsuzluk yapmaya gözü kesmez (Nizamü'l-Mülk, 2014: 17).

Ülke yönetimi hususunda; vezirlik makamı padişahlık kadar önemli bir makamdır. Nizamü'l-Mülk vezirin de gizlice denetlenmesi gerektiğine değinmektedir. *Vezir iyi tabiatlı biriye o memleket kalkınır, ordu reaya hoşnut ve huzurlu, padişah ise kaygulardan azade olur. Vezir şirret birisi ise memlekette tedavisi imkansız hasarlar verir ve bu sebeple padişahın gönlü daralır, zihni bulanır ve memlekette karışıklıklar zuhur eder (Nizamü'l-Mülk, 2014: 29)*

Siyasetname'de Kamu yönetiminde etkinliğin ve etkililiğin sağlanması konusunda padişahın halkı dinlemesinin önemine vurgu yapılmaktadır. Zira halkın içerisinde olan padişah sorunlara direkt olarak temas edebilecektir ve bu sayede bilgi asimetrisi ortadan kalkacaktır ve de problemlere kalıcı çözümler bulmanın önü açılacaktır.

Ayrıca vezir devletin ileri gelenlerine karşı kapının daima açık olması gerektiği de değinmektedir. Zira büyüklerin ve devletin ileri gelenlerinin dergaha kadar varıp padişahı görmeden geri dönmekten daha fazla ağırına giden bir şey yoktur. Defalarca dergahın kapısını aşındırıp padişaha ulaşamazlar ise hükümdar hakkında suizanda bulunarak art niyet beslerler. Padişaha ulaşmadaki güçlükler yüzünden insanların işleri aksayınca bozguncular palazlanır, sorunları bir sis perdesi örter, ordu sıkıntıya düşer, raiyet meşakatlere düşer olur (Nizamü'l-Mülk, 2014: 169).

İkta düzeni içerisinde yaşayan reayadan alınması gereken vergi dışında ikta yöneticisinin bir şeyler alması yasaklanmaktadır. Buradan hareketle rüşvetin ve görevi kötüye kullanmanın önüne geçilmesi çabası hakimdir. İkta düzeninin iyi işlediği konusunda emin olabilmek için Nizamü'l-Mülk reayaya kapının her zaman açık olması gerektiğini divana gelecek olan olursa onlara mani olunmaması gerektiği fikrini benimsemektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 41)

Nizamü'l-Mülk'e göre istişare yoluna gitmek kişinin güçlü muhakemesinden öte gelmektedir. Dünyanın dört yanına yolculuklar yaparak dünyayı görme fırsatını elde etmiş birisi ile hiç olduğu yerden hareket etmemiş birisi kıyas kabul etmez bu bağlamda, devlet işlerinde takip edilecek siyaset alimlerce ve cihan görmüşlerce istişare edilerek tespit edilmelidir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 127).

Yine 5. Fasılda; *İkta sahiplerinin memur ve gulamların yerlerine çakılıp kalmamaları, ulaşılmaz yapılar ardına sığınmamaları ve rahatsızlık vermemeleri, halka akli başında ve iyi muamele etmeleri ve dolayısıyla memleketin huzuru için onları iki yılda bir değiştirmeleridir.* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 51) denilmektedir. Buradan hareketle ulaşılmaz yapılar ardına sığınmanın yönetim ve toplum huzuru açısından rahatsız edici vakalar meydana getireceği konusunda vezir kendi düşünceleriyle tutarlıdır aynı görevde sürekli olarak devam etmenin yönetim açısından huzur bozucu etkiler meydana getirebileceği düşüncesi üzerine uzun soluklu görevlendirmenin zararlı olacağı kanısı hakimdir. Bu bağlamda görevlendirmelerin belli bir süreyi kapsamasının gerekli olduğu düşünülmektedir.

Nizamü'l-Mülk haberdar olmaya ve denetlemeye önem vermektedir. *Yanı başında yahut uzağında kalmış ordu yahut raiyyetin durumundan haberdar olmak padişahlığın gereklerindedir. Şayet padişah olan bitenden haberdar ve tedbir almıyorsa zulme rıza gösterip zalimlere ortak olur; yok eğer haberdar değilse ahmak, aymaz kara bir cahildir. Bu iki itham da hoş değildir* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 85). Bu bağlamda olan bitenden haberdar olabilmek için ülke içerisinde her daim bir yerlere görevliler göndermek icap etmektedir. Gelir denetlenmesi için naib görevlendirmenin faydalı olacağını savunan Vezir Nizamü'l-Mülk görevlendirilen naiblere ilişkin; *Emeklerinin karşılığı ve maaşları raiyyetin sırtında bir kambur olup yeni sorunların ortaya çıkmaması ve söz konusu kişilerin yolsuzluk ve rüşvete bulaşmamaları için, yaptıkları iş mukabilinde ihtiyaçları beytülmalden karşılansın* demektedir. Burada günümüzde uygulanan yolluk harcırah sistemine değinilmiştir.

Padişahın sahib-haber ve münhi tayin etmesi onun adalet, teyakkuz ve muhakeme gücünün göstergesi olduğu gibi bu aynı zamanda memleketin bayındır olmasına vesile olur (Nizamü'l-Mülk, 2014: 86). *Hiçbir şeyin gizli saklı kalmaması ve vuku bulan ayyuka çıkan bir meseleye anında müdehale için kulaklarına çalınan her şeyi padişaha ulaştıracak, tacir seyyah, sufi, yoksul, sakatatçı kılığında, dört bir yana casuslar salınmalıdır* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 101).

3. Kamu Görevlileri

Kamu görevlileri, devlet işlerinin yürütülmesini sağlayan gruplardır. Kamu hizmetlerinin gerektirdiği asli ve sürekli görevleri yürüten personeli içine alır (Eryılmaz, 2008: 274). Kamu personeline dair verilmesi Nizamü'l-Mülk'e göre; askere verilecek olan maaş ve istihkakın kesin bir şekilde kararlaştırılmış olması gerekmektedir. Ayrıca verilecek olan istihkakın elden verilmesini gerektiği vurgulanmakta bu bağlamda ikta sahiplerinin padişaha olan bağlılıklarının artacağı düşünülmektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 141).

Siyasetname'de önem ile üzerinde durulan mesleklerden bir tanesi kadılık mesleğidir. Padişaha memleket sathında görevli olan kadıların vaziyetlerinden teker teker haberdar olunması gerektiği öğütlenmektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 53). Kadılık vazifesi; *onlardan alim, zahit ve halkın malında gözü olmayanlara teslim edilerek gönlünün harama meyletmemesi için ihtiyaçları olduğu miktarda maaşa bağlanmaları icap eder. Zira bu muazzam derecede hassas ve önemli bir noktadır* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 53). Yine eserin aynı faslında görevli memurların da kadıya karşı saygılı olmaları gerektiği vurgulanmakta, kadının muteber ve aziz tutulması gerektiğinin üzerinde durulmaktadır (Nizamü'l-Mülk, 2014: 53). Vezir Nizamü'l-Mülk örnek verdiği hikayelerde en güzel zamanların adil hükümdarların hüküm sürdüğü zamanlar olduğundan bahsetmiş ve adalet hakim olursa insan da hakim olur demiştir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 64). Halka iyi davranmak devlet için olmazsa olmazlardandır; bu bağlamda Nizamü'l-Mülk vergi tahsilatı yaparken vergilerin nezaketle istenmesi gerektiğini ve mahsulünü toplamamış olanlardan vergi talep edilmemesini salık vermektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 64). Aksi taktirde vezire göre; vaktinden önce alınan

verginin ekonomik çöküntülerle beraber toplumda çeşitli sıkıntılar meydana getireceği düşünülmektedir (Nizamü'l-Mülk, 2014: 64).

Nizamü'l-Mülk'ün bahsettiği eski devletler ve hali hazırdaki Selçuklu Devleti teokratik özellikler taşımaktadırlar. Bu bağlamda din adamları da gerek Selçuklu devleti açısından gerekse Nizamü'l-Mülk'ün ön gördüğü sistem açısından önem arz etmektedir. Nizamü'l-Mülk'e göre; *Din ulemasının ihtiram ve geçimlerini beytülmaldan temin ve tayin, zahit ve dervişleri aziz tutmak padişahın üzerine vaciptir* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 77).

Nazırlık görevi önemli görevlerden bir tanesidir ve büsbütün itimat telkin eden birisine buyrulur. Nazırın gerekirse bizzat vergi toplama sırasında sürecin içerisinde bulunması gerekmektedir. Bu vazife sahibi dergahta olan bitenlerden haberdar olmak durumundadır. (Nizamü'l-Mülk, 2014: 83).

Vezir, padişahın verdiği emirlerin gerektiğiçe verilmesi gerektiğini zira nicelik arttıkça kıymetin azalacağından bahsetmektedir. Ferman verilen kişinin verilen emri yerine getirmesi gerektiği yoksa sarayın muhiplerinden de olsa ağır bir cezaya çarptırılması gerektiği bahis olunmaktadır (Nizamü'l-Mülk 95).

Vezir Nizamü'l-Mülk'ün önem verdiği konulardan bir tanesi de iş bölümüdür. Görevlendirme ve iş verme konusunda vezir herkesin sadece bir işle sorumlu kılınması gerektiğini vurgulamakta keza aksi durumda birtakım problemlerle karşılaşılacağı düşüncesini benimsemektedir.

Siyasetname'de bu konuya dair kırk ikinci fasılda bu şekilde değinilmiştir. *Her devirde feraset sahibi padişahlar ve müteyakkız vezirler işlerinin istikrarlı ve uyum içinde olması için iki resmi görevi aynı kişiye; aynı işi de iki ayrı kişiye teklif etmemişlerdir. Nitekim iki ayrı iş aynı kişiye ısmarlandığında teklif edilen iki vazifeden birisi kati surette aksar ve hakkıyla yerine getirilmez. Çünkü bu kişi birinci vazifesine kendine olabildiğine vererek yoğunlaşacağından ötürü diğer vazifesinde aksamalar meydana gelir; yahut diğer vazifeyi halletmek için itina ile hareket etmeye kalkarsa bu defa birinci vazifesi kusurlu ve yarım yamalak olur. Esasında, dikkat buyrulursa görülecektir ki kendisine iki farklı görev verilecek kişi hep sürekli kabahatli duruma düşerek töhmet altında kalır hem de o işten bir hayır gelmez. Öte yandan kendisine iş buyuran kişi de daima ıstırap içinde kalır* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 229). İdeal tip bürokrasilerde iş bölümüne atıf yapılır ve bu iş bölümünün uzmanlaşmaya yol açacağı kabul edilir (Eryılmaz, 2004: 46). Vezir uzmanlaşmaya atıf yapmamış olmakla beraber iş bölümünü burada savunmaktadır. Benzer konuya on beşinci fasılda da değinen vezir, vazife verme yetkisinin sadece bir kişiye verilmesi gerektiğine değinmektedir. Vazife verme yetkisi sadece bir kişiye verilmeli ve bu kişi birini görevlendireceği zaman bizzat kendisi görevlendirmelidir. Bu görev verildikten sonra zat-ı alilerin huzurunda imza edilmedikçe icra edilmemelidir. Ayrıca bu bağlamda yine bürokrasi yönetiminin başlıca gereklerinden birisi olan yazılı belgelere dayanma ilkesine atıf yapılmaktadır (Eryılmaz, 2004: 46).

Nizamü'l-Mülk askeri teşkilatı baz alarak ast-üst ilişkisine atıf yapmıştır. *Askerin ihtiyaçları tavassutlarından ötürü karşılandığından kendilerine gösterilen ihtiramın artması için askerler gereksinimlerini haylbaşı ve üstleri vasıtasıyla aktarmalıdır. Eğer taleplerini bizzat kendileri vasıta olmaksızın iletebilirlerse bu durumda üstlerine ihtiyaç duymayıp onlara hürmette kusur ederler. Aynı şekilde eğer hayldan bir kişi kendinden kıdemli biriyle ağız dalaşına girip ona hürmette bir kusur eyleyip haddini aşarsa, ast ve üstün belli olması için ol kişinin cezaya çarptırılması gerekir* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 175). Buradan hareketle yapılacak taleplerde hiyerarşik silsileye göre talepte bulunulması gerektiği belirtilmektedir.

Hiyerarşiye ilişkin Vezir, padişahın da astlarıyla fazla vakit geçirmemesi gerektiğini öğütlemektedir. *Padişahın liyakatli, nedimler edinip onlarla güzel yüzlü ve samimi olmaktan başkaca yolu yoktur. Zira padişahın devletin ileri gelenleri, sınır muhafızları, sipah-salarlar ile ziyadesiyle düşüp kalkması onları pervasız kılar; bu da onun hükümranlılığına halel getirir. Bu minvalde kendisine devlet işi verilen birine nedimlik buyurmak olmaz; aynı şekilde padişah indinde gördüğü muamele kendisini şımartıp birtakım kanunsuzluklara tevessül ettireceğinden ötürü şahsına nedimlik buyrulan kişiye de resmi hiçbir iş tevdi etmek olmaz. Amil her daim padişahı korkmalı; nedim de pervasız olmalıdır* (Nizamü'l-Mülk, 2014: 175). Buradan hareketle padişahın yanındaki kişilerle yönetimdeki yahut emri altındaki kişilerin farklı olması gerektiği söylemi bulunmaktadır.

4.Sonuç

Selçuklu Veziri Nizamü'l-Mülk yazmış olduğu eserde Selçuklu Devleti'nin içinde bulunduğu durumdan hareketle yapılması gerekenleri normatif bir şekilde irdelemiştir. Önceki hükümdarlara, hadislere atıflar yapılmıştır. Yöneticiye tavsiye şeklinde yazılmış ve yol gösterilmeye çalışılmıştır.

Nizamü'l-Mülk'ün yazmış olduğu siyasetnamede ağırlıklı olarak üzerinde durulan konunun devletin güvenliği konusu olduğunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Devletin güvenliğini sağlamak konusunda ise başlıca yollar olarak casuslar aracılığıyla ülkede olan biten her şeyden haberdar olmak, ast olarak çalışan personeli etkin bir şekilde denetleyerek olabilecek aksaklıklara karşı önlem almak gibi yollar tercih edilmekte ve örnek olarak gösterilmektedir. Eserde denetim genel olarak hükümdarın veziri yahut vezirin rütbe olarak kendi altındakileri denetlemesi şeklinde zuhur etmektedir. Çalışmada hükümranın hata yapabileceği gibi bir durumdan zaman zaman bahsedilmiş olmakla beraber ağırlıklı olarak hükümdarın yapacağı denetimler üzerine durulmuş hükümdarın yanlış yaptığı zaman kim tarafından nasıl denetleneceğine dair bir yol gösterme net bir şekilde belirtilmiş değildir. Zamanın devlet şekillerine bakıldığında yahut konuyu tarihsel bir açıdan bakıldığında bunun eksiklik olup olmadığına dair çıkarımlar yapmak mümkündür, lakin çalışmanın maksadını aşmaktadır.

Çalışmada hükümdar halk ilişkileri önemli bir yer tutmakta, hükümdarın halka dair olan eksiklerden yahut aksayan hizmetlerden haberdar olabilmesi için en güvenilir



yolun halkla bir araya gelmesi olarak gösterilmektedir. Bu bağlamda halkın içerisinde olması gereken bir yönetici Siyasetname'ye göre kamu yönetimi ilkelerinden bir tanesidir. Üzerinde durulan konulardan bir tanesi de, istişare konusu olup güçlü muhakeme yeteneğine sahip olan idarecinin bu yolu seçmesi gerektiği belirtilmektedir. İstişare ilkesi önemli ilkelerden birisidir.

Nizamü'l-Mülk vergi tahsildarının sürekli denetlenmesi gerektiğini söylemekte, halktan alınacak vergilerin halkın mahsulünü kaldırmasından önce alınmaması gerektiğini belirtmekte yolsuzluk yapan memurun da diğer memurlara ibret olması açısından görevinden azledilmesi gerektiğini söylemektedir. Yolsuzluk konusu vezire göre üzerinde durmaya değer bir konudur. Bu konu kamu yönetimi ilkeleri arasına alınabilir. Yolsuzluk ile ilgili önlemlerden biri de ikta sahipleri ve gulamların sürekli aynı yer ve görevde bulunmamalarıdır. İkta sahiplerinin ve gulamların sürekli aynı yerde görevde bulunmalarının uzun vadede problemler yaratacağı kanısı hakimdir bu bağlamda vezir görevlendirmenin belli bir süreyi kapsamaması gerektiğini belirtmektedir. Kamu yönetimi ilkelerinden bir tanesi sınırlı görevlendirir.

Kamu yönetimin temel ilkelerinden biri olan denetim denetimin gulamlar yahut kamu görevlileri eliyle yapılması şekli yaygın olandır, denetim sırasındaki harcamaların karşılanması günümüzde uygulanmakta olan ilkelerden bir tanesidir.

Önemle üzerinde durulan konulardan biri de adalet konusudur. Adaleti sağlama hususunda kritik meslek kadılıktır. Kadıların görevlerini rahat icra edebilmeleri için ihtiyaçları nispetinde maaşa bağlanmaları önemli ilkelerin başında gelmektedir. Aynı şekilde din ulemalarının da maaşları beytülmalde ödenmesi esası vardır. Verilecek olan maaş yahut istihkakın önceden belli olması gerektiği de üzerinde durulması gereken ilkelerden bir tanesidir. Halen Türkiye'de de diyanet işleri başkanlığında çalışmakta olan din adamlarının maaşları devlet bütçesinden ödenmektedir.

Yönetimin temel ilkelerinden biri olan iş bölümü de üzerinde durulan konulardan bir tanesidir ve bu bağlamda iş bölümü yapılarak görev dağıtımının yapılmasının devlet açısından yararlı ve etkin olacağı düşünülmektedir. İş bölümü temel ilkelerden bir tanesidir. Buradan hareketle hiyerarşi de üzerinde durulması gereken başlıca konulardandır.

Yönetime ilişkin Siyasetname'de yer alan tüm bu ilkeler günümüz yönetim anlayışına da ışık tutar niteliktedir. Değişen yönetim şekli, dünya üzerindeki kamu yönetiminde yaşanan değişim göz önüne alındığında temel de elbette ki farklılıklar olmaktadır. Kuvvetler ayrılığının olmayışı bu farklılığı ortaya çıkaran temel unsurdur. Ancak tüm bu farklılıklar yanında geçmişten gelen yönetim anlayışının, günümüz yönetim anlayışının temellerini oluşturduğu düşünüldüğünde, Siyasetname'nin kamu yönetiminin temel ilkelerinin belirlendiği bir eser oluşunu da söyleyebiliriz.

Kaynakça

ATAY, Cevdet, (1999), **Devlet Yönetimi ve Denetimi**, (2. Baskı), Ankara: Alfa Yayınları.



- CANATAN Kadir (2009), "Geleneksel Siyaset ve Devlet Felsefesinin Bir Yorumu Olarak "Siyasetname" Büyük Devlet Adamı Nizamü'l-Mülk'ün Devlet ve Siyaset Anlayışı Üzerine", **Turkish Studies**, Sayı: 4/1, ss. 194-220
- EKİZ Cengiz (2010), Siyasetname'de Yönetim Sorunsalı, **Amme İdaresi Dergisi**, Cilt 43 sayı 4 Aralık 2010, s. 1-30
- ERYILMAZ Bilal (2004), **Bürokrasi ve Siyaset: Bürokratik Devletten Etkin Yönetime**, İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- ERYILMAZ Bilal (2008), **Kamu Yönetimi**, Ankara: Okutman Yayıncılık
- NİZAMÜ'L-MÜLK (2014), **Siyasetname**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- ORTAYLI, İlber (1996), **Türkiye İdare Tarihine Giriş**, Ankara: Turhan Kitabevi.
- SEZEN Seriyе, BOZKURT Ömer, ERGUN Turgay (1998), **Kamu Yönetimi Sözlüğü**, Ankara: TODAİE

Türk Kamu Yönetimi Yönetici Çıkmazına Bir Çözüm Önerisi: Türk-İslâm Kültürel Temelinde Geliştirilen Enderun Mektepleri

Abdullah Turan

Aksaray Üniversitesi, Şereflikoçhisar Berat Cömertoğlu Meslek Yüksekokulu, Öğretim Görevlisi,
aturan68@aksaray.edu.tr.

Kudret Safa Gümüş

Aksaray Üniversitesi, Şereflikoçhisar Berat Cömertoğlu Meslek Yüksekokulu, Okutman,
kudretsafagumus@aksaray.edu.tr.

Özet

Osmanlı İmparatorluğunun, uzun ömürlü bir yaşam sürdürmesinin en önemli katkı sağlayıcılarından biri de kalifiye personel ve yönetici yetiştirmede ön planda olan Enderun mektepleridir. Türk kamu yönetiminde en büyük problemlerden birisi yönetici sorunudur ve bunun en önemli sebebi, eğitim sistemimizin “kabiliyetli yönetici/lider yönetici” yetiştirmede başarısız oluşudur. Bu çalışma, bu probleme bir çözüm üretme endeksinde gelişecektir.

Çalışmanın amacı; “II. Murad zamanında kurulan ve günümüzde birçok ülke tarafından taklit edilen Enderun Mekteplerinin Türkiye'nin eğitim sorunlarına ve özellikle de yönetici yetiştirme sorununa bir çözüm olabileceği düşüncesinden hareketle”, incelenmesinin ve günümüze uyarlanarak yeniden yaşatılmasının gerekliliğine dikkat çekmektir. Enderun Mektepleri, dünyanın ilk kamu yönetimi okuludur ve birçok ülke tarafından taklit edildiği de yadsınamaz bir gerçektir.

Günümüzde kamu yönetimi bölümleri, kalitesi ve etkinliğinin zayıflığıyla ön plana çıkmaktadır. Söz konusu çalışma; günümüz kamu yönetimi bölümlerine örnek teşkil etmesi, lider ihtiyacımızı gidermesi, Enderun Mektebi uygulamalarının dünyada önemsendiğini göstermesi, Enderun mekteplerinin bugünkü dünya liderlik okullarından farklarını ortaya koyması ve kamu yönetimimizde yönetici sorunumuza çözüm üretmede gerekli ve de bir takım değişikliklerle uygulanabilir olduğuna dikkat çekmesi bakımından daha önemli hale gelmektedir.

İnternet üzerinden taranan kitap, dergi ve makalelerden ve kütüphanelerden elde ettiğimiz kitapların incelenmesi ile oluşturulan bu çalışmada, tarama modeli kullanılmıştır. Kaynaklar incelendiğinde; özdeğerimiz, kimliğimiz olarak nitelendirebileceğimiz Enderun Mekteplerinin; yaşanan yönetsel yozlaşmalara bir merhem ve Türk kamu yönetimi üzerinde bir sorun çözücü olarak kamu yönetimimizi yeniden tesis etmede çok önemli bir yeri olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kamu Yönetimi, Yönetici Sorunu, Enderun Mektepleri.

1. Giriş

Türkler tarihte birçok ilki yaşamış, bu ilkleri dünya tarihine miras olarak bırakmış ve Hz. Peygamberimizin de övgüsüne nâil olmuş bir millettir. Dünyaya miras olarak bıraktığı ve günümüzde de tesirlerinden birçok Dünya ülkesinin istifade ettiği uygulamalardan biri de Enderun mektepleridir. Osmanlı'nın uzun ömürlü bir yaşam sürdürmesinin en önemli katkı sağlayıcılarından biri olan Enderun mekteplerinin kalifiye personel ve yönetici yetiştirdiği aşîkârdır. Bugün Amerika ve Fransa gibi ülkeler, bir takım liderlik okulları açarak Enderun Mekteplerinin örneklerini kendi bünyelerinde uygulamaktadırlar.

Türk kamu yönetimi, değişen koşullara ayak uydurma noktasında başarılı olamamaktadır. Dünya ölçeğinde uygulanan ve de iyi olduğuna kanaat getirilen yöntemler ülkemizde uygulanmakta; fakat başarılı olunamamaktadır. Bu başarısızlığın birçok sebebi vardır; ancak en önemli sebebi ülkemizde dönüşümü sağlayabilecek lider yöneticilerimizin olmayışıdır. Ülkemizde eğitim sistemimiz “kabiliyetli yönetici/lider yönetici” yetiştirmede başarısız olmaktadır. Bu çalışma, bu probleme bir çözüm üretme düşüncesinden hareketle eğitim sistemimizdeki lider yetiştirememe durumunu ortaya koymakta ve de yöneticilerimizin iyi yetiştirilmesi için atalarımızdan kalan Enderun mirasını günümüze uyarlayıp tekrar kullanma noktasında istekliliği artırma endeksinde gelişmektedir.

Enderun mektepleri disiplini ve de hata kabul etmezliğiyle hataları en aza indiren bir sistemdir. Bunun dışında bir kısım çalışma da Enderun sisteminin dünyaca taklit edildiğine ve de eğitim sistemimizde de tekrar uygulanmasının gerekliliği üzerine dikkat çekmektedir. Bu gereklilik eğitimimizin tüm alanı ve de mesleklerinde bu sistemi uygulamayı içermektedir (Kulaksızoğlu, 2011; Aydın, 1992; Deniz, 2014). Bu çalışmanın amacı; kamu yönetimimizde ve kamu yönetimi bölümlerimizde yönetici yetiştirememiş olduğumuzu göstermek, lider ihtiyacımızı ortaya çıkarmak, kamu yöneticilerinin lider özelliği göstermesinin zorunluluğuna dikkat çekmek ve de lider yetiştiren bu okulların sorunumuzu çözebilir ve de tekrar günümüze uyarlanabilir olduğunu dünyadaki örnek gelişmelerle göstermektir.

Söz konusu çalışma; günümüz kamu yönetimi bölümlerine uyarı ve örnek teşkil etmesi, Enderun Mektebi uygulamalarının dünyada önemsendiğini ve uygulanabilir olduğunu daha kapsamlı şekilde göstermesi ve kamu yönetimimizde yönetici sorunumuza çözüm üretmesi açısından daha önemli hale gelmektedir.

İnternet üzerinden taranan kitap, dergi ve makalelerden ve kütüphanelerden elde ettiğimiz kitapların incelenmesi ile oluşturulan bu çalışmada, tarama modeli kullanılmıştır. İlgili literatür ve incelenen dokümanlar, çalışmanın tamamlanmasında yeterli görüldüğünden farklı araştırma yöntemine ihtiyaç duyulmamıştır.

Çalışmada; öncelikle Enderun Mekteplerinin tarihi gelişimine, eğitime yöntemlerine ve önemine dair bilgi verilmesinin ardından Türk Kamu Yönetiminin yönetici yetiştirme ve yönetici sorunlarına; okulun üstün yanlarına ve kamuda lider ihtiyacına; Enderun sisteminin taklit edildiğine ilişkin Dünya örneklerine ve bu sistemin ülkemizde uygulanabileceğine yer verilecek ve bu konuda Enderun Mekteplerinin bir çözüm olarak örnekliliği gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Enderun Mektepleri, Tarihi Gelişim Seyri, Amacı ve Önemi

Türkiye’de belirli bir eğitim ve öğretim sistemi dâhilinde faaliyet gösteren, yerleşik bir kurum kültürüne sahip olan, toplumun fakat özellikle devletin nitelikli insan ihtiyacını karşılamak için örgütlediği ilk yükseköğretim kurumlarının Medrese ve Enderun Mektebi olduğu görülmektedir. Klasik Osmanlı döneminde devletin bürokratik yapılanması Mülkiye-İlmiye-Seyfiye-Kalemiye şeklinde işlenmiştir. Bu sınıflardan İlmiye sınıfı “Medrese”de; Kalemiye sınıfı “Medrese/Tekke/Konaklar”da; Mülkiye ve

Seyfiye sınıfı ise dünyanın en eski idare okulu olan “Enderun Mektebi”nde eğitim görmüştür (Özkul, 2012: 225-227).

Osmanlı Devleti’nde Saray-ı Hümâyûn’da kurulan okullara “Enderun” denilmektedir. Farsça olan bu sözcük, “bir şeyin iç tarafı” anlamına gelmektedir. Saray üniversitesi mahiyetinde olup padişah sarayının iç teşkilatına verilen adı da ifade eden Enderun mektebi, Mekteb-i Enderun ya da Enderun-ı Hümâyûn adıyla anılmaktadır. Bu mektep, Osmanlı Devleti’nin mülki, idari, diplomatik ve diğer önemli kadrolarının yetiştirildiği dünyanın ilk kamu yönetimi okuludur. Burada gençler, bir yandan devlet hizmeti veya belirli güzel sanatlar için eğitim-öğretim görürken, bir yandan da padişahın şahsiyle veya sarayla ilgili hizmetleri yaparlardı. Topkapı Sarayı’nda bulunan bu resmi saray eğitim kurumu, Osmanlı ideolojisi ve zihniyetinin öğretilip geliştirildiği temel bir eğitim müessesesiydi (<http://www.kkk.tsk.tr>, 2007: 21; İpşirli, 2013: 379). Bu mektep II. Murat zamanında kurulmuş, Fatih Sultan Mehmet zamanında asıl işlerliğini kazanmıştır (Kılıç, 2012: 69; İpşirli, 1995:185).

Güçlü bir devletin olmazsa olmazı, kaliteli bir yönetici sınıf ve kudretli bir ordudur. Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinde Türklere teşkil edilmiş bulunan piyade ve süvari birlikleri, fetihlerin genişlemesiyle beraber yetersiz gelmeye başlamıştır. Çözüm olarak ele geçirilen esirlerin kullanılmasına başlanmıştır (Zzeyrek ve Erken, 2009: 346) ve bilhassa Sultan I. Murad zamanında Pençik¹ kanunu çıkarılmış ve İslâm hukukuna göre esirlerin beşte biri devlet tarafından kullanılmıştı. Esirlerden istikbal vaad edenler, kabiliyetlerine göre mekteplerde Müslüman Türk kültürüyle devlet adamı ve asker olarak yetiştirilirdi. Geri kalanı devlete ait toprak ve ahırlarda çalışarlardı. Ankara Harbi’ni müteakip fetihler durup kâfi miktarda pençik ele geçmediği için Sultan II. Murad zamanında devşirme kanunu çıkarılmış, gayr-ı müslim çocukları, ebeveyninin de rızasıyla yetiştirilmek üzere devlet hizmetine alınmaya başlanmıştır (Ekinci, 2011: 1).

Devlet gayri mütecanis bir sosyal yapıya sahiptir. Enderun sistemi, o döneme hâkim olan kan bağı anlayışının ve aristokrat yapının tam tersine; ehliyet, liyakat ve sadakati esas alan bir mekanizma üzerine kurulmuş, kültür ve disiplini temel prensipler olarak benimsemiş ve kadrolarını bu anlayış içerisinde yetiştirmiştir (İpşirli, 1995: 186; Tereci ve diğ., 2008: 2; İpşirli, 2013: 380). Osmanlı Devleti’nin askerî (seyfiye) ve sivil (mülkiye) idarecilerinin yetiştirildiği okula ilk zamanlar devşirmeler, yabancılar ve rehine olarak İstanbul’a getirilen hükümdar çocukları alınmaktayken daha sonra Türklere Enderun’da eğitim görmeye başlamışlardır (Özkul, 2012: 229).

Üstün zekâlı ve yetenekli insanların potansiyellerinin değerlendirilmesine yönelik tarihsel süreç incelendiğinde, ilk ve en önemli uygulama (Tereci ve diğ., 2008: 2) olmasının yanında Türk olmayanları Türkleştirme ve de (Sakaoğlu, t.y.: 18) Türk’e yakınlaştırması yönüyle Enderun mektebinin önemi ortadadır. Talebeler; uzman görevliler tarafından başarı derecelerinin yüksekliği, ahlaklı olmaları, görünüşleriyle temsil gücü olmaları, yüzlerinde sa’d ve meymenet görünmeleri baz alınarak seçilir, şirret ve fesat görülenler zeki dahi olsalar alınmazlardı (Özkul, 2012: 229). Bu durum,

¹Harplerde alınan esirlerden devlet hissesine düşen beşte birine pençik denilmektedir.

ülkeye hizmet edecek kişilerde ahlak, görüntü, beceri gibi unsurların aranması yönetimde sınav geçmenin tek başına yeterli bir ölçü olmadığını da bize göstermektedir. Ayrıca Enderun'a alınan öğrenciler sürekli testlere tabi tutularak öğrenme isteklerine, zekâ seviyeleri ve ilgi alanlarına göre eğitim ortamlarına dâhil edilmeleri, başarıyı artıran bir uygulamadır. Enderun Mekteplerinin müfredatına ve yetiştirmiş olduğu beyin gücüne baktığımızda dâhilerin okulu demek hiç de yanlış olmayacaktır (Coşkun, 2012: 1).

3. Enderun Mekteplerinde Eğitim Sistemi

Hıristiyan ailelerden devşirilmiş çocuklar, Enderun'a alınmadan önce belli bir alt eğitimden geçmek için öncelikle Müslüman Türk aileleri yanına verilir, Türk'e verme denilen bu işlem sırasında çocuklar; Türk örf ve adetlerini, İslamî kuralları ve Türkçeyi öğrenirlerdi. Bu eğitim tamamlanınca öğrenciler Acemi Ocağı'na teslim edilir, ak börk giyerek acemi oğlanı olurlardı (Taşkın, 2008: 361-362; Armağan, t.y.:2). Acemi oğlanlar ikinci bir adım olarak saraya bağlı alt seviyedeki Galata Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı, İskender Çelebi Sarayı, Eski Saray ve Edirne Sarayı'nda bulunan saray okullarında (<http://www.kkk.tsk.tr>, 2007: 22) 7-8 yıl öğretim gördükten sonra "çıkma" (Tereci ve diğ., 2008: 21) denilen diploma töreniyle ayrılarak çeşitli askeri birlikler içerisine dağıtılır, üstün yetenekli olanlar ise daha yüksek seviyede bir eğitime tabi tutulmak üzere Enderun'a alınırdı (İpşirli, 1995: 186; Tekin, 2014: 17).

Enderun'daki eğitim; aşağıdan yukarı sırayla büyük ve küçük odalar, doğancı koğu, seferli odası, kiler odası, hazine odası ve has oda olarak ayrılmıştı (Taşkın, 2008:362). "Büyük ve Küçük Odalar" ile "Doğancı Koğu" Enderun'un orta öğrenim düzeyindeki okullarını oluşturmaktaydı. Yüksek öğrenim seviyesindeki diğer dört sınıftan ilk ikisi (seferli ve kiler odası) "tamamlama", diğer ikisi (hazine ve has odaları) "ihtisas" sınıflarıydı (<http://www.kkk.tsk.tr>, 2007: 22).

"Büyük ve Küçük Oda" birer meslek okuluymdu. Enderun Mektebi'nin hazırlık sınıfları konumunda olan bu odalarda Türkçe, Arapça ve Farsçayı öğrendikten sonra spor hareketlerinden olan güreş, atlama, koşu, meç, ok çekme, tomak talimleri de yaptırılmıştır. Bu iki odadan terfi alamayanlar ise çıkmalarda maaş derecelerine göre "Süvari Ocağının Sipahi veya Silahdar" bölüklerine çıkarılmışlardır (Akkutay, t.y.: 2). Doğancı Koğu, öğrencileri hünkârın av doğanlarının bakımı ve yetiştirilmesi, saray kuşlarının bakım ve üretimi, av ve avcılık hizmetlerini yerine getirirlerdi (<https://asivemagrur.wordpress.com>, 2011: 5). Bütün Türk boylarında olduğu gibi Osmanlı Türkleri de av teşkilâtına büyük önem vermişlerdir. Doğancı Başının Saraydan çıkma yolu diğer Arz Ağaları gibi Mirahurluk ve Çakırcı Başılık olmuştur (Akkutay, t.y.: 2). Seferli odası öğrencileri, öğrenimlerini tamamladıktan sonra ya bir üst sınıfa geçer veya saray hizmetinde görevlendirilirler ya da öğrenim seviyelerine uygun bir rütbe ile subay olarak askerî birliklere tayin edilirdi (<http://www.kkk.tsk.tr>, 2007: 22). Kiler Koğu Enderun ve saray halkının her türlü yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını hazırlayıp korurlardı. Sofra hizmetleri, çeşitli şerbetlerin, macunların, hastalık ilaç ve merhemlerinin yapımı ve korunmasını sağlardı. Sarayın para giriş çıkışının deftere kaydı gibi ekonomik işleriyle hazinenin korunmasında ise Hazine Koğu önemli rol

oyynamaktaydı (<https://asivemagrur.wordpress.com>, 2011: 5). “Has Odadakiler”, defalarca seçimden geçmişler ve genç olmalarına rağmen sistemde büyük bir yere sahip olmuş seçkin öğrencilerdir. Bu odadaki eğitimin ana hedefi, elemanları idarecilik yönünde yetiştirmek olmuştur. “Has Oda” üzerine aldığı bu eğitimi, teorinin yanı sıra uygulamaya dayalı olarak yapmaya çalışmıştır (Akkutay, 2004: 50). Enderun-ı Hümâyûn’da öğrenim süresi 14 yıldır ve 30 yaşını geçenler okulda rütbesine eşit bir göreve derhal tayin edilirlerdi (<http://www.kkk.tsk.tr>, 2007: 22). Bu durum bize, Osmanlı Devleti’nin idareciliğin önemini kavradığını ve ona gereken değeri verdiğini göstermektedir. Gençleri kabiliyetlerine göre sınıflandıran ve onlara idarede en yükseğe ulaşma şansı tanıyan Osmanlı Devleti, eğitim sürecinde başarılı olanlara sadakat ve liyakatleri ile hızla yükselerek vezirliğe kadar ulaşma hakkı tanımıştır. Osmanlı Devleti’nin diğer okullarında olduğu gibi Enderun Mektebi’nde de “Kabiliyetleri Yönelme ve Destekleme” hususunda azami özen gösterilmesiyle ilgili önemli bir husus da belirli birkaç mecburi ders dışında bütün derslerin kabiliyete uygunluğuna göre ve seçmeli oluşuydu. Bu durum talebeleri gayretli çalışmaya sevk etmek için en iyi yoldu (<http://www.enderuncocukuniversitesi.com>, t.y.: 2).

Enderun mektebi gençlerinin, içinde bulunduğu çevre de onların bilgi ve görgülerinin artmasında çok önemliydi. Topkapı Sarayının, asırlarca yoğun idari, siyasi ve diplomatik faaliyetlere sahne olmuş olması öğrencilerin gelişmesi için ayrı bir öneme sahipti; çünkü beylerbeyiler, sancak beyleri, kadılar, müslüman ve gayr-ı müslim devletlerden gelen diplomatik heyetler, elçiler, sadrazamlar, vezirler, kazaskerler hep bu sarayda yoğun faaliyet içerisinde bulunuyordu. Bu husus, Enderunlu gençlere engin bir görüş ve tecrübe sağlıyordu (İpşirli, 1995: 187). Eğitim kademesinde ilerleyemeyeceği anlaşılanlar ise, bu aşamanın sonunda Yeniçeri Sipahi Ocakları ile ordunun çeşitli hizmetlerine aktarılmışlar veya sarayın ihtiyacını karşılamak için kurulmuş çeşitli atölye ve imalâthanelerde çalışma imkânı bulmuşlardır (<https://asivemagrur.wordpress.com>, 2011: 1).

Enderun Mektepleri, Osmanlı Devleti’nin çok kültürlülük esasına dayanan sosyal yapısı içinde “ırk ve kan bağının yerine kültür bağı ve birlikte yaşama sanatının geliştirilmesi” görevinde büyük öneme sahipti. Bu okulla ortak bir kültür, ortak bir vatandaşlık sorumluluğu bir vatan kavramı etrafında oluşturulmuştur (Zzeyrek ve Erken, 2009: 349).

Enderun eğitiminin temel prensiplerinden biri de disiplindi. Eğitime devam eden gencin her hareketinin ölçülü olması gerekiyordu. Kusurlu olunan durumlarda verilen belli başlı cezalar falaka, uykusuz bırakma, yemeği kesme idi. Başarıların ödüllendirilmesi ise para ödülleri, elbiseler, silah, binek hayvanı, maaş arttırma, yetkili görevlere getirme ve onuruna şölenler verilmesi şeklindeydi (Günay, 2004: 142). Seçkinler eğitiminde gösterilen bu disiplin, gençlerin sabırlı, her türlü meşakkate dayanıklı, saygılı, alçak gönüllü olmalarını sağladı (Zzeyrek ve Erken, 2009: 349). Pirinç ve et temel yiyeceklerdendi. Gençlerin fazla yemesine ve de gidasız kalmamasına izin verilmeyerek sağlıklarına dikkat edilirdi (İpşirli, 1995: 187).

Enderun Mektepleri, saray içi ve dışından uzman öğreticilere emanetti. Diplomasiden askeriye, spordan güzel sanatlara, teorideki derslerden pratik uygulamalara kadar her türlü eğitim ve öğretim ve din dersleri üst düzeyde verilir (Coşkun, 2012: 2). Enderun'da okuma yazma, Kuran okuma, ezberleme ve tecvit eğitiminin yanı sıra birinci derecede İslam dini ve terbiyesi, ikinci derecede iyi geçinme usulleri, üçüncü derecede büyüklere hizmet yolları ve muaşeret (görgü kuralları) öğretilmekteydi. Aynı zamanda ata binme, ok atma, cirit oynama ve musiki gibi bir hüner veya sanat dalında eğitim de verilir. Sarayın mimarını, nakkaşını, ressamını, hattatını, kâtibini, imamını, müezzinini, müneccimini, müverrihini, şairini, âlimini, silahşorunu, hanendesini, sazandesini, nüktedanını, soytarısını, seraskerini, kazaskerini, sadrazamını, kaptanıderyasını, valilerini, elçilerini, her türlü yöneticisini, hadis ve tefsir âlimini Enderun verirdi. Bunlara ilave olarak mütercim, hattat, müezzin ve müzisyen yetiştirir ve birçok öğrencisi veziriazamlık, kaptan paşalık, yeniçeri ağalığı, eyalet valilikleri, sancak beylikleri gibi sarayın yüksek memuriyetlerine yerleştirilirdi (Özkul, 2012: 229-230).

Enderun Mektebinde hizmet yoluyla, teorik alanda ve de beden ve sanat eğitimi olarak üç şekilde eğitim söz konusuydu. Hizmet yoluyla eğitim Sarayda Küçük, Büyük, Doğancılar, Seferli, Kiler, Hazine, Has oda şeklinde yedi oda içinde çeşitli hizmetler yoluyla yapılan eğitim öğretimi ifade etmektedir. Kuramsal alanda (Teorik Eğitim) eğitimle kastedilen ise, yüksek medreseler düzeyinde yapılan kitabî bir eğitim öğretimidir. Aynı şekilde medreselerde bulunmayan Türkçe, Farsça, Edebiyat, Tarih, Matematik de bu eğitime dâhildir. Beden ve sanat eğitimiyle kastedilen ise iç oğlanlarına, yeteneklerine göre ok ve cirit atma, ata binme, güreş gibi sporlar yaptırılmasını ve de musikî, şiir, hat, minyatür, resim, cilt gibi birçok sanat öğretilmesidir (Tekin, 2014: 18; Deniz, 2014:155; Zzeyrek ve Erken, 2009: 348). Enderun mekteplerinin eğitim alanında beş temel prensibi vardı. Bunlar; 1) Programda karakter ve kişilik eğitime sürekli ve sistemli olarak yer verilmesi, 2) Hazırlık okullarından başlayarak bütün eğitim süresince programlarda “anlık, duygu ve beden” gelişimine dengeli yer verilerek eğitimde süreklilik ve takibin sağlanması, 3) Öğrencilerin dini ve dünyevi bilimlerde çok yönlü yetiştirilmesi, 4) Bütün program boyunca el becerilerine ve sanat öğrenimine büyük önem ve öncelik verilmesi, 5) Batıda ancak 19.yüzyıl ortalarından itibaren bilinçli duruma geline ve bilimsel incelemelere konu olmaya başlayan “kişisel farklılıklar”ı karşılayacak biçimde eğitim ve öğretimin düzenlenmesi şeklindedir. İşte tüm bu prensipler kuruluşundan bu yana Enderun'da uygulama imkânı bulmuştur (Coşkun, 2012: 3).

4. Değişen Dünya'da Türk Kamu Yönetiminde Yönetici ve Yönetici Yetiştirme Sorunu Bağlamında Lider İhtiyacı

4.1. Değişen Dünya'da Türk Kamu Yönetimi

Devlet, elinde yasama, yürütme ve yargı güçlerini bulunduran bir mekanizmadır. Kamu yönetimi ise bu üç güçten devletin yürütme gücüne karşılık gelmektedir. Buradan hareketle kamu yönetimini, kamu görevlilerinin ve kamu mallarının işe koşulması suretiyle devletin amaçlarının gerçekleştirilmesi şeklinde tanımlamak

yerinde olacaktır. Devletin en önemli amacı kamu yararını gerçekleştirmektir. Kamu yararı, halkın ihtiyaç duyduğu her türlü mal ve hizmetin, kamu bürokrasisi tarafından üretilmesidir. Dolayısıyla devlet, kamu yararını gerçekleştirmek ve halkın ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri üretebilmek için, kamu örgütleri vasıtasıyla güvenlik, adalet, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik ve belediye işleri gibi hizmetleri yürütmekle görevlidir. Bu hizmetler başta anayasa olmak üzere kanun, tüzük, yönetmelik, yönerge, genelge ve benzeri mevzuata uygun olarak hareket etmek zorunda olan kamu görevlileri marifetiyle gerçekleştirir (Özdemir, 2008: 180).

Küreselleşmeye paralel olarak son zamanlarda teknolojinin ve yeni üretim biçimlerinin gelişmesi, bilgiye ulaşımın kolaylaşması ve ucuzlaması, yeni liberal politikaların yaygınlaşması, çok uluslu üretimin hacminin gelişmesi, iş gücü yapısındaki niceliksel ve niteliksel değişimler örgütsel yapılar ve işleyiş üzerindeki baskısını artırmıştır. Bu değişim kamu yönetimini de derinden etkilemiş ve halkın küresel ortamı örnek alarak devletin hizmet sunumunu artırmasına yönelik talepleri olduğu görülmüştür. Değişim dalgasıyla beraber Kamu yönetimlerinin örgütlenmesine ilişkin olarak devletin küçültülmesi ve etkinleştirilmesi, kamu örgütlerinde kamu işletmeciliği anlayışının benimsenmesi, ekonomik serbestleşmenin sağlanması, kamu harcamalarının kısılması ve israfa son verilmesi, hizmetlerin müşteri odaklı olması, kamu yönetiminin rekabete açılması, halkın yönetime daha aktif katılması ve kamu yöneticilerine karar alma konusunda daha esnek bir ortamın sunulması, personelin hesap verebilirliklerinin tesisi, şeffaflık, açıklık, etkinlik ve verimlilik gibi ilkeler ön plana çıkartılarak kamu yönetiminin kültürünün tamamen değiştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu gelişmeler paralelinde ister özel olsun ister kamu tüm örgütler devamlılıklarını sürdürebilmek için çevresel değişimlere daha duyarlı olma mecburiyetindedirler. Devletin geleneksel fonksiyonları arasında gösterilen bazı kamu hizmetleri değişen ve gelişen sosyal talepleri karşılamada yetersiz kalmıştır. Ayrıca bu talep, yöneticinin işlev ve fonksiyonlarında farklılaşmayı beraberinde getirmiştir (Turan, 2011: 3,14).

Dünya, beklenenden daha hızlı değişmektedir. Türkiye ise bu değişimi daha yavaş ve beceriksiz geçirmektedir. Bu bakımdan gerçekler görülüp kaybedilen zaman yakalanmalıdır. Gerekli olan şey, fırsatları değerlendirmek ve alışkanlıklarımızı sorgulamaktır. Vatandaş kamu hizmetlerini kullanan ilk eldir. Bu sebeple, küreselleşen dünyanın getirdiği bu değişimle, vatandaş ödediği verginin hesabını sormaktadır. Kamu yönetimini yürütmekle görevli ve yetkili kamu görevlileri artık emreden ve kendine dönük yönetici olmaktan uzaklaşarak, vatandaşa hizmet sunan bir hizmetçi konumundadır. Bu gelişmeler ise, kamu yönetiminin kendisini tekrar sorgulaması ve yeni bir biçim alması sonucunu doğurmaktadır (Ada, 2008: 48,54).

4.2. Türk Kamu Yönetiminde Yönetici ve Yönetici Yetiştirme Sorunu

Türk kamu yönetimi yetiştiremediği yöneticiler tarafından yönetilmekte ya da yönetici olarak yetiştirilmemiş kimseler tarafından yönetilmektedir. Alt başlıklarda bu konu; bürokrasi, kültür, kuralcılık ve liyakat gibi köşe taşları üzerinden değerlendirilerek ülkemizdeki yönetime ilişkin okullarımızın yabancı ülkeler ışığında değerlendirilmesine yer verilecektir.

4.2.1. Türk Kamu Yönetiminde Yönetici Sorunu

Ergun (1981), Türk Kamu Yönetiminde yüksek yöneticilik görevlerinde bulunan kişilerin önderlik davranışları incelenmiş ve Türk yöneticilerinin astlara yetki devretmekte kiskanç davrandıkları, yüksek yöneticilerin astlarına danışmadan işlerini yapıp astlarının işlerine karışmadıkları ve bu durumun yönetimde etkililiği olumsuz yönde etkileyebildiği sonucuna varmıştır. Ayrıca söz konusu çalışmada, Türk Kamu Yönetimi yöneticisinin, astlarından işle ilgili bilgi aldıkları, onlara da işle ilgili az da olsa bilgi verdikleri, onların duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilgilenmedikleri, yani iletişimi etkili kullanmadıkları sonucuna varılmıştır. Bu durum, gizlilik ve dışa kapalılık başta olmak üzere örgüt içerisinde otoriter bir yönetim yapısını ortaya koymaktadır (Şahin ve Temizel, 2007: 186).

Yapılan çalışmanın üzerinden yıllar geçmiş olsa da bugün yine Kamu yönetimindeki en belirgin sorunlardan birisi yöneticinin “yetki devretmekten kaçınması” ve “bütün karar yetkisini kendinde toplamasıdır” (Akçakaya ve Yücel, 2007: 24). Bu durum, yönetenler ile yönetilenler arasında diyalog kopukluğu ve çatışmalara sebep olmaktadır. Yasal ve idari tedbirler alınarak sorunların çözüleceğini sanmak çok büyük bir hatadır. Bunun ötesinde, yönetici sınıfın iliklerine kadar işlemiş tutarlı bir ahlak anlayışının mevcudiyeti olmazsa olmazdır (Özsemerci 2003: 53-55). Kamu yönetiminde yöneticilerin tutumundan kaynaklanan diğer sorunları; yöneticilerin inisiyatif kullanmaktan kaçınmaları, ast-üst kademelerin birbirlerine güvenmemeleri, kamu örgütlerindeki tek yönlü iletişim, üst yöneticilerin “bireysel olarak” faaliyet göstermeleri, siyasi etkilerle göreve getirilen yöneticilerin siyasi tutum içerikli davranışları şeklinde sıralayabiliriz (Akçakaya ve Yücel, 2007: 24).

Ülkemizde genelde üst ve orta düzey yöneticiler ilgili kurumun personelinin görüşü alınmaksızın tepeden atanmaktadır. Dolayısıyla üst ve orta düzey yöneticiler, kendilerini sadece atandıkları üst kişi/kurumlara karşı sorumlu hissetme eğilimindedirler. Sonuçta üst/orta düzey yöneticiler, astlarına ve vatandaşlarına karşı ilgisiz ve kayıtsız kalmaktadır. İşte bunlar kamu kurumlarında liderliğin ve lider yöneticiliğin olmamasının sonuçlarıdır. Liderlik yetisini taşımayan yöneticiler, maalesef sistemimizde çoktur (Yıldız Özsalmanlı, 2005: 145). Ülkemiz kamu yönetimi işleyişi içinde liderlik kavramına verilen değer ve çağın getirdiği yeni kavramlardan birisi olan lider yöneticiliğe yönelme yok denecek kadar azdır (Yıldız Özsalmanlı, 2005: 137). Günümüzde kamu yöneticisinin en önemli görevi, değişimi anlamak ve yönetebilmekken (Gül ve Taşdan, 2014: 18) Türkiye, basiretsiz yöneticilerin neden olduğu israfa katlanmak zorunda kalmaktadır (Ada, 2008: 48).

Türk kamu yönetim sisteminin temel sorunu, bürokrasisi ile kamusal hizmetlerin sürdürülmeye çalışılmasıdır. Merkezîyetçi ve hiyerarşik yapı esneklik ve değişime uyumdan mahrumdur (Gül ve Taşdan, 2014: 19). Kurallar ve yönetmeliklerle bağlı, yaratıcılığa yer vermeyen, performans ve çıktıyı değerlendirmeye almayan bir yapı, kamu yönetiminin özelliklerini oluşturmaya devam etmektedir. Kamu personel sistemindeki ana sorunlar ise, geniş kapsamlı bir sınıflandırma sisteminin benimsenmiş olması, düşük ücret, üst kademelere kadar yükselmenin nasıl olacağı

yönünde net kriterlerin olmaması, hizmet içi eğitimin şekilsel oluşu ve personelin değerlendirilmesinin yalnızca yöneticilerin inisiyatifine kalmış olması şeklinde kısaca ifade edilebilir (Akçakaya ve Yücel, 2007: 26-27). Sistemin bürokratik kültür üzerine oturtulmuş olması, kamu örgütlerinde katılımcı ve demokratik yönetimin gerektirdiği niteliklere sahip liderlik yapısının gelişmesini de engellemektedir(Saran, 2004: 254).

Kuralcılık, personelin kendilerini denetim riskinden korumak için başvurdukları bir yöntemdir; çünkü personel işlemlerin kurallara uygun yürütülüp yürütülmediğine göre değerlendirilmektedir. Türkiye'de kamu hizmetlerinin yürütülmesinin ayrıntılı kurallara bağlanmış olması, yönetimin işleyişini yavaşlatmakta ve tembel yöneticiye mazeret kaynağı oluşturmaktadır. Ayrıntılı kurallar zamanla yeni koşullara göre güncellenmek durumunda kalınca sürekli bir mevzuat değişikliği zorunlu hale gelmektedir. Yöneticilere takdir yetkisi verilmemesi ve her soruna hukuk kurallarının lafzına dayanılarak çözüm aranması, yöneticilerin karar verme yetkisi olmadığı bu sorunlara cevap olmak için bürokrasiyi sürekli olarak mevzuat üretmeye yöneltmiştir (Yılmaz ve Kılavuz, 2002: 19; Güven, 2007: 37). Yönetimin siyasallaşmasının aşırı boyutlarda olması, yönetimin tarafsızlığını zedelemekte, özellikle üst düzey yöneticilerin sık sık değiştirilmesi yönetimde tutarlılığı ve istikrarı bozmaktadır (Yılmaz ve Kılavuz, 2002: 20).

Ülkemizdeki bürokratik sistem ve kuralcılık birçok yöneticinin liderlik yapmasını imkânsızlaştırmaktadır. Gül ve Taşdan'ın (2013) araştırma sonuçları, kamuda başarılarıyla öne çıkan birçok kaymakamın kişisel inisiyatif kullanması istenirken, bu kaymakamların siyasilerce normal yetkilerinin dahi kullanmasının engellendiğini göstermektedir. Ayrıca, ilgili yöneticiler çeşitli sıkıntı, engel ya da soruşturmalarla karşılaşmakta ve hatta cezalandırılabilirler. Bu durumda, yöneticiler inisiyatif almaktan kaçınmakta ve yeni bir soruşturma geçirmemek için aşırı kuralcılığa sığınabilmektedir. Bunun yanında kuralcılık, sorumluluktan kaçmak isteyen ve iş yapmak istemeyen yöneticiler için de bir sığınma aracı olabilmektedir. Böylece, kamu yönetimimizde lisansüstü eğitim almış birçok yöneticimiz dahi, üstlerin ve siyasilerin olumsuz tutumları, mevzuattan ve çalışanların özelliklerinden kaynaklanan kısıtlar gibi sorunlar yüzünden lider yöneticilik icra edememektedirler (Gül ve Taşdan, 2014: 20).

Kamu örgütlerinde, günümüzde uygulanmakta olan atama ve yükselme prensipleri yeniliğe kapalı ve motivasyondan yoksundur (Akçakaya ve Yücel, 2007: 25). Bürokratik yapıımızdaki siyasallaşma, siyasal kayırmacılık (Günay, 2014: 92), üst düzey yöneticilerin her iktidar değişikliğinde değiştirilmesi, kamu yönetimimizdeki örgütlenme yetersizlikleri (Özsemerci, 2003: 88), ülkemizde liyakat ve kariyer esasının belirli alanlar dışında "bütünüyle terk edildiğine" kanıt teşkil etmektedir. Atamalarda ölçü liderlik değil, "siyasi mensubiyet" olmaktadır (Ada, 2008: 51). Yönetici atama konusundaki kurallar ve kriterler, kamu yönetiminin en önemli problemi olmakla birlikte, kurumların geleceğini atanan yöneticilerin kişilik, bilgi, beceri ve tutumları belirlemektedir. Kabiliyetsiz bir yönetim ülkenin kalkınmasını engelleyecektir (Özgür, 2004: 22).

4.2.2. Türk Kamu Yönetiminde Yönetici Yetiştirme Sorunu

Türk kamu yönetiminde amir-memur ilişkileri daha çok bir mevzuat konusu olarak ele alınmakta; iş ilişkileri sosyal ve psikolojik yönleri üzerinde durulmamaktadır. Yöneticilerin otokratik tavırları benimsemeleri ve de memurların itaat eden kişi olmaları lider yönetici yetiştirilmesini engellemektedir. Kamu yönetiminde, gerçekten başarılı olunmak isteniyorsa lider yöneticilik seviyelerinin tespit edilmesi ve bu ölçüye göre atamaların yapılması gerekmektedir. Kamu yönetiminde en önemli problemlerden biri, yönetici seçiminde karakter unsuruna gereken önemin verilmemesidir. Karakter olgusunun kusurlu olduğu bu kişiler profesyonel liderlik kabiliyetiyle donatılmış olsalar dahi, profesyonel oluşları “kravatlı hırsızlar” olmalarına engel değildir. Karakter özellikleri kişinin bilgi ve becerileri ile insan ilişkilerini hangi amaçlar için ve nasıl kullanacağını belirleyen ölçülerdir ve yöneticide olmazsa olmaz bir öneme sahiptir (Özgür, 2004: 26-27).

İnsan kaynaklarının verimli kullanımıyla maddi kaynaklar ve zamanın etkin kullanımı önem arz eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Bir kuruluşun performansının gelişmesinde en önemli faktör insandır.” Kamu kurumlarında ise insan hep ikinci plandadır. İnsanın niteliklerinden ziyade sayısı, eğitim seviyesi, siyasi mensubiyeti daha çok önemsenmektedir. Hâlbuki yöneticilerin nitelikleri ve buna bağlı olarak sergiledikleri tavır ve davranışları, maiyetlerinde çalışan personelin davranışlarını ve verimliliklerini önemli derecede etkilemektedir (Özgür, 2004: 3). Nitelikli ve lider özellikli yöneticilerin kamuda sayısal yetersizliğinin yanında, var olanların etkin kullanımına müsaade edilmemesi de yönetici yetiştirme konusunda diğer önemli sorunlarımızdandır (Gül ve Taşdan, 2014: 19).

Küreselleşme tartışmalarının sosyal bilimlerin tüm alanlarında etkisini hissettirdiği görülmektedir. Bu tartışmalar kamu yönetiminin örgütlenme, personel yönetimi, planlama, denetim gibi temel alanlarının yanı sıra kamu yönetimi eğitimini de etkilemektedir. Tüm dünyada vatandaşların kamu yönetiminden beklentileri arttığından personelin profesyonelleşmesi zaruret halini almıştır. Kamuda çalışanları ya da çalışacak olanları eğiten ve yetiştiren üniversite ve okulların sundukları eğitimin niteliği bütün ülkeler için bu bağlamda büyük önem taşımaktadır (Akdoğan, 2010: 44).

Dünya ölçeğinde Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü öğrencilerinin eğitim durumlarına birkaç örnek üzerinden bakmak faydalı olacaktır. Yale Üniversitesi’nde dersler dünya ölçeğindeki değişimi anlama ve yönlendirme amacını taşımakta, bölüm hem ABD’de hem de diğer bölgelerdeki ciddi sorunlara eğilmektedir. Programın amacı, dünya siyasetini anlamak ve etkileyecek yolları ve araçları üretmektir. Harvard Üniversitesi Yönetim Bölümü’nde ise derslerin atölyelerle desteklenmesi dikkate değerdir. Oxford Üniversitesi Siyaset Bilimi programında, öğrencilere kazandırılması amaçlanan hem entelektüel, hem de araştırma ve uygulama yetenek ve yeterlikleri, öğrenme/öğretme yöntem ve stratejileridir. Oxford Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde eğitim, konferans, seminer/sınıf çalışmaları, tartışmaları ve birkaç öğrencinin bir öğretim elemanıya birebir belirli konularda çalışmalar yürütmesi ile desteklenmektedir (Bağcı, 2010: 28-29). Dünyanın önde gelen siyaset bilimi

bölümlerinde, anabilim dallarının her birinde yeterli sayıda öğretim üyesi ve yardımcısı istihdam edilmekte ve de lisansüstü öğrencilerinden etkili şekilde yararlanılmaktadır (Bağce, 2010: 32).

Türkiye’de ise yönetici eğitime ilişkin en üstün meziyetler sergileyen Osmanlı dönemi Enderun Mektepleri sisteminin yıkılmasının ardından, 1859 yılında devlete üstün nitelikte yöneticiler yetiştirmek amacıyla kurulan Mülkiye Mektebi ve devamı Siyasal Bilgiler Fakültesi (SBF) öğretim programları itibarıyla, geniş bir yelpazede birçok konuda eğitim vermiştir; ancak siyasi etkilerle eleman yetiştirme süreci zedelenmiştir (Günay, 2004: 153). 1952 yılında kurulan TODAİE’nin genel amacı, kamu yönetiminin çağdaş düşüncelere ve yaklaşımlara uygun olarak gelişmesine yardımcı çalışmalarda bulunarak, yönetim sanatına eleman yetiştirmek ve memurların yönetim alanında olgunlaşip uzmanlaşmalarını sağlamaktır. Enstitü bu ana amaçlarına ulaşabilmek için “öğretim ve yetiştirme, araştırma ve yardım, derleme ve yayın” şeklinde üç temel görev yüklenmiştir; ancak ne akademik ve yönetsel öneriler ne de kalkınma planlarından kaynaklanan zorunluluklar enstitünün yüksek yönetici yetiştirme konusunda istenilen düzeyde eğitim vermesini sağlayamamıştır; çünkü siyasal yöneticiler yetiştirilen kişileri yönetim görevine getirmemektedirler (Günay, 2004: 163-164).

Türkiye’de ‘siyaset bilimi’, ‘siyaset bilimi ve kamu yönetimi’, ‘siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler’ ve ‘kamu yönetimi’ adı altında faaliyet gösteren üniversitelerin ders programlarında belirli bir standart bulunmadığı görülmektedir (Bağce, 2010: 35). İlgili bölümlerde öğrenci ve sorun çözmeye odaklı bir eğitimin benimsenmemektedir. Danışmanlık, kariyer planlaması ve mezunlarla ilişkiler çok güçlü değildir. Bölümler, mezunlarının hangi alanlarda çalıştıklarına dair sağlıklı bilgiye dahi sahip olamamıştır. Bu durum, eğitim planlamasını olumsuz etkilemektedir (Bağce, 2010:40). Bu durumdan hareketle Türkiye’de yapılan bir araştırmanın sonuçları dikkat çekicidir. Çalışmayla Kamu Yönetimi bölümü öğrencilerinin kütüphaneden yararlanmaları ve kültürel-eğitsel ve sportif etkinliklere katılımlarının düşük olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin önemli bir bölümünün düzenli ders çalışma alışkanlığı bulunmamakla birlikte, öğrencilerin kamu yönetimi öğretiminden beklentilerinin “kendini geliştirme, iyi bir iş edinme, kariyer, saygınlık ve yüksek ücret” (Altan ve diğ., 2009: 250) olduğu ifade edilmiştir.

4.3. Türk Kamu Yönetimi’nin Lider İhtiyacı

Lider, kendisini tanıyan ve dinlemesini bilen kişi olmakla birlikte, işinde uzman olan, işleri basitleştiren, çalışanlarına güvenen, personelini iyi tanıyan, amaçları belirleyen, doğru ve hızlı karar veren, sonuçları denetleyen, işleri basitleştiren, kararlara katılımı sağlayan, geleceği görebilen, sabırlı ve kararlı, alçak gönüllü, zamanı iyi kullanan ve risk alabilen kişidir (Şahin ve Temizel, 2007:183; Özgür, 2004: 25). Liderlik ise örgüt amaçlarının gerçekleştirilmesi için, örgüt personelinin ihtiyaçlarını karşılayarak bireyler, gruplar ve çevre arasındaki ilişkileri düzenleyen ve iletişimi sağlayan bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Yıldız Özsalmanlı, 2005: 138).

“Liderlik” faktörüne gereken önemin verilmemesi nedeniyle kamu yönetiminde istenilen sonuçlara ulaşılamamaktadır. Yönetim sisteminin etkin ve verimli çalışmasında, yöneticilerin rolü yaşamsal öneme sahiptir. İyi bir yönetici kötü işleyen bir birimi her zaman kurtarabilmektedir. Bu sebeple, özellikle üst düzey yönetici seçimi ve yetiştirilmesi, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur (Hasanoğlu, 2004: 56,58). Liderlikten yoksun yöneticilik uygulamaları yönetim sistemine zarar vermektedir. Sonuç olarak, örgütlerin asli ve tali amaçlarına ulaşabilmesi için öncelikli koşul ya liderlik özelliklerine sahip kişilerin yönetim kademelerine getirilmesi ya da yönetim kademelerine getirilmiş kişilerin liderlik özelliklerini kendilerinde taşımalarıdır (Yıldız Özsalmanlı, 2005: 144-145) şeklinde ifadeye bulunmak hiç de abartı olmayacaktır.

Küreselleşen dünyamızda, “nitelikli insan” kaynağı en önemli ulusal servet haline gelmektedir. Bu kaynağın verimli bir şekilde yönlendirilmesi ve kullanımı ülkemize yeni açılımlar kazandıracak; ulusal, bölgesel ve küresel düzeyde daha güçlü ve işlevsel kılacaktır (Bilgili, 2004: 44). Bir liderin arkasından gitme şeklinde geleneksel ve toplumsal alışkanlığı olan ülkemizde iyi yöneticinin, kamuda iyi yönetimin sağlanmasında önemli bir etken olacağı açıktır. Sağlanacak yönetici yetiştirme uygulaması ile “yeterli” yöneticiler tarafından, iyi yönetilecek olan kamu yönetimi; bir yandan yönetilenler ile yönetenler arasındaki güvensizlik sorununu ortadan kaldıracak diğer taraftan da kamuda görev yapan personelin üst yönetim görevlerine yükselmek için daha çok çalışmasını teşvik edecektir. Ülkemizin sonsuza dek varlığını sürdürebilmesi, yöneticilerin yetiştirilmesi ve atamaların bu yetiştirilmiş yöneticiler arasından yapılmasına bağlıdır (Günay, 2014: 94). Ayrıca üst kademe kamu görevlileri sosyolojik yasalar gereği toplumun örnek aldığı kimselerdir. Onlar çalışanları ve toplum için her yönüyle örnek olacaklardır. Bu nedenle, geleceğin üst kademe yöneticilerinin seçilmesi ve yetiştirilmesinin ayrı bir önemi vardır. Üst kademedekiler iyi olmazsa halk da bozulacaktır (İnan, 1999: 3).

Ülkemizde değişik dönemlerde uygulanan kamu yönetimi reformu çalışmalarının istenilen sonuçları vermemesinin önemli sebeplerinden biri personel sistemi ve reformunda yönetici yetiştirme konusunun ihmal edilmiş olmasıdır. Kamu yönetiminde ulaşılmak istenen etkinlik, verimlilik ve kalite gibi hedeflerin hayata geçirilmesi, iyi yetişmiş kamu personelinin varlığı ile yakından ilişkilidir. Reform çabaları yönetici sorunlarından dolayı her seferinde boşa çıkmaktadır. Kamu sektöründe yönetici yetiştirilmesiyle ilgili bir sistemin olmamasının bir başka olumsuz neticesi, kamu yöneticileri arasında algılama ve dil birliğinin olmamasıdır (Turgut, 2013: 67). Günümüzde her yönetici, başarılı olabilmek için liderlik özelliklerine sahip olmalıdır. Örgütlerin klasik yöneticilerle artık bir yere varamayacakları açıktır (Özgür, 2004: 25).

5. Yönetici Sorunumuzun Çözümünde Enderun Mektepleri

5.1.Enderun Mekteplerinin Dünya Ölçeğinde Önemi ve Dünya'daki Uygulamaları

Önde gelen tanınmış psikologlardan Amerikalı Lewis Terman, Enderun Mektebine alınan çocukların zekâ testiyle okula alınması yönteminin dünyada ilk defa Osmanlılarda uygulandığını ifade etmiştir. Bu sistem, dünya eğitim tarihinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Pek çok batılı kaynak Osmanlı'nın 600 sene ömür sürmesinin sebebini bu seçkinlere mâl etmektedir. Amerika'da Enderun Mektepleri hakkında yapılmış 350'ye yakın akademik çalışma vardır. 20. yüzyılın başında Amerikalı Eğitimci-Psikolog John Dewey'in "Çocuğa Göre Eğitim İlkesi" diye adlandırdığı yöntemle çağdaş eğitimin öncülüğünü yaptığı dönemden yüzlerce yıl önce bu ilke Osmanlıda uygulanmıştır (<https://asivemagrur.wordpress.com>, 2011: 1).

Mandevill, güvenliği ve refahı temin edecek olanın erdem olduğunu, dehaları şerde değil erdemi hâkim kılacak şekilde yetiştirdiklerinde çağa ışık tutacağını, Enderun sisteminin batılı olan soylu anlayışı kırdığını ve yetenek esasına göre köklü bir anlayış getirdiğini ifade etmiştir (Tozlu, 2004: 209). Fransız sarayının resmî temsilcisi olan Michel Boudier "Sarayın Genel Bir Tarihi" adlı eserinde; Enderun eğitiminin Türkleri güçlü ve varlıklı yaptığını, onların, büyük sayıdaki gençler arasından en yeteneklilerini seçip onları dürüst insanlar hâline getirecek disiplinli bir eğitim vermesini çok iyi bildiklerini ifade etmiştir (Coşkun, 2012: 1).

Miller, Enderun'u padişahlarının ülkeye liderlik edecek sıra dışı yeteneğe sahip gençleri keşfedip, yetiştirmesi (Akarsu, 2004: 54) şeklinde ifade etmektedir. Fransız tarihçilerinden Blaise Vigner ise Enderun'u, sultanın bütün gücünün temel dayanağının yetenekli gençler için kurulmuş olan bir okul olduğunu ifade etmiştir. 1668'de zamanın İngiliz seferinin kâtibi olan Sir Paul Rycout ise Enderun'un, incelenip değerlendirildiği takdirde dünyanın politik değeri en belirgin olan kuruluşlarından birisi olduğunun fark edileceğini dile getirmiştir. Bu değerli kaynakların yanı başında, belki de onlardan daha ilginç ve önemli olanı XV. yüzyıldan beri "Venedikli, Cenevizli, Avusturyalı, Fransız ve İngiliz" gözleri ve yazarlarının, Enderun konusunda özet olarak imparatorluğun güç ve refahının temel dayanaklarından birisi olduğu ve bu öğrencilerin seçim ve eğitiminde gösterilen isabet ve etkinliğin, bu devletin batılıların çoğu zaman inanmayı tercih ettikleri barbarlığın değil ileri ve üstün bir uygarlığın belirtisi olduğunu dile getirmişlerdir (Enç, 2004: 25).

Yeni Zelanda'nın eğitim sisteminde öğrenciler, hızlarına göre sınıf veya seviyeye seçilmekte ve bilen öğrenciler, bilgisi zayıf olanlara belletmenlik yapmaktadırlar. Ders kitapları ise canlı resimlerle dolu, dizgi, baskı, sayfa düzeni, okumayı teşvik edecek seviyededir. Başarılı öğrenciler derste daha bağımsız öğrenmeye sevk edilirken, zayıf öğrencilere yoğun danışmanlık hizmeti verilmektedir. Haftalık kayıtlar tutularak öğrencilerin o konudaki ilerleme hızları kaydedilmekte ve zümre değerlendirmelerine tabi tutulmaktadır. Öğrencilerin anlayacağı dilde yazılan kitaplar basılmadan önce bütün ülkedeki okullara gönderilip öğretmenlerin görüşleri alınmaktadır. Yeni

Zelandalıların bu metodu Osmanlı Medreselerinde tatbik edilen metottur (Aydın, 1992: 2-3).

Fransa, 1945'te üst düzey yönetim kadrolarına memur seçmek ve yetiştirmek için Ulusal Yöneticiler Okulu (Ecole National Administration) kurmuş ve bugün bu okul Fransız yönetiminin, kendisinden vazgeçilemeyen bir parçası durumuna gelmiştir. Bugünkü Cumhurbaşkanı dâhil, 1945'ten beri başbakan ve bakan düzeyindeki pek çok devlet adamı, yargı ve yürütme organlarının üst düzeyindeki elemanlarının büyük çoğunluğu ENA'dan yetişmiştir (<https://www.tbmm.gov.tr>, 1985: 191). Bu okula girebilmek için öğrenciler, çetin şartlar ve de zor sınavlarla mücadele etmektedirler. Fransa, bu kurumu Osmanlı Devletinin Enderun Mektebinden esinlenerek gerçekleştirmiştir (Günay, 2004: 172). ENA'nın benimsediği sistem, yönetici adaylarına analiz yapma, karar verme, yönetme özelliklerini kazandırmaya ve sorunları gerçekçi bir biçimde tespit etme, sorunlara uygun gerekçeli çözümler önerebilme yetenekleri güçlendirilmeye yöneliktir (Şengül, 2009: 10).

Kulaksızoğlu'na göre, Türkiye'de üstün zekâlı ve üstün yetenekli çocukların eğitiminde çok geç kalınmıştır; çünkü İsrail başta olmak üzere birçok devlet bu çocukların eğitimini devlet politikası haline getirmiş ve bu konuda özel politikalar geliştirmiştir. Bu sebeple, Enderun geleneği olan bir ülkenin bu sistemi uygulamamasının hata olduğu bir gerçektir (Kulaksızoğlu, 2011: 1).

2000'li yılları yaşayacak olan ve yarının büyüklerini yetiştirmeyi birinci hedef bilen ülkeleri yakından incelediğimizde; onları geleceğe taşıyacak eğitim sisteminin, aslında Osmanlıların dünyada eşine rastlanmayan ve ilk defa uygulanan Enderun Mektebinin yapı ve işleyişine benzemekte olduğu görülmektedir (<http://www.enderuncocukuniversitesi.com>, t.y.:1).

5.2. Enderun Mekteplerinin Diğer Eğitim Sistemlerinden Farkı

Enderun'da "yönetim" konusundaki eğitim etkili olmakla birlikte, askerlik eğitimi küçük yaşlarda başlamıştır. Eğitim, günün en iyi şartlarına göre yapılmıştır. Batıda bugünkü yönetim ve organizasyon ilkelerinin gelişmesine katkı sağlayan bilgilerin bir kısmının kökeninin Türk askerî uygulamalarına dayanması ve bunların bazı devletler tarafından modellenmesi (İsveç ordusu), yönetim konusundaki eğitime verilen önemin bir delilidir. Devletin en önemli kademelerinde yer alacak kişilerin sevk ve idareyi en iyi şekilde öğrenmeleri için açılan bu okuldaki eğitim uygulamaları (Özkul, 2012: 230) dönemin örneklerinden çok farklıdır.

Enderun'da "diğer okullarda bu kadar fazlası olmayan bilgi ve edep eğitiminin yanında" beden eğitimi dersi de hatırı sayılır şekilde verilmiştir. Güreş, atlama, koşu, meç, okçuluk, binicilik, atıcılık, cirit, tomak gibi oyunlar ve yarışmalar düzenlenmiştir. Bir Enderunlu, saraydan harice bilgi sızdırmamış, öğrencilere sarayda iken tam bir tecrit uygulanmış ve çoğunlukla haremden çırak çıkarılan bir hanımla evlendirildiklerinden her ikisi de birbirini denetlemiş, bir bakıma sarayın sır koruma mekanizması bu şekilde işletilmiştir (Armağan, t.y.: 2).

Enderun'un ideal eğitim anlayışı için şunları söyleyebiliriz:1)Öğrenciler çok titiz seçilerek alınıyordu, 2)Teorik eğitimin yanında uygulamalı eğitime geniş yer veriliyordu, 3)El becerileri kazandırılması çok önemliydi, 4)Öğreticilerin seçkin olması önemliydi, 5)Sınıf atlamanın şartı zaman ya da yaş değil, liyakat ve başarıydı, 6)Üst yöneticilerin alt yöneticilere rehberlik etme görevi vardı, 7)Öğrencilerin beden ve ruhen sağlıklı olmalarına dikkat edilirdi, 8)Öğrencilerin yeteneklerine göre bir güzel sanatla ilgilenmesi sağlanırdı, 9)Bireysel ilgiler ve yetenekler desteklenirdi, 10)Öğrencilerin kalkış, yemek, yatış vs. hep bir disiplin içindeydi, 11)Başarıların en küçüğü dahi ödüllendirilirdi, 12)Öğrencilerin başıboş tavrı ve zaman harcamaları cezalandırılırdı (Deri, 2013: 6), 13)Programda karakter ve kişilik eğitimlerine ağırlık verilirdi, 14)Dini bilgilerin yanı sıra astronomi gibi dersler de anlatılırdı (Ödemiş, 2014: 69).

Enderun mektepleri çok etkili bir şekilde kamuya hizmet edecek insanlara ülkenin kültür ve değerlerini benimseterek yöneten ile yönetilen arasındaki kültürel kopukluk ve farklılıkların önüne geçiyordu. Türk dili, kültürü ve medeniyetini çok farklı din, milliyet ve geleneklerden gelen ve devletin mukadderatında söz sahibi olacak geleceğin yönetici kadrolarına benimsetiyor ve onların yeni kimliğini kazandırıyor (İpşirli, 2013: 380).

5.3. Enderun Mekteplerinin Türkiye İçin Gerekliliği ve Uygulanabilirliği

Kamu yöneticilerinin bürokrasi kültürünü devam ettiren ve riski en aza indirme adına kurallara sıkı sıkıya bağlılığına ilişkin tavrı günümüz şartlarında devamını sürdüremeyecektir; çünkü yenedünyaya eski yöntem ve anlayışlarla uyum sağlamak güçtür. Günümüzde insanları ya da yönettikleri grubu değişime ve yeniliklere ikna edebilen; öğrenebilen ve etkileyebilen; gücünü yetenek, bilgi ve deneyimleri ile iletişimdeki ve ilişkilerindeki başarısından alan lider yöneticilere ihtiyaç artmıştır. Bu tür yöneticiler yeniliğe açıktır ve belirsizlik, başarısızlık ve çatışma ile baş etme gibi yetenekleri gelişmiştir. Lider kamu yöneticisi, farklılıkları ve çeşitliliği hoş görür, çalışanları yetkilendirir ve yaratıcılıklarını ortaya koymalarına ve kendilerini gerçekleştirmelerine olanak tanır. Bunun için, lider kamu yöneticisi çalışanlarına demokratik ortam sağlar ve hesap verebilirliğe imkân tanır. Bunu gerçekleştirmek, özellikle nitelikli ve uzman çalışanların çoğunlukta olduğu kamu kurumlarında daha kolaydır (Gül ve Taşdan, 2014: 19; Akçakaya ve Yücel, 2007: 29).

Türkiye Cumhuriyeti sivil ve asker yöneticileri yetiştiren Mülkiye, Harbiye gibi okulların devamını sağlamış ve kamu yöneticilerini yetiştirmek üzere Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü kurulmuşsa da Osmanlıda olduğu gibi özel bir yönetici yetiştirme sistemi oluşturmamıştır (Günay, 2004: 130). Yönetici kabiliyeti yüksek olan insanların yönetim kadrolarına gelmesini beklemek yerine, yönetici nitelikleri olarak belirlenen özelliklerin, yönetici adaylarına, "kurulacak yeni bir yönetici yetiştirme sistemi" ile kazandırılması, yönetici olarak yetişen ve deneyim kazanan bu kişilerin arasından da üst düzey yöneticilerin belirlenmesi mümkün kılınmalıdır. Yani yönetici olacak kişileri, yetenek ve nitelikleri açısından geliştirip yetiştirecek bir sistem kurulmalıdır. Bu sistemle sadece teorik bilgiler verilmekle kalınmayıp mutlaka

uygulama yapılmalı; eski deneyim ve tecrübeler bu yöneticilere aktarılmalıdır (Günay, 2014: 92-93). Gül ve Taşdan'ın (2014) mülki amirler üzerinde yaptığı çalışmada elde ettiği verilere göre; hiyerarşik amirlerin, alt düzey yöneticiler arasında motivasyonu sağlamada ve liderliği teşvik etmede yetersiz oldukları ve dolayısıyla, liderlik eğitimlerinin, valiler ve kaymakamlar dâhil, tüm mülki idare amirleri için gerekli olduğuna işaret etmektedir (Gül ve Taşdan, 2014: 20). Bu sebeple üstün yetenekli çocuklara yönelik düzenlenecek disiplinli bir eğitim yapılanması, ülkenin bilim, sanat, sanayi ve teknoloji alanlarında da beklenenin üzerinde yararlar getireceği ve ülkemizi “çağdaş uygarlık düzeyi”ne ulaştıracağı açıktır (Deniz, 2014: 153).

Kamuda yöneticilik yapacak kişilerin bir yandan yönetim alanında bilmesi gereken; temel hukuk, ekonomi, planlama, örgütleme, insan kaynaklarını belirleme ve seçme, yönlendirme, yönetim becerilerini geliştirme, liderlik, etkin ve verimli çalışma, yetki devretme, takım ruhu oluşturma, toplantı, proje, kriz ve zaman yönetimi, verimlilik artırma ve maliyet düşürme, uzak görüşlülük oluşturma, sunuş teknikleri gibi konularda eğitilmeleri tamamlanmalı ve bir yandan da bir kamu yöneticisinde olması gereken davranış ve anlayış biçimi edindirilmeye çalışılmalıdır. Yöneticiler kamu adına ülkenin kaynaklarını kullanarak insanlarına hizmet edeceklerinden kamu yararı, toplumsal çıkar gibi kavramlar öğretilmeli ve de benimsetilmelidir (Günay, 2014: 94).

Ülkemizde 3 yaşında okuma yazma öğrenmiş bireyin 18 yaşına gelmeden liseyi bitirmesine müsaade edilmemektedir. Amerika ve Hindistan'da ise bu kabiliyette bir çocuk 14-15 yaşında üniversiteye alınmakta ve toplumla uyuşabilip akrabalarını dışlamamaları için empati duygusunu geliştirme, belirli insanî değerleri ve ahlakî değerleri öğretme çalışmaları yapılmaktadır. Enderun'daki gibi dürüstlük, doğruluk, iyilik, yardımseverlik, çalışma gibi temel değerler öğretilmektedir. Aksi takdirde bu çocukların zekâlarını, kabiliyetlerini, liderlik özelliklerini ve başkalarını etkileme özelliklerini Hitler gibi kullanabilme tehlikesi söz konusu olabilecektir (Kulaksızoğlu, 2011: 5).

1970 yılı Güney Kore örneğine baktığımızda, maden ve yerüstü kaynağı fakir olan ve iklimi kavurucu ve de kutup soğuğu şeklinde olan bu ülkenin kişi başına düşen milli gelirinin 300 dolar civarında olduğu gerçeğiyle karşı karşıyayken aynı yıl “Üstün zekâlı öğrenciler geleceğimizdir” anlayışıyla “Üstün Yetenekliler” eğitiminin bir devlet politikasına dönüştürülmesi, öğretmenlerin yurtdışı ve yurt içinde hızla eğitilmesi ve “Öğrenci Tanılama” envanterlerinin geliştirilmesi sayesinde 2011 yılında kişi başına düşen milli gelirin 300 Dolar yerine 21.000 Dolar olduğunu görmekteyiz (<http://mebk12.meb.gov.tr>, t.y.: 8-11). Bugün dünyada yöneticilerin yetiştirilmesi gerektiğine ilişkin algı geniş ölçüde kabul görmektedir. Sadece Fransa'da değil, İngiltere, Japonya, İtalya ve diğer pek çok ülkede yönetici yetiştiren kurumlar oluşturulmuş olup, yöneticiler bu alanda yetiştirilerek atanmaya çalışılmaktadır. Hatta Japonya gibi bazı ülkeler bu atamaları yapan, personel politikasını oluşturan kuruluşları, hükümetler karşısında yarı bağımsız kuruluşlar olarak örgütlemiştir (Günay, 2004: 173). Dünyada özel şirketler de Enderun Mektebinde olduğu gibi kendi liderlerini yetiştirmek için programlar uygulamaktadır. Şirketlerde yapılan

araştırmalarda, yöneticilerin tanımladığı en büyük sorun, “liderlik gelişimi sorunu”dur. İnsan kaynakları departmanlarının %82’si yönetici aday bulamamaktan şikâyetçidir. Günümüz işletmeleri bu soruna bir çözüm olarak birer birer çağdaş Enderunlar kurmaktadır. Amerika’da üst düzey yönetici yetiştirmek için yılda 14 milyar dolar ayrıldığı düşünüldüğünde ve de gelecek yıllarda liderlere olan ihtiyacın artacağı hesap edildiğinde (Türkmenoğlu, t.y.: 1) Enderun’a verilmesi gereken önem daha da artacaktır.

Amerika Birleşik Devletleri’nde yönetimin üst kademelerine aday memurları eğitmek için “Federal Bxecutive İnstitute” adını taşıyan enstitü kurulmuştur. Enstitünün amacı, değişen şartlara esnek yöneticiler yetiştirmek, onların kabiliyetlerini geliştirmek ve işbirliği içinde çalışabilmelerine ilişkin eğitim vermektir. Bugün İngiltere’de, Japonya’da, Pilipinler’de, Avustralya’da, Pakistan’da, Hindistan’da da kamu idaresi kolejleri veya enstitüleri açılmıştır (<https://www.tbmm.gov.tr>, 1985: 191). Türkiye’de de üstün yetenekli öğrencilere eğitim vermeye ilişkin Bilim ve Sanat Merkezleri kurulmuştur. İlki Ankara’da 1995 yılında açılmış olan bu kurumun hazırlanan programla üstün yetenekli öğrencilere okulların dışındaki sürede hizmet vermesi planlanmıştır. BİLSEM’lere öğrenci seçiminde zekâ testi uygulanmakta ve zekâ bölümü 130 ve üzerinde olan öğrenciler kabul edilmektedir. Türkiye’de 57 ilde 63 BİLSEM bulunmaktadır (Kaya, 2013: 117).

M. Baudler, Enderun mekteplerinin kazanımlarını inceleyip Türk milletinin başarılarına şaşmamak gerektiğini ifade ederek, Türklerin elit kadroları nasıl yetiştireceklerini, gençleri nasıl disipline edeceklerini, onları nasıl mükemmel insan hâline getireceklerini ve kabiliyetlerine göre nasıl taltif edeceklerini bildiklerine dikkat çekmektedir (Örnekli, 1990: 3). Nihai olarak dünyada bir ilki başaran ecdadımızın geliştirmiş olduğu mükemmel eğitim sisteminden yola çıkarak yeni bir eğitim modeli geliştirip milli ve manevi değerlerimize sahip çıkacak, zamanımızın erdemli, birikimli, ufku geniş ve tüm insanlığa yön verecek Fatihlerini, Mimar Sinanlarını, Kâtip Çelebilerini yetiştirmek (Coşkun, 2012: 2) bu bilgiler ışığında mümkün görünmektedir.

Enderun mektebinin genel analizi yapıldığında, uygulamasıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Öncelikle Enderun sistemi bir proje dâhilinde çözümlenerek günümüz koşullarında nasıl faydalanılacağı tespit edilmelidir. Bakanlık ve üniversiteler bünyesinde oluşturulan bir komisyonla seçim ve sınıflama kriterleri belirlenmelidir. Bu kriterlere göre üstün zekâ ve yetenekliler her ilin Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde belirlenmelidir. Tespiti yapılan öğrenciler yeteneklere ayrılmış liselere gönderilmelidir. Bu öğrenciler, ilgili branş liselerinden mezun olup kabiliyetlerine ilişkin üniversitelere ve gerekirse lisansüstü eğitime devam etmelidirler. Bu öğrencilere sürekli uygulama yaptırılarak, çalışmaları hem devlet tarafından izlenmeli hem de desteklenmelidir. En önemlisi bu yetenekler devletin en üst kademelerinde istihdam edilmelidir. Böylece çok iyi yetişmiş bir elit yönetici kadroya devlet güvenle emanet edilmiş olacaktır. Bu eğitim sürecinin devamı esnasında disiplin ve motivasyon etkin kullanılabilir. Ayrıca yatılı bir eğitimle süreç desteklenebilir. Bu öğrencilerin farklı isteklerine her zaman farklı danışmanlık uzman hizmetleriyle ve üst sınıfta eğitim gören lisansüstü öğrencilerle

cevap verilebilir. Öğrenciler spor, satranç ve güzel sanat gibi sosyal etkinliklerle motive edilebilir. Ayrıca öğrenciye sosyal hayatta karşılaşabilecekleri durumda nasıl davranacaklarının bilgisini pratik olarak sunan adab-ı muâşeret kuralları öğretilmelidir (Bilgili, 2004: 43-44).

6. Sonuç ve Değerlendirme

Küresel etkiler, “kamu hizmetleri devletin vatandaşa sunduğu bir lütuftur” algısını değiştirerek bu hizmetlerin kamu yöneticileri için bir görev ve sorumluluk olduğunu, görevleri süresinde yaptıkları işlerde “hesap verebilirlik” ilkesini benimsemek mecburiyetinde olduklarını kabul ettirmiştir. Ancak bu durum, sorunların çözülmesi için tek başına yeterli değildir. Osmanlı eğitim sistemi kamu yöneticisi yetiştiren ve yetenekli gençleri kabiliyetlerine göre mesleklendiren mükemmel bir sistemi, dünyaya miras olarak bırakmıştır. Bu miras, Osmanlının ilerleyen ömründe bir şekilde bizden koparılmış ve dünyanın birçok ülkesinde bizler uykudayken uygulanmaya devam etmiştir. Ülkemizde eğitim sistemi sürekli değiştirilmekte ve istenen başarı yakalanamamaktadır. Bu soruna apaçık çözüm, “Enderun Sistemi”dir. Biz çalışmamızda, bu sistemin en azından liderlerimizi yetiştirme konusunda kullanılmasını ve kullanılabilirliğini ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte, bu çalışmanın Enderun sistemini tüm öğrencileri mesleklendirme konusunda geliştirip kullanmanın mümkün olabildiğine ilişkin başka bir çalışmaya da fikir vereceğini düşünmekteyiz.

Ülkemizde eğitim konusunda gerçekçi çözüm sunan bir sistem yoktur. Enderun sisteminin çeşitli düsturları aslında farklı okullarımızda uygulanmaktadır. Bugün eğitim disiplini anlayışı polis okullarımızda ve askeri okullarımızda görülmektedir. Öğrencileri kabiliyetine göre seçip yatılı olarak yetiştirme sistemimiz askeri okullara öğrenci seçimi ve yıllar süren öğrencilik dönemlerinde uygulanmakta ve askerlik kabiliyetlerine ilişkin savaş taktikleri uygulamalarla öğretilmektedir. Bugün Fen liselerine öğrenci seçiminde öğrencilere çok zor sınavlar uygulanmakta ve sınavda başarılı olanlar okula kazandırılmaktadır. Sanat okullarımızın birçoğu el kabiliyetlerine göre seçim yapmakta ve beden eğitimi okullarımız spordan başarılı olanları okullarına kaydetmektedirler. Uygulamalı eğitimin en mükemmelini sağlık personelimizde görmekteyiz. Liseden itibaren hastanelerde aşı yapıp kollarımızı morartarak uygulamalı eğitime başlarlar. Öte taraftan baktığımızda imam-hatip öğrencilerinin gördüğü din eğitiminin çok küçük bir kısmı dahi diğer okullarımızda zorlukla verilebilmektedir. Okullarımızda bireysel eğitim dendiğinde akıllara özel dersler ve dersaneler gelmektedir. Ahlak eğitimi dendiğinde ise bugün kamu kurumlarımızda ve özel sektör alanlarında etik eğitimi veriliyor olması yoksunluğumuzu ve bu konuda eğitim alamadığımızı ortaya koymaktadır. Kişilik ve ahlak bozukluğuna göz yummaya başladığımızdan beri ülkemizde yolsuzluk, kayırmacılık ve liyakatsizliğin ortaya çıktığını söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Ülkemizde eğitim; Enderun’daki gibi teorik, uygulama, spor, ahlak ve din eğitimi şeklinde sistemli olarak birbirini tamamlamadığı sürece hep bir eksiklik olacak ve sistem sağlıklı şekilde işleyemeyecektir. Ancak ülkemizde yöneticimiz;

liyakatiyle seçilmiş ve yetiştirilmiş olduğunda, ülkemizi emanet ettiğimiz bu eller bizi zirveye taşıyacaktır.

Kaynakça

- ADA, Burcu. (2008). "Türk Kamu Personelinin Performans Değerlendirmesi", Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atılım Üniversitesi, Ankara.
- AKARSU, Füsün . (2004). "Enderun: Üstün Yetenekliler İçin Saray Okulu", İç. M. R. ŞİRİN, A.KULAKSIZOĞLU ve A. E. BİLGİLİ(Hazırlayanlar), Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- AKÇAKAYA, Murat ve Nazlı YÜCEL. (2007). "Değişim Mühendisliği Ve Türk Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği", Sayıştay Dergisi, Sayı: 66-67, ss:3:34.
- AKDOĞAN, Akif Argun. (2010). "Kamu Yönetimi Eğitiminde Küreselleşme", İç. İ. E. TAŞ ve A. H. AYDIN (ed.) Küreselleşme Sürecinde Kamu Yönetiminde Eğitim Ve Araştırma, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, ss:44-64.
- AKKUTAY, Ülker . (2004). "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi", İç. M. R. ŞİRİN, A.KULAKSIZOĞLU ve A. E. BİLGİLİ(Hazırlayanlar), Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- AKKUTAY, Ülker. (t.y.). "Osmanlı Eğitim Sisteminde Enderun Mektebi", Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://www.ustunzekalilar.org/egitim-programlari/makaleler/182-osmanli-egitim-sisteminde-enderun-mektebi.html>
- ALTAN, Yakup, Uysal KERMAN ve Mehmet AKTEL. (2009). "Kamu Yönetiminde Lisans Öğretimi: Kamu Yönetimi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2009, Sayı:20, ss.227-252.
- ARMAĞAN, Mustafa. (t.y.). "Osmanlı'da Üstün Yetenekliler Fabrikası: Enderun Mektebi", Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://ozelmer.beun.edu.tr/wp-content/uploads/2014/01/armagan-mustafa-osmanli%E2%80%99da-ustun-yetenekliler-fabrikasi-enderun-mektebi.pdf>
- AYDIN, Selim. (1992). "Değişik Eğitim Sistemleri ve Örnek Geçmişimiz", Pedagoji, Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/degisik-egitim-sistemleri-ve-ornek-gecmisimiz.html>
- BAĞCE, H. Emre. (2010). "Dünyada ve Türkiye'de Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme", İç. İ. E. TAŞ ve A. H. AYDIN (ed.) Küreselleşme Sürecinde Kamu Yönetiminde Eğitim Ve Araştırma, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, ss:28-43.
- BİLGİLİ, Ahmet Emre. (2004). "Bir Türk Eğitim Geleneği Olarak Enderun'un Yeniden İnşası", İç. A. KULAKSIZOĞLU, A. E. BİLGİLİ ve M. R. ŞİRİN (Hazırlayanlar), Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- COŞKUN, Tunahan. (2012). "Dâhilerin Okulu "Enderun", Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://tunahancoskun.blogspot.com.tr/2012/05/dahilerin-okulu-enderun.html>
- DENİZ, Muzaffer. (2014). "Üstünlerin Eğitiminin Tarihçesi: Dünyadan Güncel Örnekler ve Enderun Mektebi" , ISHE 2014 Tam Metinler, ss:152-160.
- DERİ, Mehmet. (2013). "Enderun Mektebi Nedir", Erişim Tarihi:04.05.2015, <http://enderun-mektebi.nedir.org/>
- EKİNCİ, Ekrem Buğra. (2011). "Amerika'ya Numune Olan Devşirme Usulü", Erişim Tarihi:04.05.2015, <http://www.ekrembugraekinci.com/makale.asp?id=338>



- ENÇ, Mitat. (2004). “Enderun”, İç. M. R. ŞİRİN, A.KULAKSIZOĞLU ve A. E. BİLGİLİ(Hazırlayanlar), Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- GÜL, Hüseyin ve Nevzat TAŞDAN. (2014). “Lider Kamu Yöneticiliği, Mülki İdare, Sorunlar ve Çözüm Arayışları”, İdarecinin Sesi, Temmuz - Ağustos - Eylül 2014, ss:18-22.
- GÜNAY, Ö. Faruk. (2004). “Üst Düzey Kamu Yöneticilerinin Yetiştirilmesi”, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- GÜNAY, Ömer Faruk. (2014). “Geçen 17. Türk Devleti Olmak İstemiyorsak Yöneticilerimizi Yetiştirmek ve Atamaları Yetiştirilenler Arasından Yapmak Zorundayız”, İdarecinin Sesi, Temmuz - Ağustos - Eylül 2014, ss:92-95.
- GÜVEN, Ahmet. (2007). “Kamu Yöneticilerinin Davranış Tarzlarının Kamu Personelinin Motivasyonu Üzerine Etkileri: Tokat İl Milli Eğitim Müdürlüğünde Çalışan Öğretmenler Üzerinde Bir Uygulama”, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat.
- HASANOĞLU, Mürteza. (2004). “Türk Kamu Yönetiminde Örgüt Kültürü Ve Önemi”, Sayıştay Dergisi, Sayı: 52, ss:43-60.
- http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/34/34/970178/dosyalar/2013_03/20033935_dnyadavelkemizdest.yet..pptx, (t.y.). ”Dünyada Üstün Yeteneklilere Yönelik Çalışma Örnekleri”, Erişim Tarihi: 05.05.2015.
- <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d17/c012/tbmm17012051.pdf>, (1985). T.B.M.M. Tutanak Dergisi, 51. Birleşim, Dönem:17, Cilt:12, Yasama Yılı:2, 09.01.1985, s:191.
- <https://asivemagrur.wordpress.com/2011/03/10/> ,(2011). “Dünyanın İlk Kamu Yönetimi Okulu Enderun Mektebi”.
- <http://www.kkk.tsk.tr/Okullar/kuleli/MyBtWebPages/hakkında/genelbilgi/dundenbugune.pdf> , (2007). “Dünden Bugüne Kuleli Askerî Lisesi”, Kuleli Askerî Lisesi Matbaası, İstanbul.
- <http://www.enderuncocukuniversitesi.com/Tarihte-Enderun/21-Enderun'un-ve-Egitim-Sistemleri> , (t.y.). “Enderun'un ve Eğitim Sistemleri”, Erişim Tarihi:04.05.2015.
- İNAN, Atilla. (1999). “Üst Kademe Yöneticilerinin Ve Yargıçların Yetiştirilmesi”, Sayıştay Dergisi Sayı 32, ss:3-14
- İPŞİRLİ, Mehmet. (1995). “Enderun”, Türk İslam Ansiklopedisi, Cilt: 11, İstanbul, ss:185-187.
- İPŞİRLİ, Mehmet. (2013). “İstanbul'da İlim ve Kültür Hayatı (15 - 16. Asırlar)”, I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, http://osmanliistanbulu.org/tr/images/osmanliistanbulu-1/20_mehmet-ipsirli.pdf
- KAYA, Nisa Gökden. (2013). “Üstün Yetenekli Öğrencilerin Eğitimi ve BİLSEM'ler”, Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt:15, Sayı:1, ss: 115-122.
- KILIÇ, Mustafa. (2012). “Türkiye’de Mesleki Teknik Eğitimi Şekillendiren Eğitim Kurumlarından Ahilik, Gedik, Lonca, Enderun Mektebi'nin Tarihi Gelişimleri”, e-Journal of New World Sciences Academy NWSA-Vocational Education, 7, (4), ss:63-73.
- KULAKSIZOĞLU, Adnan. (2011). “İsrail Dahilerini Enderun Modeliyle Buluyor ve Eğitiyor”, Erişim Tarihi:05.05.2015, <https://mehmetarikan70.wordpress.com/2011/01/26/israil-dahilerini-enderun-modeliyle-buluyor-ve-egitiyor/>

- ÖDEMiŞ, İbrahim Serkan. (2014). “Enderun Mektebi Ve Demokratik Eğitim Modeli Perspektifinden Mesleki Eğitim: Teorik Bir Çözümleme”, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, Ağustos 2014, Cilt: 3, Sayı: 3, ss:65-75.
- ÖRNEKLİ, Cemil. (1990). “Enderun Mektebi”, Sızıntı Aylık İlim Kültür Dergisi, Sayı:140, Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://www.sizinti.com.tr/konular/ayrinti/enderun-mektebi.html>
- ÖZDEMİR, Murat. (2008). “Kamu Yönetiminde Etik”, ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 7, ss:179-195.
- ÖZGÜR, Bünyamin. (2004). “Kamu Yönetiminde Yönetici Çıkmazı”, Maliye Dergisi, Sayı: 145 / Ocak-Nisan, 2004, ss:1-53.
- ÖZKUL, Ahmet Sait. (2012). “19. Yüzyıl Türk Yükseköğretiminde İşletme Eğitimi”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2012/2, Sayı:16, ss:223-241.
- ÖZSEMERÇİ, Kemal. (2003). “Türk Kamu Yönetiminde Yolsuzluklar, Nedenleri, Zararları ve Çözüm Önerileri”, Araştırma Baş denetçi, Ekim 2003, Araştırma/İnceleme/Çeviri Dizisi: 27, TC Sayıştay Başkanlığı Balgat Ankara.
- SAKAOĞLU, Necdet. (t.y.). “14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye’de Eğitim Ön Bilgi Raporu”, Hedef 2023, İstanbul Forum, Erişim Tarihi: 04.05.2015, http://www.forumistanbul.com/documents/Turkiye'de_Egitim.pdf
- SARAN, Ulvi. (2004). “Kamu Yönetiminde Yeniden Yapılanma”, Atlas Yayıncılık, Ankara.
- ŞAHİN, Ali ve Handan TEMİZEL. (2007). “Bilgi Toplumunun Örgütsel Ve Yönetimsel Yapılar Üzerine Etkileri Bağlamında Türk Kamu Yönetiminde Liderlik Anlayışı: Bir Anket Çalışması”, Maliye Dergisi, Sayı:153, Temmuz-Aralık 2007, ss:179-194.
- ŞENGÜL, Ramazan. (2009). “Kamu Yönetiminde Yüksek Yöneticilerin Yetiştirilmesinde Okul Modeli: Fransa’da ENA Örneği”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:24, ss:1-18.
- TAŞKIN, Ünal. (2008). “Klâsik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 1/3 Spring 2008, ss:343-366.
- TEKİN, Zeki. (2014), “Türk Eğitim Tarihi”, Karabük Üniversitesi Uzaktan Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi, Erişim Tarihi:05.05.2015, <http://edebiyat.karabuk.edu.tr/pformasyon/icerikler/ztekin/12.%20HAFTA.pdf>
- TERECİ, Hidayet, Murat AYDIN ve Metin ORBAY. (2008). “Bilim Ve Sanat Merkezlerine Devam Eden Öğrencilerin Fen Tutumlarının İncelenmesi: Amasya Bilsen Örneği”, *Üstün Zekâlı ve Yetenekli Çocuklar Kongresi*, 16-17 Mayıs 2008, Ankara.
- TOZLU, Necmettin. (2004). “Türkiye’nin Merkezi (Eksen) Bir Güç Olmasında Üstün Yeteneklilerin Eğitimi Üzerine Bir Tartışma”, İç. A. KULAKSIZOĞLU, A. E. BİLGİLİ ve M. R. ŞİRİN (Hazırlayanlar), *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- TURAN, Abdullah. (2011). “Yeni Kamu Yönetimi Anlayışı Bağlamında Örgüt Kültürü Ve Liderlik Etkileşimi”, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman.
- TURGUT, Kasım. (2013). “Kamu Yönetimi ve Kamu Personel Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme”, İdarecinin Sesi, Ocak - Şubat / 2013, ss:65-68.
- TÜRKMENOĞLU, İdil. (t.y.). “Liderlere Enderun Mektepleri”, Milliyet, Erişim Tarihi: 05.05.2015, <http://www.kigem.com/liderlere-enderun-mektebi.html>.



- YILDIZ ÖZSALMANLI, Ayşe. (2005). "Türkiye'de Kamu Yönetiminde Liderlik Ve Lider Yöneticilik", Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:13, Bişkek, Kırgızistan, ss:137-146.
- YILMAZ, Abdullah ve Raci KILAVUZ. (2002). "Türk Kamu Bürokrasisinin İşlemsel Sorunları Üzerine Notlar", C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt:3, Sayı:2, ss:17-31.
- ZZEYREK, Suat ve Ali ERKEN, (2009). "Bir Saray Okulu: Enderun", In: 1st International Symposium on Sustainable Development, June 9-10, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, ss:346-350.

Amasya Medreselerinin Türk İslam Düşüncesinin Gelişmesi Bakımından Önemi

Mehmet Korkud Aydın

Okutman, Kırıkkale Üniversitesi A.İ.İ.T. Bölümü

Özet

Amasya, tarihin her devrinde önemli bir merkez olmuştur. Anadolu'nun müslüman Türkler ile tanıştığı dönemde Amasya, Danişmentliler tarafından fethedilmiş, Sultan II. Kılıçarslan zamanında ise şehirde Selçuklu hakimiyeti başlamıştır. Amasya, Müslüman Türklerin idaresi altına girdikten sonra, şehirde açılan medreseler ile bir üniversiteler şehri ve Anadolu'nun kültür merkezlerinden birisi haline gelmiştir.

Amasya'nın, Selçuklu idaresi zamanında kazandığı kültürel hüviyet, Osmanlı Devleti zamanında da muhafaza edilmiştir. Özellikle Amasya'nın bir sancak şehri olması, şehzadelerin burada eğitim alması, Amasya Medreselerinin de ehemmiyetini artırmıştır. Amasya Medreseleri, 15. ve 16. yüzyıllarda, pek çok alimin eğitim verdiği ve pek çok önemli şahsiyetin yetiştiği ilim kurumları olmuşlardır. Bildirimiz, Türk-İslam düşüncesinin gelişmesi hususunda önemli bir rolü olan Amasya Medreselerini değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Amasya, Amasya Medreseleri

1. Giriş

İslam devletlerinde, eğitim-öğretim hizmeti veren yüksek öğrenim kurumları ve fakültelere medrese denilmektedir. Medrese, “okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek için tekrarlamak” anlamına gelen dirase kökünden türemiş bir mekan ismidir (Bozkurt, 2003; 323-324). Medreselerin kaynağı ve ne zaman kurulduğuna dair farklı görüşler mevcuttur. İlk medresenin Tahran'da Hatimi adında açılan bir okul olduğu, ikincisinin ise Bağdad'da El-İsmaili tarafından açıldığı (Güven, 1998;126) iddia edilmektedir. Bununla birlikte, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Medine'de Kur'an öğretiminin yapıldığı Daru'l-kurra adındaki evin veya ilk kurulduğu günden itibaren bir eğitim ve öğretim kurumu olarak görev yapan Mescid-i Nebevi ile orada bulunan Suffe'nin ilk medrese modeli olarak kabul edildiği de görülmektedir. Bir başka görüş ise medreselerin kuruluşu hususunda Abbasi halifesi Me'mun'un Horasan valiliği dönemine işaret etmektedir. Tarihi kaynaklarda medrese olarak anılan ilk kurum ise fakih ve muhaddis Ebu Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgı tarafından X. yüzyılda Nişabur'da kurulan Darü's-sünne'dir. Söz konusu eğitim kurumunda bin civarında öğrencinin bulunduğu, medresenin giderlerinin karşılanması için bir vakfının olduğu bilinmektedir (Bozkurt, 2003; 324). Bu haliyle Nişabur'da bulunan Darü's-sünne'nin medreselerin işleyişi hususunda önemli bir model olduğu kabul edilebilir.

2. Nizamiye Medreseleri ve Medreselerin Genel Yapısı

Ancak medreselerin kurumsallaşması hususunda dönüm noktası, Selçuklu Devleti hükümdarı Sultan Alparslan zamanında, Nizamü'l-mülk tarafından kurulan Nizamiye Medreseleri'dir. Medreselerin İslam dünyasında yaygınlık kazanması, Nizamü'l-Mülk'ün önemli bir hizmeti olarak kabul edilmelidir. Bununla birlikte, Selçuklu hükümdarlarının da bu hususta etkili olduğu bilinmektedir. Nitekim, Nizamü'l-Mülk'ten önce, Tuğrul Bey zamanında da Selçuklu Devleti'nin medrese eğitimine önem verdiği söylenebilir. Tuğrul Bey'in meşgul olduğu kültürel meselelerin hemen hemen tamamının medrese inşa etmek ve ettirmek olduğu bilinmektedir (Köymen, 1976; 119).

Nizamiye Medreseeleri, kendisinden sonra kurulacak yüksek öğrenim kurumlarına model olmuştur. Bu hususta en önemli örnek, 1067 yılında kurulan ve dünyanın ilk vakıf üniversitesi olarak da kabul edilen Bağdat Nizamiye Medresesi'dir. Bu eğitim kurumu ile medrese kavramına yeni bir kimlik kazandıran Nizamü'l-mülk, Bağdat'tan başka Nişabur, Belh, Herat, Musul ve başka şehirlerde de medreseler kurmuştur (Göktürk, 2014; 461).

Nizamü'l-mülk'ün önemli merkezlerde eğitim kurumları kurmasındaki amaç; Sünni itikata güç ve yaygınlık kazandırmak olmuştur. Nizamiye Medreselerinin, özellikle Fatimilerin Şia ekolünde eğitim veren Darü'l-İlim adlı mekteplerine karşı kurulduğu söylenebilir (D.G.B.İ.T.A.,1989;80). Ayrıca, medreselerin kurulması hususunda devlet kademelerinde görev yapacak kimselerin yetiştirilmesi ve fakir öğrencilerin okutulmalarının sağlanması gibi ihtiyaçlar da etkili olmuştur (Özaydın, 2003; s. 188).

2.1. Medreselerin İşleyişi

Bağdat'da açılan medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için vakıfların kurulduğu, medresenin yakınına inşa edilen çarşıyla birlikte çeşitli arazi, hamam ve dükkanların gelirlerinin müderris ve öğrencilere tahsis edildiği bilinmektedir. Ayrıca, medresenin eğitim işlerinin başında bir müderris bulunmaktaydı. Medresenin diğer personeli ise vaiz, kütüphane görevlisi, mukri, naib, muid, vaiz, hattat, müstensih ve hadim gibi görevlilerden oluşmaktaydı. Medreselerin idari işleri mütevellî tarafından yürütülmekteydi. Mütevellî, müderrisleri tayin etme yetkisine de sahipti (Özaydın, 2003; 189).

2.2. Medreselerde Eğitim

Selçuklular devrinde medreselerde, genel olarak İslami ilimler ile ilgili dersler verilmekle birlikte matematik, tıp ve felsefe gibi dersler de okutulmuştur. Ancak, medreselerde İslami ilimler haricindeki derslerin okutulması, bölgenin kültürel durumu ve bilim adamlarının konu ile ilgili uzmanlıklarına bağlı idi (Güven, 1998; 130,131).

Medreselerdeki tedrisat gözününde bulundurulduğunda, eğitim metodunun zaman içerisinde değişime uğradığı görülmektedir. Başlangıçta, Kur'ani ilimler ezber yöntemiyle tedris edilirken zaman içerisinde bu usul yerini yazma ve not almaya bırakmıştır. Öğrenciler dersanelere genellikle sabah namazından sonra geçer, Kur'an ve Hz. Muhammed'e salat ve selamdan sonra derse başlardı. Ders, hoca ve öğrencinin karşılıklı soru sorması yoluyla işlenirdi. Öğrencilerin anlamadığı konularda da muidler yardımcı olurlardı.

Nizamiye Medreselerinin kurulmasının ardından İslam dünyası genelinde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin geliştiği ve medreselerin yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu durum, Anadolu için de geçerlidir. Anadolu Selçuklu Devleti ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde hakim olan beylikler, Nizamiye Medreselerini model alan medreseler kurmuşlar ve eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunmuşlardır (D.G.B.İ.T.A., 1989; 91).

2.3. İhtisas Medreseleri

Nizamiye Medreselerinin genel eğitim anlayışı yanında sadece belli branşlarda eğitim veren medreseler de bulunmaktaydı. İhtisas medreseleri olarak tabir edilen bu medreseler; Darü'l Hadis, Daru't-Tıb ve Daru'l-Kurra şeklinde tasnif edilebilir. Bu medreseler İslam dünyasının genelinde olduğu gibi Anadolu'da da faaliyet göstermişlerdir.



2.3.1. Daru'l Hadis

Daru'l Hadis'ler, Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olan hadis tedrisi ve tedriblerine tahsis edilmiştir. Daru'l Hadis'lerin ilki, Halep Atabeklerinden Nureddin Mahmud b. Zengi tarafından Şam'da kurulmuştur. Anadolu'da ise İnce Minare Daru'l-Hadisi (Konya) ve Çifte Minare Darü'l Hadisi (Sivas) bu kurumlardan en meşhur olanlarıdır.

2.3.2. Daru't-Tıb

Daru't-Tıb'lar hem tıp tedrisinin hem de hastaların tedavilerinin yapıldığı medreselerdir. İlk teşkilatlı tıp okulu Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından Şam'da 706 senesinde kurulmuştur. Anadolu'da da pek çok tıp mektebinin kurulduğu görülmektedir. Kayseri'de Gevher Nesibe Daru's-şifası, Sivas'ta I. Keykavus Darü's-şifası, Divriği'de Divriği Darü's-şifası, Amasya'da bulunan Amasya Darü's-şifası bunlardan en bilindik olanlarıdır.

2.3.3. Daru'l Kurra

Daru'l Kurra'lar, Kur'an ilimlerinin öğretildiği medreselerdir. Daru'l Kurralarda, Kur'an'daki kelimelerin ve ibarelerin telaffuzu ve okunuşlarındaki ihtilaflar, nakledenlere isnad ederek bildiren "ilm-i kıraat" tahsil edilmekteydi. Bu medreselerin Anadolu'da Daru'l-Huffaz adıyla faaliyet gösterdikleri bilinmektedir (D.G.B.İ.T.A., 1989; 91-950).

3. Osmanlı Devleti Zamanında Medreseler

Beylikler dönemi ve Anadolu Selçuklu Devleti zamanında kurulan medreseler daha sonra Osmanlı Devleti'ne miras olarak intikal edecektir. Osmanlı Devleti, Selçuklu Devleti'nin medrese yapısını örnek aldığı gibi bunu daha da geliştirmiş ve yeni medreseler açmıştır.

Osmanlı Devleti'nde ilk medrese, Orhan Bey tarafından 1330 tarihinde İznik'te kurulmuştur (Hızlı, 2008; 26). Bundan sonra da Osmanlı Devleti'nin yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak üzere yeni medreseler açılmıştır. Osmanlı Devleti'nde yeni medreselerin inşası sadece bir eğitim ve öğretim hizmeti olarak kabul edilmemiş, yeni fethedilen yerler için bir iskan ve kültür politikasının önemli bir unsuru olarak da görülmüştür. Bu cümleden olmak üzere Balkan şehirlerinde medrese ve mektep açılmasına önem verilmiş, Bulgaristan'da 142 medrese 273 mektep; Yunanistan'da 182 medrese, 1134 mektep; Arnavutluk'ta 28 Medrese, 121 mektep olmak üzere 575 medrese ve 1843 mektep kurulmuştur (İşpirli, 2003; 328).

3.1. Medrese Nizamı ve Dereceleri

Osmanlı döneminde medreseleri genel bir nizama bağlayan Fatih Sultan Mehmet(II. Mehmet) olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethettikten sonra İmparator Justinianüs'ün eşi Teodora'nın yaptırmış olduğu Havariyun Kilisesi'ni camiye çevirmiş, daha sonra da caminin doğu ve batı kısmına "Sahn-ı Seman" denilen sekiz adet medrese yaptırmıştır. Bu medreseler yüksek tahsil için kurulmuştur. Sahn-ı Seman'a öğrenci yetiştirmek için "tetimme" adında sekiz mektep daha yaptıran Fatih, bunun ardından medreseleri de bir nizama bağlamıştır (D.G.B.İ.T.A., 1989; 100, 101). Bu dönemde Osmanlı medreselerini türlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

1-Haşiye-i Tecrid Medreseleri

2-Miftah Medreseleri



3-Kırkklı Medreseler

4-Hariç Elli Medreseler

5-Musıla-ı Sahn Medreseleri

6-Sahn-ı Seman Medreseleri

Kanuni Sultan Süleyman devrine gelindiğinde Süleymaniye Medresesi'nin kurulmasıyla Osmanlı medrese teşkilatı yeniden şekillenmiş ve yeni anlayışa göre medrese teşkilatındaki dönüşüm ise şu şekilde olmuştur:

1-İptidai Hariç

2-Hareket-i hariç

3-İptidai Dahil

4- Hareket-i Dahil

5-Musıla-ı Sahn

6-Sahn-ı Seman

7-İptidai Altmışlı

8-Hareket-i Altmışlı

9-Musıla-ı Süleymaniye

10-Hamise-i Süleymaniye

11-Süleymaniye

12-Darü'l-Hadis

Kanuni Sultan Süleyman devrinde yapılan bu değişiklikler, XX. Yüzyıla kadar varlığını muhafaza etmiştir. Ancak bu derecelendirmeye, Haşiyet-i Tecrid, Miftah ve Kırkklı medrese dahil değildir. Bu derecelendirme İstanbul, Bursa ve Edirne medreseleri için geçerlidir (Şanal, 1999; 198).

Osmanlı Medreselerinde derecelendirme üç ayrı başlık altında yapılmaktaydı. Bunlardan ilkinde medreseler, okutululan kitabın adına göre isimlendiriliyordu. Tecrid Medreselerinde Haşiyetü't-Tecrid kitabı, Miftah Medreselerlerinde ise Miftahu'l-ulum kitabı okutuluyordu. Medreselerin derecelendirilmesinde bir diğer yöntem de bu medreselerdeki müderrislerin aldığı günlük ücret ile isimlendirilmesidir. Bunlar, yirmili, otuzlu, kırklı, ellili ve altmışlı medreselerdir. Örnek verilecek olursa, yirmili bir medresede müderris günde yirmi akçe ücret alırken, altmışlı bir medresede ise bir müderris, günde altmış akçe ücret almaktaydı. Hariç, Dahil, Sahn, Altmışlı, Süleymaniye, Darü'l-hadis derecelendirmeleri ise medreselerin statülerine göre yapılmış derecelendirmelerdir. Bunlardan "Dahil" medreseleri, devlet adamlarının yaptırdığı medreselerdir. "Hariç Medreseler" ise hayır sahibi vatandaşların yaptırdığı medreselerdir.

Müderrislerin aldıkları ücretler ise şöyle belirlenmiştir: Haşiyetü't-Tecrit adlı kitabın okutulduğu Tecrit Medreselerinde bir müderrise günlük 20 ila 25 akçe arasında verilirken Belagat ile ilgili Miftahu'l-ulum'un okutulduğu Miftah Medreselerinde ise 30 ila 35 akçe



arasında ödeme yapılıyordu. Sahn-ı Seman Medreselerine görev yapan müderrislere de elli akçe ödenmekteydi. Müderrisine altmış akçe ödenen medreselerden biri Ayasofya Medresesi idi. Bu medreseye de altmışlı medrese denilmekte idi (İpşirli, 2003; 330).

3.2. Medrese Eğitimi

Osmanlı medreselerinde XVI. yüzyılın ortalarına kadar müderris, eğitim ve öğretimin merkezinde yer alırdı. Devlet, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin sınırlarını ve özelliklerini belirleme hususunda etkin bir konumda bulunmayıp sadece medreselerin işleyişini yakından takip ediyordu. Bilakis, medreselerin eğitim ve öğretim faaliyetlerini belirleyenler, vakıf kurucularıydı. Vakıf kurucusu ise geleneklere uygun bir yöntem belirlerdi.

Medreselerde dersler, takip edilen kitaplarının adları ile anılırdı. Bizzat müderrisin nezaretinde yürütülen dersler, seçilen kitabın takip edilmesi yoluyla işlenirdi. Kitap ya da kitap bölümü bitirilmeden başka bir derse geçilmezdi. Bu durum medreselerde sınıf geçme yerine kitap geçme şeklinde bir yöntemin uygulandığını göstermektedir. Yüksek dereceli medreselerde dersler, ayrıntılı olarak işlenirken aşağı dereceli medreselerde özet haliyle işlenirdi (Hızlı, 2008; 29).

Medrese programında yer alan konular ve dersleri, akli ve nakli ilimler, dini ve din dışı ilimler, doğrudan ve dolaylı olarak programda okutulanlar olmak üzere tasnif etmek mümkündür. Medresede okutulan dersler; hesap, hendese, hey'et ve hikmet dersleri, belagat, mantık, kelam, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyatı dersleriyle, ulum-ı aliye denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşuyordu. Derslerde takip edilen kitaplar Arapça olmakla birlikte, eğitim dili Türkçe idi (İpşirli, 2003; 328).

Medreselerde dersler ve metod çok sıkı tutulmaktaydı. Müderrisler, medreselerin ilk bölümlerinde başarılı olan öğrenciler arasından “danişment”ler seçerlerdi. Bu kimseler; naip, imam ve ilkokul öğretmeni olabilirlerdi. Danişmentler, medreselerin hariç, dahil ve sahn bölümlerinde çalışır ve başarılı olurlarsa “mülazım” olabilirlerdi. Mülazım olanlar ise bir imtihandan geçerek müderris olurlardı (Şahin, 1999; 254).

3.2.1. Medreselerin Mali Kaynakları

Medreselerin mali kaynakları, önceki devirlerde olduğu gibi Osmanlı döneminde de vakıflar yoluyla sağlanıyordu. Medreseyi kuran kimse, aynı zamanda bir de vakıf kuruyordu. Bu vakıflar marifetiyle, medreselerin imarı ve tamiri, müderris başta olmak üzere personelin yevmiyesi ve öğrencilerin harçlıkları karşılanıyordu. Vakıflar bünyesinde, bağ, bahçe, tarla, ev, dükkan, hamam ve benzeri gayrimenkuller bulunuyordu. Medreselerin tüm ihtiyaçlarının vakıflar yolu ile sağlanmış olması, müderrisin maddi sıkıntı yaşamadan sadece işi ile ilgilenebilmesini sağlıyordu. Bu durum medreselerin özerk bir yapıda olmasını sağlayan önemli bir etkidir.

4. Medrese Sisteminin Bozulması

Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde, her alanda olduğu gibi eğitim alanında da büyük bir gelişim kendisini göstermiştir. Medreselerin bu dönemde oynadığı müspet rol, Osmanlı Devleti'nin gelişmesine olumlu yönde bir etki yapmıştır. Ancak, bu durum, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren değişmeye başlamış, sosyal ve iktisadi düzenin bozulmaya başlaması;



vakıf müesseselerinin bozulmasına, vakıf müesseselerinin bozulması da medrese sisteminin çökmesine sebep olmuştur.

Osmanlı döneminde, medrese eğitiminin ilk yıllarında, akli ve nakli bilimler medrese çatısı altında birlikte verilirken, 16. yüzyılın sonlarından itibaren matematik, astronomi, tıp, tabiiyat gibi bilimler önemini yitirmeye başlamış, daha çok nakli ilimlere, yani dini ilimlere yönelmişlerdir. Bu durum, Osmanlı medreselerinin bilimden skolastizme doğru kaydığını göstermektedir.

Medrese sisteminin bozulmasında ikinci amil, müderrislik makamının bozulması olmuştur. Bu dönemde, hak etmeyen kimselerin siyaseten ya da rüşvetle bu makamlara atandıkları görülmektedir. Ayrıca, müderrisliğin babadan oğula intikal ettiği "beşik uleması" anlayışı, sistemdeki bozulmayı artırmıştır. Üçüncü amil ise medrese öğrencilerinin disiplininde meydana gelen bozulmalar olmuştur. Bu bozulma, medrese talebelerinin Anadolu'da isyanlar çıkarmalarıyla kendisini göstermiştir (Şahin, 1999; 257-264). Bunların ötesinde, vakıf gelirlerindeki azalmalar, medreselerin maddi ihtiyaçlarının karşılanamamış olması da sistemin çökme sebeplerine dahil edilmelidir.

XVII. ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde medreselerin; iktisadi, sosyal, siyasi ve kültürel gelişmeye karşı ciddi bir engel teşkil ettiği görülmektedir. Özellikle, III. Selim döneminde yenileşme ve gelişme yolunda atılan adımlara direnç gösteren kurumlardan birisi medreseler olmuştur. II. Mahmud dönemine gelindiğinde, medreseler artık gözden çıkarılmıştır. İhtiyaç duyulan insan gücünü karşılamak üzere medreselerin yanında modern eğitim veren okulların açılmasına karar verilmiştir (Demir; 2015; 439). Bu karar medreseleri ıslah etmek yerine kendi halinde çürümeye terk etmek anlamına gelmektedir.

Tanzimat döneminde ise devlet, bir siyasi politika gereği olarak batı tarzında eğitim veren okullar açmaya başlamış ve bunları desteklemiştir. Diğer taraftan, gerek Osmanlı aydını gerekse ulema farklı gerekçelerle, medreselerin ıslah edilmesine karşı çıkmışlardır. Eğitimdeki bu çekişme, II. Meşrutiyet dönemine kadar sürmüştü, bu dönemle birlikte aydın ve ulema sınıfı medreselerin ıslah edilmesini artık bir zaruret olarak görmeye başlamışlardır (Şanal, 1999; 198). Neticede, 1909'dan sonra medreselerin iyileştirilmesi için bir takım tedbirler alınmıştır. İlk olarak medreselerin müfredatı yeniden yapılandırılmış, fen bilimleri müfredata dahil edilmiştir. Ayrıca, yeni koşullara uygun medrese binalarının inşa edildiği de görülmektedir. Ancak, bu adımlar medreselerin tekrar canlanması için yeterli olmamıştır.

Cumhuriyetin ilanından sonra bu eğitim kurumlarının artık ömrünü tamamladığına karar verilerek, 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla medreseler kapatılmıştır (Demir; 2015; 444).

Sonuç itibarıyla medreseler, işlerliklerini yitirip esas amaçlarından uzaklaşana kadar, Türk İslam medeniyetinin ve düşüncesinin gelişmesinde belki de en etkili kurum olmuşlardır. Medreseler, Anadolu'nun Türk yurdu olmasıyla birlikte Türk kültür ve medeniyetinin önemli bir simgesi olarak kültürel mührünü vurmuş ve tarihteki yerini almıştır. Anadolu'nun her köşesinde bu mührü görmek mümkündür.



"Amasya Medreseleri" başlıklı bu bildirimizde; bölgede Türk-İslam düşüncesinin yükselişi ve Amasya'nın bir kültür merkezi haline gelişinde medreselerin ve medrese eğitiminin rolü üzerinde durulmuştur.

5. Amasya Medreseleri

Amasya, tarihin her döneminde önemli bir kültür merkezi olmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak Türk İslam yönetimleriyle tanıştıktan sonra da bu özelliğini korumuştur. İlk önemli Türk hakimiyeti, Danişmendoğulları döneminde olmuştur. Amasya, bundan sonra da Osmanlı Devleti hakimiyetine kadar, başta Türkiye Selçukluları olmak üzere bir takım Türk idarelerinde kalmış ve önemli bir kültür şehri olma özelliğini muhafaza etmiştir. Her dönemde; dini, sosyal ve kültürel kimliğini güçlendiren camii, han, hamam, medrese ve mektep vb. binaların inşasıyla "*Medînetü'l-Hükema, Bağdadü'r-Rum, Rûmiyye-i Suğrâ, Ermeniyye-i Kübrâ, Hısnü'l-Mir'ât, Kubbetü'l-ulemâ, Türbetü'l- Evliyâ, Dârü'n-Nasr, Dârü'l-İzz Dârü'l-Fütûh ve Kasrû's-Selâtin ve Anadolu'nun Oxford'u*" gibi unvanlara sahip olmuş, bir çok Anadolu şehir ve kasabasını kısındıracak şekilde önemli bir cazibe merkezi olmuştur.

Osmanlı döneminde de fetihten hemen sonra hükümdar yetiştiren bir sancak merkezi olması, Amasya'nın bu husustaki önemini daha da artırmıştır. Osmanlı şehzadelerinden on iki tanesi Amasya'da şehzadelik yapmış, bunlardan altı tanesi hükümdarlık makamının sahibi olmuştur. Amasya'nın bir çok imkanlara kavuşmasında, kültür hayatının ve öğretim kurumlarının gelişmesinde, şehzadelerin payı büyük olmuştur. Şehzadeler kadar, onlarla birlikte Amasya'ya giden hükümet, ordu ve ilmiye mensubu olan vezir, paşa ve bilim adamlarıyla daha sonra Amasya'da yetişen devlet ricali ve hayır sever kişiler de eğitim ve kültür faaliyetlerine önem vermişler, bilim adamlarını himaye etmişlerdir. Ayrıca, bu kimseler, medreselerin inşası ve ihtiyaçlarının temini için varlıklarını vakfetmişler, böylece bu kurumların devamını da emniyet altına almışlardır. Bunun sonucu olarak Amasya'da otuzdan fazla medresenin kurulduğu ve Amasya'nın bir üniversiteler şehri haline geldiği görülmektedir. Söz konusu medreseler, kronolojik sıra takip edilmek suretiyle değerlendirilecek olursa;

5.1. Halfet Gazi Medresesi

Medrese vakfının kurucusu Mübarizeddin Halifet Alp Gazi'dir. Selçuklu emirlerinden olan Halifet Gazi, 12. yüzyılın sonu ile 13. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Danişmentlilerin bir emiri iken bu hanedanını yıkılmasından sonra Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmiştir (Yinanç, 1982; 5). Amasya'da bir medrese yaptırıp (H. 325/ M.1209), bunu vakfetmiş olması, Amasya'da valilik görevi yaptığının bir işareti olarak kabul edilmektedir.

Halifet Gazi bilim adamlarını himaye etmiştir. Harezmi asıllı Hekim Bereket, Halifet Gazi'nin himaye ettiği önemli bir isimdir. Hekim Bereket, İbn-i Sina'nın *Al-Kanun Fi't-Tıbb* adlı eserinden faydalanarak yazmış olduğu *Lubabu'n Nuhâb* adlı tıp eserini Halifet Gazi'nin emri üzerine, *Tuhfe-i Mübarizi* adıyla önce Farsça'ya ardından da Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca Hekim Bereket, yine Halifet Gazi için *Kitab-ı İlm-i Tıbb* adlı bir eser daha yazmıştır. Hekim Bereket bu kitabında 13. yüzyıl başlarında Anadolu'da yapılan sporları anlatmış ve bunların faydalarından bahsetmiştir (Yinanç, 1982;7).



Halifet Alp Gazi'nin bilim adamlarını himaye eden yönü, Amasya'da bir medrese kurulmasını sağlamıştır. Söz konusu medrese, Şamice Mahallesi'nde, kitabesinin kayıtlarına göre Hicri 606, Miladi 1209 yılında yaptırılmıştır (Uzunçarşılı; 1929; 95). Medrese günümüze ulaşmamış olsa da, Halifet Gazi Kümbetinin bitişiğinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Medrese'nin Bizans yapısı bir kilise binasının bulunduğu yere inşa edildiği bilinmektedir (Cantay; 1977; 22).

Medresenin caddeye bakan ön tarafı kısmen ayakta. Yapı bu haliyle iki sütunlu bir kemer serisini ihtiva etmektedir. Sütunlar bir buçuk metre yüksekliğinde taştan temeller üzerine oturan tuğladan yapılmış kemer ayaklarına dayanmaktadır. Yapının duvar ayaklarında ve giriş kapısında antik devirlerden kalma taşlar kullanılmıştır. Yapının mimari karakteri Bizans dönemi abidelerine benzetilmektedir (Yinanç, 1982; 7).

Halifet Gazi Medresesi, zaman içerisinde doğal afetlerden zarar görmüş ve ayakta kalamamıştır. 1602 yılında çıkan bir yangın sonucu Medrese büyük zarar görmüş, yeniden inşa edildikten sonra 1647 yılında gerçekleşen büyük bir deprem sonucu yıkılmıştır. Bundan sonra Medrese'nin yıkılan kısımları ahşaptan inşa edilmiştir. Son olarak 1888'de Amasya Müftüsü Hacı Osman Hilmi Efendi tarafından inşası gerçekleştirilen medrese bugün harap bir vaziyette bulunmaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 167).

Medresenin ihtiyaçları için vakfedilenler şöyle sıralanabilir; Gücmüd Köyü, Açağul Köyü (Suluova sınırları içerisinde bulunur), Candar Mezrasının bir kısmı, Kanu Köyü yakınında bir arazi, Subaşı Köprüsü yakınında bir bağ ve arazi, Medrese'nin yanında bulunan bir bahçe, Kertos Mahallesi'nde bir ev ve ahır, bir hamam hissesi, Manifaturacılar Çarşısında bir dükkan, Çarşı içinde bulunan bir hanın yarısı, Amasya Saraçlar Çarşısında bir dükkan, Saraçlar Çarşısında bir dükkan ve Turhal'da bir hamam (Yinanç, 1982; 8).

5.1.1. Medrese Yönetimi

Halifet Gazi, Medrese vakfının yönetimi için oğlu Sucaeddin Tekvir-Sinan'ı, Sinan'dan sonra da onun oğlu Celalettin Mehmet'i tayin etmiştir. Halifet Gazi üçüncü olarak ta Celalettin Mehmet'in aynı babadan olmak ve kadınlar hariç olmak şartı ile kardeşlerini görevlendirmiştir. Böylece Halifet Gazi, Medrese'nin vakfiyesini kendi soyundan gelenlere bırakmıştır. Ayrıca, Halifet Gazi, vakıf mütevellilerine, vakfın masrafları düşüldükten sonra mahsül ve icardan elde edilen gelirlerin 1/5'i kadar bir tahsisat ayrılmasına müsaade etmiştir.

5.1.2. Medrese'de Öğretim Faaliyetleri;

Medresede eğitimin Hanefi mezhebine göre yapıldığı bilinmektedir. Bununla birlikte öğretim üyelerinin ve öğrencilerin de hanefi mezhebinden olmaları da şart koşulmuştur. Öğretim kadrosu bir müderris ve bir muidden ibarettir. Toplam 12 öğrencisi bulunan medresenin öğrencilerinin altısı ilk sınıf altısı ise ileriki sınıflarda bulunmaktadır. Vakıf gelirlerinden müderrise yıllık 300 müd buğday ve 1200 gümüş dirhem, muide yıllık 240 gümüş dirhem ücret tahsis edilmiştir. Medrese Vakfı öğrencilere de bir harçlık belirlemiştir. Buna göre öğrencilere toplam 90 gümüş dirhem yıllık ücret ayrılmış, ilk sınıfta olan öğrencilere 5'er ileriki sınıfta olan öğrencilere de 10'ar dirhem olarak paylaştırılmıştır (Yinanç, 1982; 9).



5.2 Doğrakiye Medresesi

Kurucusu, medresenin kitabesine göre Emir-i şikar Nureddin Doğrak Bey'dir (Uzunçarşılı, 1929; 93). Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin Amasya tarihi isimli eserinde Nurettin Doğrak Bey'in Kaymarlı ismindeki bir oymağın reisinin oğlu olduğu yazmaktadır. Babasının adı İbrahim, dedesinin adı ise Saadettin'dir. Hicri 634 (1234) senesine kadar toplamda beş sene Amasya'da valilik yapmıştır.

Yeşilirmak kenarında yer alan medresede, Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi'ye göre şehrin ulemalarından Emir Efendi, Abdurrahman Efendi, Ali Efendi, İnallı-zade Esseyid İbrahim Efendi, Esseyid Mehmet Efendi, Hafız Mustafa Efendi, Hafız Ömer Efendi, İbrahim Şakir Efendi gibi isimler müderrislik yapmışlardır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 171).

5.3. Turumtay Medresesi

Medresenin kurucusu, Anadolu Selçuklu Devleti hükümdarı Alaeddin Keykubat'ın emrinde bulunmuş olan Seyfeddin Turumtay'dır. Beylerbeyliği görevi yapan Seyfeddin Turumtay bundan önce, Amasya valisi olduğu dönemde burada bir medrese inşa ettirmiştir. Vakfın kitabesine göre Medrese, Hicri 665 (1266) senesinde inşa edilmiştir. Yapı hem cami hem medrese olarak kullanılmıştır (Kayaoğlu, 1978; 93).

Torumtay Medresesi, Gök Medrese adıyla da anılmaktadır. Bu isim yapının doğu tarafında bulunan dershaneinin, altıgen ve üstü açık yapısı ile açık yakut gibi yeşil taşlarla süslü olmasından gelmektedir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007;174). Medresenin bulunduğu alanda daha önce bir kilise ve patrikhanenin bulunduğu bilinmektedir (Koçyiğit, 2014; 424).

Yapının mimari özelliklerinden bahsedecek olursak; 33,5 metre uzunluğunda 19 metre genişliğinde bir alanı kaplamaktadır. Süslenmiş bir kapıdan girdikten sonra, sağda ve solda birer oda bulunmaktadır. Yapının ön tarafı yüksek olduğu için iki taraflı taş merdiveni vardır ve işlemeli kapısının önünde bir sofası bulunmaktadır. Medreseye bitişik ve kuzey batı köşesinde büyük bir türbe bulunmaktadır. Türbenin sekizgen bir kubbesi olduğu bilinmektedir (Kayaoğlu, 1978; 94).

Seyfeddin Turumtay medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için bir vakıf kurmuş ve hayatta olduğu süre boyunca vakfın yöneticiliğini kendi üstüne almıştır. Kendisinden sonra da vakfın yönetimine, oğlundan torunu Mehmed Bey'i tayin etmiştir. Mehmed Bey'den sonrası için de vakfın yönetimine, kendi neslinden kadınlar hariç olmak üzere erkek torunlarını, erkek ahvadı tükenirse kız evladı ve torunlarını, akrabasından kimse kalmazsa da kadılık ve valilik görevini yürüten kimseleri tayin etmiştir. Seyfeddin Torumtay medresenin ilmi ve yönetim faaliyetleri hususunda da eğer evlat ve akrabaları arasında bu makamlara layık kimseler var ise, bunlara öncelik verilmesini istemiştir. Ayrıca Seyfeddin Torumtay, mütevelliiye, bütün görevlilerin tayin edilmesi yahut azledilmesi gibi yetkiler de vermiştir.

Medrese ve cami çalışanlarının tahsisatlarında vakıf gelirlerinden ödenmiştir. Buna göre müderris 40 müd buğday, muid 10 müd buğday, imam 3 ila 10 müd arası buğday, müezzin 3 müd buğday, hafız 3 müd buğday, nakip 2 müd buğday, salahan 3 müd buğday, kandilci 4 müd buğday, ferraş 4 müd buğday, bevab 4 müd buğday, gelir tahsildarı 4 müd buğday,



katip 4 müd buğday, hatip 10 müd buğday, naithan 4 müd buğday ile ücretlendirilmiştir (Kayaoğlu, 1978, 105).

Günümüzde cami olarak kullanılmakta olan yapının, tarihi süreç içerisinde medrese olarak kullanıldığını söyleyenler olduğu gibi sadece zaviyetli bir camii olduğunu söyleyen ya da rasathane olarak kullanıldığını anlatanlar da bulunmaktadır (Koçyiğit, 2014; 428).

5.4. Darüşşifa

İlhanlı hükümdarı Sultan Olcaytu dönemine ait bir yapı olan Darüşşifa, Hicri 708 (1308) senesinde ilhanlı hanedanından Yıldız Hatun'un kölesi Amber b. Abdullah tarafından yaptırılmıştır. Darüşşifa sadece hastane olarak kullanılmamış aynı zamanda hekim yetiştiren bir okul olarak da görev yapmıştır. Öğretim kadrosunda Şükrullah, Sabuncuoğlu Şerefeddin ve Halimi gibi hekimlerin yer aldığı bilinmektedir (Ceylan, 2012; 32). Darüşşifa ile ilgili kitabesinden bilgi almak mümkündür. Darüşşifanın kitabesi Arapça olup, Türkçesi'nde şunlar yazmaktadır;

“Büyük sultan, en büyük hakan, dinin ve dünyanın yardımcısı Sultan Olcaytu Muhammed (Allah, onun saltanatını ve büyük hatun, büyüklerin kraliçesi İldus Hatun'un şeref günlerini ebedî kılsın ve devletini artırsın)'in devletinin zamanında bu mübarek dârü's-şifâyı imar etmekle saltanatının yüceliğini muvaffak kılsın. Zayıf kul Anber bin Abdullah Allah ondan yaptıklarını kabul etsin yıl 708)

Darüşşifa, Amasya'nın merkezinde Yakutiye Mahallesi sınırları içerisinde bulunmaktadır. Mimarının kim olduğu bilinmemektedir. Mimari özelliklerine bakıldığında ise, Selçuklu mimarisinin genel özelliklerini taşıdığı söylenebilir (Sözen, 1970; 209).

Amasya Darüşşifası akıl hastalıklarının tedavisi hususunda önemli bir merkez olmuştur. Dünyada akıl hastalıklarının müzik ve su sesi ile iyileştirildiği ilk yer burasıdır. Bu dönemde Türk hekimleri, korku, bunalım, heyecan ve kuşku gibi sıkıntıları olan hastaların nabız atışlarını dinlerler ve hastalarına çeşitli melodiler dinletirlerdi. Hekimler bu sırada hastanın nabzında meydana gelen değişikliğe göre hastaya iyi gelecek en uygun melodiyi bulurlardı. Ayrıca hekimler, benzer rahatsızlığa sahip hastaları bir araya getirerek tedavilerini gerçekleştirebilirlerdi. Bu hususta ana ilke ses titreşimlerinin doğrudan beyin dokularına etki ettiği düşüncesi olmuştur (Hatunoğlu, 2014; 259).

Darüşşifa, Osmanlı Devleti zamanında da faaliyetlerine devam etmiş ve Tanzimat Dönemine kadar önemini muhafaza etmiştir. Ancak bu dönemden sonra önemini yitirdiği görülmektedir. 1939 yılında meydana gelen depremle hasar gören Darüşşifa 1945 yılında onarılmıştır. 1999 yılında Belediye konservatuarına devredilen (Erer, Atıcı, 2010; 31) yapının bir kısmı günümüzde Darüşşifa tarihinin anlatıldığı bir müze olarak kullanılmaktadır.

5.5. Alaca Yahya Medresesi

Kurucusu Amasya emiri Hacı Şad Geldi Padişah'dır. Medresenin inşa tarihi, Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin tarafından Hicri 775 (1375) olarak verilmektedir. Medresenin Amasya'nın merkezinde, Yeşilirmak üzerinde ve Saraçhane Camii'nin doğusunda bulunduğu bilinmektedir. Zaman içerisinde tahrip olan medrese, Sultan II. Bayezid'in şehzadeliği döneminde lalası olan Alaca Yahya tarafından yeniden imar ettirilmiş ve böylece medrese Alaca Yahya Medresesi olarak anılmaya başlanmıştır.



Yapısı ahşap olan medrese 1839 tarihinde çıkan bir yangında kullanılamaz hale gelmiş daha sonra yerine bir ilkokul binası yapılmıştır.

Medresenin eğitim ve öğretimi hususunda da pek bir malumat bulunmamakla birlikte, Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, medresede faaliyet gösteren isimleri şöyle sıralamıştır; Sadrettin Artuk-El Türkman, Zana'lı Esseyid Ahmed Efendi, Bakırcı-zade Esseyid Mustafa Efendi, Hafız Esseyid Nureddin Mehmet Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 161).

5.6. Yakup Paşa Medresesi

Medresenin binası Hicri 815 (1412) tarihinde Yakup Paşa tarafından bir Halveti tekkesi, yani çilehane olarak yaptırılmıştır. Küçük hücrelerden oluşan yapı kagirdendir.

Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, buranın Hicri 1031 (1621) tarihine kadar bir şeyh ile idare edilmiş olduğunu, ancak Yakup Paşa Cami-i Şerifi vaizi Elşeyh Hüsameddin Efendi ile ulemadan Abdi Efendi arasında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden tekke ve çilehanenin medreseye dönüştürüldüğünü ve tekke şeyhliğinin Hüsameddin Efendiye, medrese müderrisliğinin ise Elşeyh Abdi Efendiye verildiğini anlatmaktadır.

Hüseyin Hüsameddin herhangi bir kaynak vermemekle birlikte medreseyi paye bakımından "Kırklılar" arasında saymaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 184).

5.7. Hüsamiye Medresesi

Hüsamiye Medresesi'nin kurucusu, Kubalızade Eşşeyh Hüsameddin Hüseyin es Halveti'dir. Yapı, Hicri 857 (1453) tarihinde medrese olarak inşa edilmiştir. Hüseyin Hüsameddin'in anlatımlarından, bu medresenin, "Altmışlı" medreseler arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Hüsamiye Medresesi, Hicri 1011 (1602) senesinde çıkan bir yangında harap olmuş, bunun üzerine Hüsameddin Hüseyin Halvetinin soyundan, Nakib-ül Şerif el Seyyid Ahmet Efendi tarafından tekke olarak açılmıştır. 1687 tarihinde tekrar yanan bina bu sefer 1713 tarihinde Hafız Ali Efendi tarafından medrese olarak açılmıştır. Medrese binası, 1728 tarihinden itibaren ise atıl bir halde kalmış ve günümüze ulaşamamıştır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 166).

5.8. Hızır Paşa Medresesi

Rum Beylerbeyi Yörgüç Paşa'nın kardeşi Hızır Paşa, Hicri 870 (1465) tarihinde, Amasya'nın batısında, Şeyhcu Köyü'ne giden yol üzerinde bir külliye inşa ettirmiştir. Hızır Paşa Medresesi'nin bu külliye içinde bulunduğu bilinmektedir. Külliye içerisinde medreseden başka cami, şadırvan ve bir hamam inşa edilmiştir.

Hızır Paşa Camii'nin sol tarafına denk düşen medrese binası, kargir bir yapıda inşa edilmiş olup küçük odalardan ve bu odaların önünde bulunan çıkmalardan ibarettir. Hızır Paşa Medresesi günümüze ulaşamamıştır (Şimşirgil, 1996; 100).

5.9. Abdullah Paşa Medresesi

Medrese, Osmanlı hükümdarlarından Sultan II. Bayezid'in saltanatı sırasında ümeradan Abdullah Paşa tarafından Hicri 890 (1485) senesinde yaptırılmış ve 907 (1501) senesinde oğlu Abdi Bey tarafından vakfı tanzim edilmiştir. Sofular Mahallesi'nde bulunan



Abdullah Paşa Medresesi'nde sadece Hadis ilmi okutulmuş ve bu yüzden buraya "Dar'ül Hadis" denilmiştir.

Abdullah Paşa Medresesi, içinde cami bulunan bir külliyyeye dahil bulunmaktadır. Medrese küçük odalardan oluşmaktadır ve dershanesi caminin içinde kalmaktadır. (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007;176) Cami ise üstü fenerli bir iç avlunun etrafına yerleştirilmiş dört hücreden ve bunların bitişiğinde bulunan bir minareden oluşmaktadır (Şimşirgil,1996; 94).

Abdullah Paşa Medresesi, kitabesi ve Orijinal hali ile günümüze ulaşmış bir yapıdır. Buranın bir Dar'ül Hadis olduğu kitabesinde de yazmaktadır. Medresenin orta seviyede bir Dar'ül Hadis olduğu bilinmektedir (Yardım, 2003; 570).

5.10. Sultan Bayezid Medresesi

Sultan Bayezid Medresesi, Hicri 821 (1486) senesinde, Sultan II. Bayezid'in emri ile Şehzade Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Sultan Bayezid Medresesi'nin payesinin, 1540 yılında "Altmışlı Medrese" olduğu bilinmektedir (Şimşirgil, 1996; 102).

Medrese tek başına bir yapı olmayıp bir külliyenin parçasıdır ve Sultan Bayezid Camii'nin batısında yer almaktadır. Medrese her biri kubbeli 18 dersaneden oluşmaktadır. Medrese, 1591, 1668 ve 1669 yıllarında meydana gelen depremlerde büyük hasarlar almış ancak tamiri gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet devrinde 1939 ve 1943 senelerinde gerçekleşen depremlerde ise medresenin önemli bir kısmının yıkıldığı bilinmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü 1952-1971 yılları arasında, külliyenin diğer yapıları ile birlikte medrese de tamir ettirilmiştir. Bu yapı günümüzde kütüphane olarak kullanılmakta olup (Dündar, 2003; 143) el yazması eserler burada muhafaza edilmektedir.

Medresenin eğitimi hususunda ise, burada zamanın hemen hemen bütün ilimlerinin eğitimlerinin verildiği fakat o zaman için geçerli olan ilimlerin şer'i ilimler olması sebebiyle daha çok fıkıh, tefsir, kelam, hadis gibi ilimlerin okutulduğu görülmektedir. Medresede müderris olabilmek için ise şehrin müftülük makamında bulunmak şartı karşımıza çıkmaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 172).

Sultan II. Bayezid Külliyesi'nin ihtiyaçlarını temin için kurulan vakıf çok sayıda köy ve araziden oluşmaktadır. Vakıf arazilerinin sadece Amasya sınırların içinde bulunmadığı, Çorum, Ankara, Bolu gibi günümüz şehirlerinde de geniş arazilerin vakfın ihtiyaçları için tahsis edildiği görülmektedir.

Medrese vakfiyesinden anlaşıldığına göre, müderrise günde elli akçe, müderrise günde beş akçe, medresenin kütüphane görevlisi olan "Hafız-i Kütüp"e günde iki akçe verilmekte idi. Hizmetli olarak çalışan görevlilerden Bevvab'lar ve Ferraş'lar da günde iki akçe ücret alıyordu. Ayrıca, Medrese talebeleri içinde günde iki akçelik bir harçlık belirlendiği ve bunların yeme içme ihtiyaçlarının da caminin yanında bulunan imarette karşılandığı görülmektedir (Bayezid II. Vakfiyesi).

5.11. Kadı Medresesi

Anadolu Kazaskeri Molla Beylikzade Vildan Mehmet Çelebi tarafından Hicri 900 (1494) senesinde yaptırılmış olan Kadı Medresesi'nin vakfiyesi, oğlu Amasya Kadısı Abdurrahman Efendi tarafından tanzim edilmiştir. Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, herhangi



bir kaynak belirtmemekle birlikte, bu medresenin Fethiye Mahallesi'nde bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca Hüseyin Hüsameddin, binanın etrafını kargir, dersane ve odalarının ise ahşaptan olduğunu belirtmektedir. Kadı Medresesi günümüze ulaşamayan yapıların arasındadır (Bayezid II. Vakfiyesi).

5.12. Küçük Ağa Medresesi

Sultan II. Bayezid devrinde, Küçük Kapı Ağası Ayas Ağa tarafından Hicri 900 (1494) tarihinde Sıbyan Mektebi ve Cami ile birlikte yaptırılmıştır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007;180). Şamlular Mahallesi'nde bulunan medrese, Şamlar Medresesi veya Ayas Ağa Medresesi olarak anılmaktadır. Medresinin vakfiyesinde ise "Medrese-i Ayas Ağa" tabiri kullanılmıştır.

Yapının mimarisi dikkate alındığında en belirgin özelliği "U" planı ile inşa edilmiş olmasıdır. Cami avlusunun uç tarafını çeviren medrese odalarının bir ucu daha kısa bulunmaktadır. Sade ve silindirik sütunlara istinad eden tuğla kemerli, kubbeli revaklar arasında birer kapı ve pencere ile revaklara açılan beşik tonozlu medrese odaları sıralanmaktadır. Doğu uç kısmında, talebe hücrelerinin bitiminde, biraz daha büyük olarak yapılmış beşik tonozlu kısım ise Sıbyan Mektebidir.

Osmanlı Medreselerinde görülen müstakil dersane binası burada da mevcuttur. Bazı medreselerde olduğu gibi dersane aynı zamanda mescit olarak da kullanılmıştır (Şimşirgil, 1996; 102).

5.13. Mehmet Paşa Medresesi

II. Mehmet devri ümerasından Mehmet Paşa tarafından imar edilmiş olan medresenin hangi tarihte yaptırıldığı hususundaki bilgiler ihtilafıdır. Buna göre, medresenin kuruluş tarihini Nişancı Mehmet Paşa 1484 olarak verirken Hüseyin Hüsameddin Efendi ise 1494 tarihini vermektedir. Ancak Şehzade Ahmet'e lala olarak tayin edildiği tarih (1489) göz önünde bulundurulduğunda Hüseyin Hüsameddin'in vermiş olduğu tarihin daha doğru olduğu görülmektedir (Uzunçarşılı, 1929; 127).

Mehmed Paşa Medresesi günümüze ulaşabilmiş bir yapı değildir. Hüseyin Hüsameddin Efendi, medresenin Mehmet Paşa Camii'nin avlusunda bulunduğunu ve kargir bir yapı olduğunu aktarmaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 181). Medresenin payesinin 16. yüzyılın sonlarında "Yirmili" olduğu bilinmekle birlikte, 1682 yılında "Altmışlı" olmuştur (Şimşirgil, 1996; 102).

5.14. Büyük Ağa Medresesi

Sultan II. Bayezid'in Baş Kapı Ağası Hüseyin Ağa tarafından Hicri 894 (1488) tarihinde inşa ettirilmiştir. Bahçeleriçi Mahallesi içinde bulunmaktadır. Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, bu medresenin "Altmışlı" bir medrese olduğunu aktarmaktadır. Ancak bununla ilgili herhangi bir tarih bilgisi verilmemiştir. Ayrıca, Hüseyin Hüsameddin Efendi, Hüseyin Ağa'nın Amasya'da bir bedesten inşa ettirerek bunu medresenin ihtiyaçları için vakfettiğini anlatmaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 164).

Medrese sekizgen yapısı ile Türk mimarisinde bir istisna teşkil etmektedir. Bu durumun ön Asya türbelerinde görüldüğü bilinmektedir. Sekizgen yapıdaki avlusu ve avlunun etrafında, revaklar arkasında bulunan hücreleri, klasik Osmanlı medreselerinde alışlagelmiş



biçimde tertiplenmiştir. Selçuklu medreselerindeki mekanın dışarıya olan kapılığı burada terk edilerek sekizgen planın dış çerçevesini teşkil eden, hücreleri dikdörtgen ve mermer söveli bir pencereyle dışarıya açılmaktadır. Moloz taşlar arasında, ikişer ve üçer sıralı tuğla hatıllarla yapılmış bulunan beden duvarları, kuzeyden giriş kapısı, güneyden ters T planlı dersane ve mescit çıkıntısı ile dışarıya taşmaktadır. Buraya nişli büyük bir kapı ile girilmektedir.

Dershane, medresenin etrafını çevreleyen kubbeli hücrelerden daha büyük olup pandantifli bir kubbeye sahiptir. Binada dehlizli ve sağlı-sollu nişli olan giriş kapısından sonra sekizgen avluya geçilmektedir. Avlunun etrafı her kenarı, dörder adet paye ve payeler üzerinde oturan sivrikemerli, kubbeli revaklarla çevrilmiştir (Uzunçarşılı,1929; 82). Yapı aslına uygun restore edilmek suretiyle günümüze ulaşmayı başarmış bir eserdir.

5.15. Ata Bey Medresesi

Sultan II. Mesud'un atabeylerinden Nasıreddin Ahmed Atabey, Hicri 727 (1326) senesinde bu medreseyi inşa ettirmiştir. Günümüze ulaşmamış bir yapı olan Atabey Medresesi, 15 odalı bir dersane ve bunların ortasında bulunan bir bahçeden ibaret olarak bilinmektedir.(Şimşirgil, 1996;99) Medrese büyük depremlerde yıkılmış olsada vakıf gelirleri ile yeniden imar edilmiştir. Ancak, Hüseyin Hüsameddin, Hicri 1294 (1885) senesinde medresenin artık kullanılamaz bir halde olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra boş bir arsa halini alan medrese yerleşkesinin etrafında demirci dükkanları yapılmıştır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 162).

5.16. Dar'ul Hadis Osman Çelebi Medresesi

Amasya Kadısı, Seydi Ali-zade Elhac Osman Çelebi tarafından Hicri 933 (1526) senesinde inşa edilmiştir. Zaman içinde zarar gören medrese binası, Hicri 1011 (1602) tarihinde Osman Çelebinin kız torunu Ayşe Hatun tarafından, Hicri 1018 (1609) tarihinde ise medrese mütevellisinin oğlu Şaban Ağa tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Medrese Pirinçi Mahallesinde bulunan Hamza Efendi Camii'nin hizasında olup Yeşilirmak'ın kenarında bulunmaktadır.

Osman Çelebi Medresesi, hadis eğitimi veren bir eğitim kurumu idi. Medresenin ilk muhaddisi Ahmed Efendi olmuştur (Uzunçarşılı, 1929; 25).

5.17. Yörgüç Paşa Medresesi

Osmanlı Hükümdarı II. Murad'ın lalası Yörgüç Paşa tarafından yaptırılmış olan medrese binasının inşa edildiği tarih bilinmemektedir. Ancak medresenin yanında bulunan cami kitabesinin tarihi, Hicri 834 (1428) olarak geçmektedir. Hüseyin Hüsameddin Efendi, cami vakfiyesine istinaden, Medresenin caminin içindeki ve önündeki bir kaç taş odadan meydana geldiğini söylemektedir. Ayrıca Hüseyin Hüsameddin Efendi,1634 senesinde, vakıf mütevellisi Yörgüç Paşazade Mustafa Bey'in, öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere, caminin doğu tarafına ahşap odalar ilave ettiğini ve nihayet bunların da 1864 tarihinde yıkıldığını kaydetmektedir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 184).

Medrese 1519 senesinde paye bakımından "Yirmili"ler arasında bulunuyordu. 1562 senesinde ise "Ellili" payeye yükeltiştir (Baltacı,1976;463). Hüseyin Hüsameddin Efendi ise tarih belirtmeden bu medresenin payesinin "Altmışlık" olduğundan bahsetmektedir.



Yörgüç Paşa Medresesi'nde eğitim verdiği tespit edilebilen müderrisler ise şunlardır;

Cafer Efendi: Ebussuud Efendi'nin amca-zadesidir. 1519 senesinde 20 Akçe maaşla Yörgüç Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Burdan başka çeşitli medreselerde müderrislik görevini yürüten Cafer Efendi, 1544 yılında Manisa Müftülüğü, 1551 senesinde Şam Kadılığı görevlerinde bulundu. Yine 1551 yılında ise Anadolu Kazaskerliği görevine getirildiği bilinmektedir.

Cuma Efendi; Amasyalı olup tahsili İstanbul'da görmüş bir kimsedir. Mülazemetle memleketine dönerek tedrisine burada devam etmiştir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde makamı yükseltilmiş ve günde elli akçe ile Yörgüç Paşa medresesinde müderrislik yapmıştır. 1562 tarihinde vefat etmiştir.(Baltacı; 1976;464)

Bu iki isimden hariç olarak Hüseyin Hüsameddin, kaynak belirtmeden şu müderrisleri de sıralamaktadır; Hıfz-ı Zade Elhaç Hafız Ali Efendi, Ergubi-Zade Esseyid Kaşif Mehmed Efendi ve oğlu Esseyid Abdulrezzak Efendi, Hakkı Efendi-Zade Mehmed, Mustafa Efendi. Ayrıca Hüseyin Hüsameddin, bu kimselerin vefatlarının ardından evlatlarının bu medresede müderrislik yaptığını belirtmiştir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 313).

5.18. Burma Minare Medresesi

Hüseyin Bey-Zade Elhac Hafız Hüseyin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Elhac Hafız Hüseyin Bey başlangıçta mahkeme olarak kullanılan binayı satın almış ve Hicri 1117 (1705) tarihinde bir sıbyan mektebi açmıştır. Ayrıca Hüseyin Efendi, Bakkaliçi denilen yerde bulunan bir kaç dükkanın kiralalarını da yaptırmış olduğu sıbyan mektebine vakfetmiştir. 1327 (1909) yılına gelindiğinde ise, Elhac Mehmet Emin Efendi aynı yerde bir medrese inşa ettirmiştir. Hicri 1331 (19129 senesinde ise Nakib'ül-Şerif Esseyid Mehmet Efendi, kendine ait olan tarlaları bu medreseye vakfetmiştir. Medresenin bilinen ilk müderrisi Muharrem Efendi'dir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 163).

5.19. Fevziye Medresesi

Anadolu Kazaskerliği görevinde bulunmuş olan İbrahim Efendi tarafından oğlu Esseyid Feyzullah Efendi adına Hicri 1151 (1738) senesinde yaptırılmıştır. Bu medresenin Gökmedrese mahallesinde bulunduğu ve Yörgüç Paşa Medresesi ile aynı sırada olduğu bilinmektedir. Medresenin yapısı ahşap olup kuzey ve güney taraflarında hücreler ve batı tarafında ise bir dershanesi bulunduğu bilinmektedir. Bina 1792 senesinde çıkan bir yangınla harap olmuş ertesi yıl Şerif Ahmed Efendi tarafından tekrar yaptırılmıştır. Ayrıca 1871 senesinde de binanın tahrip olduğu bilinmektedir. Medresenin tadilatı bu sefer Şirvanizade Mehmet Rüştü Paşa tarafından yaptırılmıştır. Medresenin vakfı sekiz dükkan ve iki evden ibarettir.

Fevziye Medresesi, İbrahim Efendi Dar'ul Hadisi olarakta bilinmektedir. İsminden anlaşılacağı üzere, burada hadis ilmi verilmektedir. Medresenin ilk müderrisi, Elhac Mahmud Efendi'dir. Mahmud Efendi, medrese kurucusu İbrahim Efendi'nin akrabasıdır. Elhac Mahmud Efendi'nin ölümü üzerine yerine oğlu Şerif Ahmed Efendi geçmiştir. Bundan başka şu isimlerinde müderrislik yaptığı bilinmektedir; Hüseyin Efendi, Canikli Elhac Mehmed Efendi, Mengüçlüzade Esseyid Yahya Efendi, Oğlu Esseyid İbrahim Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 178).



5.20. Fatımiye Medresesi

Sultan I. Mahmud'un saraylılarından, Amasya'lı Fatma Hatun tarafından Hicri 1153 (1740) tarihinde yaptırılmıştır. Ancak Medrese vakfiyesinin beş yıl sonra tanzim edildiği görülmektedir. Medrese Gümüşlüzade Camii'nin doğu tarafında, Tekke'nin yanındadır. Bina ahşap olarak inşa edilmiştir. Medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için Ortaköy'de bulunan malikaneler bütün gelirleri ile vakfedilmiştir. Bununla birlikte, medresenin ihtiyaçları için 30 bin kuruş ayrılmıştır. Fatımiye Medresesi; Hatuniye Medresesi ve Gümüşlü Medresesi isimleri ile de anılmıştır.

Amasya Tarihinde verilen malumata göre Fatımiye Medresesi'nde görev yapmış müderrisler şunlardır; Gümüşlüoğlu Tekkesi'nin son şeyhi, türbedar Esseyid İsmail Efendi, Ömer Efendi, Esseyid Ali Efendi, Esseyid Zeynel Abidin Efendi, Elhac Hüseyin Efendi, Niksarlı İsmail Efendi ve oğlu Dersigam Ali Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 177).

5.21. Osmaniye Medresi

Ulemadan Kurr'a Osman Efendi tarafından Hicri 1149 (1739) senesinde yaptırılmıştır. Elhac Kurr'a Osman Efendi, Büyükağa Medresesi müderrisliği de yapmıştır. Osmaniye Medresesi ile ilgili ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Amasya Tarihi Müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi, Osmaniye Medresesi ile ilgili, kaynak vermeden bazı bilgiler aktarmaktadır. Buna göre, Osmaniye Medresesi, İçerişehir'de, Karatay Mahallesi isimli muhitte inşa edilmiştir. Başlangıçta medresenin bir dersanesi bulunmaktadır. Daha sonra hemen yanı başında bulunan Mahmut Çelebi Tekkesi medreseye ilave edilmiştir. Osmaniye Medresesi'nin giderlerinin temini için bir kaç adet dükkan ve ev ile birlikte bir kaç bağ arazisinin vakfedildiği görülmektedir.

Medresede eğitim veren müderrisler ise şu isimlerdir; Osman Efendi'nin akrabası ve talebesi Ömer Efendi, Ömer Efendi'nin oğlu Hafız Mustafa Efendi, Esseyid Hafız Ömer Efendi, bunun oğlu Hafız Mustafa Efendi, Esseyid Ahmed Rifat Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 176).

5.22. Sungurlu Medresesi

Sungurlu Kazası eşrafından Sungurlu-zade Elhac Mehmed Ağa tarafından Hicri 1163 (1749) senesinde yaptırılmıştır. Medresenin yapısı ahşaptır. Günümüze ulaşabilmiş bir yapı değildir. Hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız Sungurlu Medresesi ile ilgili Amasya Tarihi Müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi'den faydalanarak şunları söyleyebiliriz;

Sungurlu Medresesi, Burmaminare Camii'nin batı tarafında bulunan Pervane Bey Mahallesi'nde bulunmaktadır. Medresenin ihtiyaçlarını temin için Amasya, Sungurlu ve Tokat'ta bulunan araziler vakfedilmiştir. Medrese kurulduktan bir müddet sonra Müderris Ahmet Şükrü Efendi, medresenin kuzey tarafına bir dersane daha ilave ettirmiştir.

Medresede eğitim veren müderrisler ise şunlardır; eski müftülerden Elhac İsmail Efendi, oğulları Hafız Mehmet Efendi ve Amasya Müftüsü Mustafa Vazih Efendi, Mustafa Vazih Efendi'nin oğlu Nimet Efendi, Yumuk Osman Zade Hacı Mesud, Ahmed Şükür Efendi, onun oğlu Elhac Hafız Mehmed Tevfik Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 173).



5.23. Bekir Paşa Medresesi

Mısır Mirlivası Amasyalı Bekir Bey Zade Elhac Osman Bey tarafından Hicri 1164 (1750) senesinde inşa edilmiştir. Medrese, Köprübaşı Mahallesi'nde, Rum kilisesinin doğu tarafındadır. Medresenin içinde bir kütüphanenin mevcut olduğu bilinmektedir.

Medrese binası kagir bir yapı olarak inşa edilmiştir. Bina, Hicri 13080 (1882) senesinde harap olmuş ve Hicri 1308 (1890) senesinde yeniden imar edilmiştir. Medrese yeniden inşa edilirken alt kat dükkan olarak ayrılmıştır. Bu dükkanlar ile birlikte Alacahamam isminde bir hamam ve iki kapılı bir han, medresenin vakfını oluşturmaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 162).

5.24. Narlı Bahçe Medresesi

Şehir Kethüdası Tevridizade Elhac Hafız Süleyman Ağa tarafından Hicri 1167 (1753) senesinde yaptırılmıştır. Narlıbahçe Medresesi aynı zamanda Süleymaniye Medresesi olarakta bilinmektedir.

Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin aktardıklarına göre Narlıbahçe Medresesi, Şeyhzadegan Türbesi denilen mevkide ve yol üstünde bulunmaktaydı. On bir hücre ve bir dershaneden ibaret olan medrese, ismini bahçesinde bulunan nar ağaçlarından almıştı.

Hicri 1180 (1767) senesinde, Amasya mutasarrıfı Ziya Paşa yol yaptırırken, medresenin bir kısmı yıkılmış ve medrese harap bir halde kalmıştır. Medrese bu harap haliyle müderris Hafız Mehmed Efendi'ye verilmiş ve üzerine bir ev inşa edilmiştir.

Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi'ye göre bu medresde tedrisat yapan müderrisler ise şunlardır; Hafız İbadullah Efendi, Elbistanlı İbrahim Efendi, Hafız Mehmet Efendi, Erzincanlı Evliya İbrahim Efendi, Esseyid İbrahim Efendi, Mecitözülü Esseyid Ahmed Efendi, İskilipli İsmail Efendi, Hafız Mehmed Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 183).

5.25. Kaşifiye Medresesi

Amasya eşrafından Bostancıbaşı kalaycı Halil Ağazade Elhac Ömer Ağa'nın vasiyeti üzerine Hicri 1175 (1761) senesinde yaptırılmıştır. Ömer Ağa vasiyetinde Sekükköylüzade Elhac Mehmed Kaşife Efendi'yi müteveli tayin etmiştir.

Kaşifiye Medresesi günümüze ulaşabilmiş bir yapı değildir. Medrese ile ilgili yeterli malumat bulunmamakla birlikte Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi isimli eserinde bu medreseden bahsetmektedir. Buna göre, medrese ahşap bir yapıda inşa edilmiştir. Medresenin nerede olduğunu gösteren bir bilgi ise yoktur. Hüseyin Hüsameddin Efendi medresenin, Aldülatif Efendi Kütüphanesinin olduğu sokakta bulunduğu bilgisini veriyor olsa da, ne yazık ki, bu kütüphanenin de nerede olduğu bilinmemektedir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 180).

5.26. Rahmaniye Medresesi

Dergah-ı Ali kapıcı başlarından, Amasya mütesellimi Hacı Feyzullahzade Elhac Abdurrahman Ağa tarafından Hicri 1206 (1791) senesinde yaptırılmıştır. Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin verdiği malumata göre, bu medrese Savadiye Mahallesi'nde, dağ kenarında yüksek bir mevkiye inşa edilmişti. Abdurrahman Erzincani türbeside bu



medresenin yakınında bulunuyordu. Medresenin yapısı ahşaptan inşa edilmişti. Hüseyin Hüsameddin Efendi, medresenin Hicri 1275 (1858) senesinde harap olduğunu ve yerinin kaybolduğunu bildirmektedir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 172).

5.27. Hayriye Medresesi

Amasya mütesellimi, Dergah-ı Ali Kapıcıbaşlarından Türedizade Elhac Ali Ağa tarafından Hicri 1210 (1795) senesinde yaptırılmıştır. Bu medrese, “Hayriye Medresesi” ve “Yukarı Bakacak Medresesi” isimleriyle de bilinmektedir. Hayriye Medresesi'nin Gökmedrese Mahallesi'nde bulunduğu bilinmektedir. Yapı ahşap olarak inşa edilmiştir. Medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için bir bağ, iki kahvehane ve üç dükkan vakfedilmiştir.

Hayriye Medresesi'nin ilk müderrisi Hüseyin Efendi'dir. 1816 yılında Dersiam Süleyman Efendi, 1821 tarihinde Taşköprülü Hafız Elhac Abdullah, 1822'de Malatyalı Sofi Mehmed Arif Efendi, 1856'dan sonra Mehmed Arif Efendi'nin çocukları Mustafa, İbrahim ve Ahmet Efendiler müşterek olarak ve 1878'de Osman Efendi, Hayriye Medresesi'nde müderrislik yapmışlardır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 169).

5.28. Tayyar Paşa Medresesi

Canikli Tayyar Mahmut Paşa tarafından yaptırılmıştır. Hüseyin Hüsameddin Efendi, Tayyar Paşa Medresesi'nin, Meydan Köprüsü'nün kuzey batı tarafında ve Ehli Hatun Tekkesi'nin yanında olduğunu belirtmektedir. Bulduğu yer sebebiyle bu medreseye, Meydan Medresesi de denilmiştir.

Tayyar Paşa Medresesi'nin binası ahşaptan yapılmıştır. Zaman içinde zarar gören bina, Hicri 1288 (1871) tarihinde Şirvanlı Mehmed Rüştü Paşa tarafından tamir ettirilmiştir. Medrese günümüze ulaşabilmiş bir yapı değildir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 176).

5.29. Benderli Medresesi

Benderli Elhac Hafız Feyzullah Ağa tarafından Hicri 1228 (1813) senesinde yaptırılmıştır. Kocacık Mahallesi'nde, İğneci-zade Türbesi'nin arkasına bulunduğu bilinmektedir. Medrese binası Hicri 1311 (1893) tarihinde çıkan yangınla harap olmuş ve Şeyh Ahmed-zade Elhac Ahmed Efendi'nin vasiyeti üzerine Hicri 1316 (1898) senesinde tamir edilmiştir. Ahşaptan inşa edilen medrese binası günümüze ulaşamamıştır.

Medresede müderrislik yapan isimler ise şunlardır; Hafız Mehmed Efendi, Muhaddis Zileli Elhac Ali Şükrü Efendi, Canikli Hafız Ahmed Efendi, oğlu Mehmed Arif Efendi, Caniklizade Hafız Ahmed Efendi, oğlu Mehmed Arif Efendi (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 163).

5.30. Çöplüce Medresesi

Enderun-u Hümayun'un ileri gelenlerinden Amasyalı Aşçızade Elhac Mehmed Ağa tarafından Hicri 1234 (1818) senesinde yaptırılmıştır. Yakup Paşa zaviyesinin arkasında, Bimarhanenin önünde bulunduğu bilinmektedir. Medrese binası ahşaptan inşa edilmiş olup günümüze ulaşamamıştır. Medresenin giderlerini temin için Aşağıpazar isimli yerde bulunan altı dükkan ile bu dükkanların gelir ve icarı medreseye vakfedilmiştir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 165).



5.31. Hacı Hamza Efendi Medresesi

Elhac Hacı Hamza Efendi tarafından Hicri 1312 (1894) senesinde yaptırılmıştır. Medresenin Beyazıd Paşa Mahallesi'nde, aynı adı taşıyan caminin karşısında olduğu Hüseyin Hüsameddin Efendi tarafından aktarılmaktadır. Medrese binası ahşap olarak inşa edilmiştir.

Hacı Hamza Efendi Medresesi'nin ilk müderrisi Mir Hüseyin Efendi'dir. Hüseyin Efendi'nin ölümünden sonra ise oğlu Mehmet Seyid Efendi müderris olmuştur (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 166).

5.32. Tekke Medresi

Akşehirli İsmail İsmail Efendi tarafından Hicri 1247 (1831) senesinde kurulmuştur. İsmail Efendi bir tekke şeyhidir. Medrese binası önceleri tekke olarak kullanılmıştır. İsmail Efendi binaya dersaneler ekleyerek burayı medreseye çevirmiştir. Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi, medresenin Pir İlyas mezarlığının şimalinde bulunduğunu aktarmaktadır. Bu medrese günümüze ulaşamamıştır.

Medresinin ilk müderrisi İsmail Efendi'dir. İsmail Efendi'den sonra Dersiam Uzun Osman Efendi'nin müderrislik yaptığı bilinmektedir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 165).

5.33. Kapancızade Medresesi

Divan-ı Hümayun hocalarından Amasyalı Kapancızade Elhac Hüseyin Zeki Efendi tarafından Hicri 1258 (1842) tarihinde yaptırılmıştır. Hüseyin Hüsameddin Efendi, Kapancızade Medresesi'nin, Devehane (Üçler) Mahallesi'nde, II. Bayezid Medresesi ile aynı hizada olduğunu aktarmaktadır.

Zaman içerisinde harap olan medrese binasının doğu ve batı kısımları Hicri 1308 (1890) senesinde tekrar inşa edilmiştir. İki katlı olan medrese binasının üst katında dersane olduğu alt katında ise on dört adet dükkan bulunduğu aktarılmaktadır. Bu dükkanlar medrese için vakfedilmiştir. Kapancızade Medresesi ahşaptan imar edilmiş olup günümüze ulaşabilmiş bir eser değildir. Medrese, Hicri 1325 (1907) senesinde çıkan bir yangında yok olmuş ve bahçe şeklini almıştır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 179).

5.34. Saraçhane Medresesi

Hacıköy eşrafından Kazbeklizade Elhac Mahmud Efendi tarafından Hicri 1300 (1882) senesinde yaptırılmıştır. Medrese binası hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi kaynak göstermeden, medresenin Yeşilirmak kenarında ve Saraçhane Camii'nin batı tarafında olduğunu belirtmektedir. Ahşaptan inşa edilmiş medrese binası günümüze ulaşabilmiş bir eser değildir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007;172).

5.35. Mehmed Bey Medresesi

Kurbeyzade Mehmet Bey tarafından, Hicri 1308 (1890) senesinde yaptırılmıştır. Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin aktardığına göre; Mehmet Bey Medresesi, Mehmet Paşa Camii'nin güneyinde ve yol üzerinde bulunmaktaydı. Medrese binasının üst katında beş hücre bulunuyordu ve binanın alt katında medreseye vakfedilmiş dükkanlar



vardı. Mehmed Bey Medresesi ahşaptan inşa edilmiş olup günümüze ulaşamamıştır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 182).

5.36. Sofular Medresesi

Amasya eşrafından Cünun-zade Elhac Mustafa Ağa tarafından Hicri 1310 (1892) senesinde yaptırılmıştır. Sofular Medresesi'nin, Sofular Mahallesi'nde, Abdullah Paşa Camii'nin batı tarafında ve Abdullah Paşa Dar'ül Hadis'inin arkasında olduğu bilinmektedir. Medrese binası ahşaptan inşa edilmiştir.

Sofular Medresesi, Abdullah Paşa Medresesi mütevellisi tarafından idare edilmiştir. Bilinen tek müderrisi ise Köprülü Hacı Hafız Mustafa Tevfik Efendi'dir (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 174).

6. Sonuç

Birkaç tanesi hariç, ahşap ve kârgîr yapılar olarak bildiğimiz Amasya medreselerinin önemli bir bölümü asırların verdiği yorgunluğa dayanamamış, değişik dönemlerde yaşanan deprem sel ve yangın gibi tabii afetler ve yaşanan tahribat nedeniyle ayakta duramamış, yıkılmışlardır. Bugün, çoğunun yerinde başka binalar mevcuttur. Buna karşın, taş bina olarak inşa edilen medreseler, bütün ihtişamıyla ayakta durmaktadır.

Amasya'daki medreseler yanında önemli sayılacak derecede kütüphaneler de mevcuttu. Hızır Paşa, Sultân II. Bâyezid, Mü'eyyed-zâde Pîrî Çelebi, Hıfzı-zâde el-Hâcc Osman Fâ'ik Efendi, Emîr İmâm Abdüllatîf Efendi, Saçlı el-Hâcc Mahmud Efendi, Kapancı-zâde el-Hâcc Hüseyin Zeki Efendi ve Yumuk Osman-zâde Mehmed Hamdi Efendi tarafından sekiz kütüb-hâne oluşturulmuştur. Faal oldukları dönemde, önemli bir kültür kurumu olarak görev yaptılar. Adıgeçen kütüphanelerin kitapları, bugün Amasya İl Halk Kütüphanesi bünyesinde yer almaktadır (Hüseyin Hüsameddin Efendi, 2007; 154).

Kaynakça

- Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin Efendi**, Amasya Tarihi, Cilt: I (Yay.Haz.Mesut Aydın-Güler Aydın), Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Amasya, 2007
- BALTACI**, Cahit XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri, İrfan Matbaası, İstanbul 1976,
- BOZKURT**, Nebi, "Medrese" Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 28, Yıl: 2003, s.s. 323-327
- CANTAY**, Tanju, "Bir kuzey-batı Anadolu gezisinden notlar", Sanat Tarihi Yıllığı VII, 1977 s.s. 21-25
- CEYLAN**, İbrahim, "Türklerde Cerrahinin Gelişimi", Türk Cerrahi Derneği Yayınlar, Ankara 2012,
- DEMİR, Şerif**, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Sisteminde Yaşanan Değişim", Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl 2015, Sayı:13 s.s. 435-447
- DÜNDAR**, Abdülkadir, Bir Belgeye Göre Amasya II. Bayezid Külliyesi, AÜİFD 2003, Sayı 2, s.s. 131-172
- ERER**, Sezer, Atıcı, Elif, Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler, Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, Sayı 36, s.s. 29-32
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi Ansiklopedisi**, Cilt 14, s.80, Çağ Yayınları, İstanbul 1989
- GÖKTÜRK**, Türker, Dağ, İsa, "Nizamiye Medreselerinin Eğitim-Öğretimdeki Rolü, The Journal of Academic Social Science Studiesi Sayı: 27, Sonbahar I, 2014, s.s. 457-469



- GÜVEN**, İsmail, “Türkiye Selçuklularında Medreseler”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt 31, Sayı:1, s.s. 125-146
- HATUNOĞLU**, Aşkı, “Türk İslam Hekimlerinin Psikoloji Biliminin Gelişimine Katkıları ve Psikolojik Hastalıklara Tedavi Yöntemleri”, The Journal of Academic Social Science, Yıl:2, Sayı:5, 2014, s.s. 255-263
- HIZLI**, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 17, Sayı 1, 2008, s.s. 25-46
- İPŞİRLİ**, Mehmet, “Medrese” Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 28, Yıl: 2003, s.s. 327-333
- KAYAOĞLU**, İsmet, “Turumtay Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Cilt: 12, Yıl: 1978, s.s. 91-129
- KOÇYİĞİT**, Fazilet, “Amasya Gökmedrese Camii Üzerine Bir Değerlendirme”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt:7, Sayı: 35, s.s. 423-431
- KÖYMEN**, Mehmet Altay, Tuğrul Bey ve Zamanı, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri No:4, İstanbul 1976
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.33 s.s. 188-191
- SÖZEN**, Metin, "Anadolu Medreseleri." İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası, İstanbul 1970,
- ŞANAL**, Mustafa, “Eşrefefendizade Mehmet Şevketi'nin Medreselere İlişkin İslahat Düşünceleri ve Çözüm Önerileri”, OTAM, sayı:10 Ankara 1999, s.s.193-218
- ŞAHİN**, Hasan, “Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin İşlevlerini Yitirmesinin Sebepleri Üzerine”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 12, Erzurum 1999, s.s. 253-264
- ŞİMŞİRGİL**, Ahmet, “XVI. Yüzyıl'da Amasya Şehri”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Cilt XI, 1996, s.s.77-109
- UZUNÇARŞILI**, İsmail Hakkı, Kitabeler, Devlet Matbaası, İstanbul 1929
- YARDIM**, Ali, Darülhadis, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt 8, s.s. 529-532
- YİNANÇ**, Refet, “Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, sayı 15, Yıl:1982, s.s. 5-22

Hay Bin Yakzan İle Robinson Crusoe Karşılaştırmasının İmkânı / İmkânsızlığı Üzerine

Şükriye Gülpınar

Arş. Grv. Aksaray Üniversitesi İ.İ.B.F. İşletme Bölümü, sgulpinar@aksaray.edu.tr

Merve Kaya

Arş. Grv. Aksaray Üniversitesi İ.İ.B.F. İktisat Bölümü, mervekaya@aksaray.edu.tr

Özet

Edebi ürünler belirli duygu ve düşünceleri aktarırken felsefi bağlamdan kopuk değildirler. Metafor, simge, tip gibi edebi eserlerde kullanılan çeşitli yöntemler soyut düşüncelerin anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Bu edebi yöntemlerden yola çıkılarak karakterlere, olaylara, eylemlere dair yapılan değerlendirmeler eserlerin felsefi zemininin anlaşılmasına katkı sunar. 13. yy'da İbn Tufeyl tarafından kaleme alınan Hay bin Yakzan adlı eserin muhtevasında da çeşitli "tip"ler yer alır. Bu tipler İslam öğretisinin temelinde yer alan alim, filozof, sufi gibi temel kavramları yansıtmaları bakımından İslam felsefesiyle yakından ilişkilidir. Öte yandan Robinson Crusoe de döneminin bilhassa sosyo-ekonomik özelliklerini yansıtmaları bakımından adasal roman türündeki önemli bir eserdir. Yanı sıra Robinson, Batılı, uygar, modern bir tip olması nedeniyle bir toplumun derininde yatan özelliklerini göstermesi bakımından felsefi bir öneme de sahiptir. İlgili literatürde Robinson ile Hay karşılaştırmasına yönelik yapılan kıyaslamalarda eserlerin yazılış amaçları ve kurgularının dikkate alınmadığı görülmüştür. Bu amaçla bu yazıda eserlerin yazılış amaçları ve kurguları göz önünde bulundurulmak suretiyle her iki karakterin olaylar karşısındaki tutumlarına değinilmiştir. Bu sayede Hay ve Robinson'un buldukları koşullar dikkate alınarak yapılan değerlendirme sonucu birbirlerinden oldukça farklı bir profile sahip oldukları anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hay bin Yakzan, Robinson Crusoe, Cuma, Absal

Giriş

Edebi eserlerde karşımıza çıkan "tip"ler belirli düşüncelerin somut göstergeleri olması bakımından felsefi bir anlam da taşırlar. Öykü, roman, hikâye gibi çeşitli sanat eserlerinden derin etkileri olanlara bakıldığında zaman, yazarlarından çok kahramanlarının hatırlanıyor oluşları da bu kahramanların taşıdığı felsefi değerlerle yakından ilgilidir. Bu bakımdan edebi eserler bize olaylar örüntüsünden çok daha fazlasını sunar. Daniel Defoe'nin Robinson Crusoe romanının döneminde çok beğenilmesinde etkili olan nedenlerden biri de yazıldığı zamanın ruhunu yansıtmasıdır. Robinson sadece ıssız bir adada hayatını devam ettirmeye çalışan bir birey değildir. O aynı zamanda modern Batı'nın felsefi zeminini de anlatan bir bireydir. Girişimci, bilgi ve teknoloji sahibi, endişeli, güvensiz, doğayla sürekli mücadele halinde...

17. yy. Avrupalı insanının derdi, fikir dünyası, ilgileri hakkında nasıl ki Robinson Crusoe romanı bize çeşitli ipuçları sunuyorsa, Ortaçağ Müslüman dünyasının entelektüel fikir tartışmalarından haberdar olmamızı sağlayan önemli eserlerden biri de Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan adlı hikâyesidir. İslam düşünce geleneğinde ilk felsefi öykü olması bakımından derin etkileri bulunan Hay bin Yakzan ile zamanının ruhunu usta bir şekilde yansıttığından dolayı döneminin en çok okunan kitapları arasında bulunan Robinson Crusoe üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar



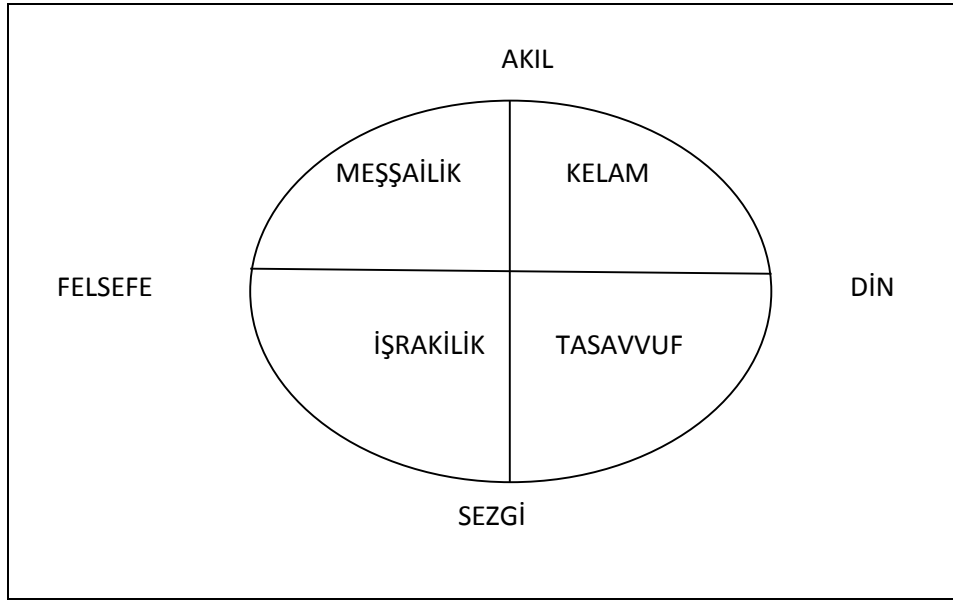
genellikle her iki eserin de adasal roman olma niteliğini referans almaktadır. Bu benzerlikten yola çıkılarak yapılan kıyaslar Hay ve Robinson'un amaç, bilgi, arayış bakımından farklı sahalarda yer aldıklarını göz ardı eden bir bakışa sahiptir. Bu bakımdan Hay ile Robinson'un içinde bulunduğu koşullar, sahip oldukları bilgi ve beceri düzeyi ile eserlerin yazılış amaçları dikkate alınarak yapılan karşılaştırmalar daha doğru bir değerlendirme imkânı sunacaktır.

Hay bin Yakzan adlı hikâyede bir anlatıcı varken Robinson Crusoe'da olaylar kahramanın dilinden anlatılmaktadır. Bu nedenle Hay bin Yakzan'da anlatılan düşünceler yazarın kendi fikir dünyasını ortaya koymaktadır. İbn Tufeyl'in düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmamız, onun günümüze kadar ulaşan tek eseri olan Hay bin Yakzan'ına dair daha doğru bir okuma imkânı sunacaktır. Bu amaçla bu yazıda, ilk olarak İbn Tufeyl'in bağlı olduğu İşrakî düşünceye ilişkin kısa bir bilgi verilmeye çalışılmış ve hikâyenin yazılış amaçları olay kurgusu dikkate alınarak anlatılmaya çalışılmıştır.

Batı edebi geleneğindeki ilk adasal roman olan Robinson Crusoe adeta Batı modernleşmesinin bir öngörüsü niteliğindedir. Robinson'un ıssız adadaki yaşamı boyunca sergilediği davranışları, doğa ile olan ilişkisi ve başka insanlara (öteki) karşı tutumu da olay akışıyla örneklendirilerek ilerleyen bölümde ele alınmıştır.

İbn Tufeyl- Hay bin Yakzan

İbn Tufeyl, İslam felsefesinin dört düşünce akımından biri olan İşrakî felsefenin Endülüs'te yayılmasında önemli rol oynayan bir İslam âlimidir (Ülken, 1998, s. 173). Bu dört akım Meşşailik, İşrakilik, Tasavvuf ve Kelam şeklinde tasnif edilmektedir. Bu ekoller arasındaki ilişki incelendiğinde felsefe ve sezgiye dayalı bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkan İşrakî felsefe, insanın mutlak hakikati ve ilahi gerçeği işrak yolu ile yani bir iç aydınlanma yolu ile idrak edeceğini savunmaktadır. Bu anlayışa göre aklın kullandığı kavramlar sınırlı olduğu için hakikatin idrakinde akıl yeterli olmayacak, genel geçerliliği olan doğrulara ancak keşf, ilham ve sezgi yolu ile ulaşılabilecektir (Erdoğan, 2003, s. 163).

Şekil 4: İslam Felsefesindeki Temel Düşünce Akımları ve Aralarındaki İlişki

Kaynak: Erdoğan, İ. (2003). İsrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(8), s. 163.

İsrakî düşüncenin temsilcilerinden İbn Tufeyl'in temel eseri olan Hay bin Yakzan'da bir anlatıcının bulunması yazarın kendi düşüncelerinin Hay'da tecessüm ettiğini göstermektedir. Yazar düşüncelerini, döneminin büyük tartışmalarına yol açan üç ana sorun etrafında şekillendirmiştir (Özalp, 2015, s. 60):

1. "İnsan kendi başına, eğitim ve öğretim görmeden doğayı inceleyerek düşünme yoluyla 'insan-ı kâmil' mertebesine ulaşabilir."
2. "Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmez. Felsefe ile din arasında tam bir uyum vardır."
3. "Mutlak bilgilere ulaşmak bütün insanların üstesinden geleceği bir şey değildir."

Hay bin Yakzan, insanın kendi başına insan-ı kâmil aşamasına ulaşabileceğini gösteren bir kişiliktir. Bu aşama sürecinde Hay'ın evrene dair çeşitli gözlemleri, deneyleri ve akıl yürütmeleri varoluş nedenini anlamlandırmasını ve Tanrı ile ilişkisini çözmesine yardımcı olur (Özalp, 2015, s.60).

İbn Tufeyl'in felsefe ve dinin uyum içerisinde olduğunu belirten düşünceleri hikâye kurgusundaki, Hay'ın Absal karakteri ile tanışmasıyla başlar. Hay, Absal'la tanışana kadar vahye dair bir bilgi sahibi değildir. Fakat bir sufi ve vahye dayalı bir inanca sahip olan Absal kendi bilgisinin Hay'da da farklı bir formda mevcut olduğunu görür ve Hay'a muti olur. Burada Hay'ın felsefenin, Absal'ın ise dini bilginin temsilcisi konumunda bulunmaları hikâyenin soyut düşünceleri, somut sembollerle aktarmaya çalıştığını göstermektedir. İbn Tufeyl'i felsefe ve dinin uyumuna dair görüşlerini yazmaya iten neden, bu konunun döneminde yoğun bir şekilde tartışılıyor olmasıdır.

İbn Tufeyl'in hikâyesini yazma sebeplerinden üçüncüsü, Hay'ın toplumsal bir sınavdan geçmesini gerektirmektedir. Bu sınav Hay ile Absalın birlikte, Absal'ın

adasını ziyaretleri ile başlar. Hay'ın bu adada kendisinden ve Absal'dan farklı insan tipleriyle karşılaşmıştır. Bu insanların dünyevi istek ve eğilimleri ağır basmaktadır. Dini öğretiler ada halkının gündelik işlerini kolaylaştırıcı (koruyucu) bir işlevselliğe sahip olduğu için önemlidir. Hay bu durumun farkına varır ve insanlara hakikatin bilgisini anlatmaya çalışır. Fakat zamanla Hay'ın açıklamaları insanları tedirgin etmiş ve halkın ona karşı içten içe kızgınlık beslemesine neden olmuştur. Bu durum ise Hay'ı şu düşüncelere sevk etmiştir (Sina & Tufeyl, 2015):

“Bütün bunlar açıkça gösteriyordu ki bu topluma müşahede yoluyla ulaşılan gerçekliklerin anlatılması mümkün değildi. Onlardan oruç, namaz, hac, zekât ve benzeri yükümlülüklerden daha fazlasını beklemek anlamsızdı. Bütün çoğunluğun öğretilerden kazancı yalnızca dünyevidir. Dünyevi hayatlarının düzenlenmesidir.”

Bu düşünceler sonucunda Hay, hakikatin bilgisine ulaşmanın herkes için mümkün olmayacağını anlamış ve Absal ile birlikte eski adasına geri dönmüştür. Burada ikisi de münzevi bir hayat yaşama yolunu tercih etmişler ve bu sayede yüksek mertebelere ulaşmışlardır.

İbn Tufeyl'in temel eseri olan Hay Bin Yakzan'ın Ortaçağ'daki tesiri çok büyük olmuş ve kimilerince bir Tehzib-i Ahlak kaynağı olarak kabul edilmiştir. Eser "Tabiat adamı", "Kendi kendine felsefe", "Ruhun uyanması" ve "Esrar- ı Hikmet-i Meşrikiyye" gibi çeşitli adlar altında birçok Avrupa dillerine, İbraniceye, Latinceye ve en nihayet 1922'de Türkçeye çevrilmiştir. Orta ve modern çağda büyük etki uyandırmış, garpta felsefi roman hareketinin başlamasında etkili olmuştur. Thomas More'un "Utopia" sı, Francis Bacon'un "Yeni Atlantis"i bu etki ile yazılan eserlerdendir (Sunar, 1967, s. 170). Bu eserlerin kaleme alınmış olması Hay Bin Yakzan'ın batı dünyasını yalnızca fikri anlamda değil, edebi anlamda da etkilediğini göstermektedir. 17. yy felsefesinin önde gelen rasyonelistlerinden biri olan Spinoza da kendi düşünce sistemini kurarken Hay bin Yakzan'dan etkilenmiştir. Ayrıca yazıldığı dönemde büyük etki uyandıran, günümüzde ise klasik roman türünün önemli bir eseri olarak görülen Daniel Defoe'un Robinson Crusoe adlı eseri Hay Bin Yakzan'dan etkilenilerek kaleme alınan bir diğer önemli romandır.

Robinson Crusoe

Dünya tarihini büyük ölçüde etkileyen coğrafi keşiflerin Avrupa tarihindeki önemli yansımalarından biri de gezi edebiyatı ile ilgili eserlerin yazılmış olmasıdır. 1719 yılında yayınlanan Robinson Crusoe de İngiliz edebiyatının bu türdeki öncülerindedir. Robinson'un yaşadığı maceralar 18. yy Avrupa'sının karakteristik özellikleri hakkında da fikir vermektedir. Robinson insanla tabiatın mücadelesini, zanaatları yeni baştan keşfeden ferdin destanını, endişeyi, disiplini, sporcu cesaretini, maceracı ruhu, kaçış özlemini anlatır (Coşkun, 2004, s. 71).

İngiltere'de orta sınıf bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelen Robinson, okul hayatındaki başarısızlıklarına rağmen ailesi ve özellikle de yaşlı babası tarafından hukuk okuması konusunda sürekli telkin edilmektedir. Ancak 18 yaşına gelen ve bu

yaşa kadar hiçbir işle uğraşmamış olan Robinson, uzun yıllar hayalini kurduğu denizlere açılma düşüncesinin planlarını yapmaktadır. Durumun farkında olan ve Robinson'u bu hayalinden vazgeçirmeye çalışan babası, ona ekonomik sınıf farklılıklarını anlatmakta ve içinde bulunduğu orta sınıfın en üst refaha sahip grup olduğunu belirterek, onu kararından vazgeçirmeye çalışmaktadır. Babası ona yaşamın sıkıntılarını aşağı tabakadakiler ile üst tabakadakilerin çektiğini, en az sıkıntıya ise orta tabakada rastlandığını, bu sınıfın ezici yorgunluktan, gıda bulma sıkıntısından, aşırılıktan uzak yaşadığını belirtmektedir. Babası Robinson'a çocukluk etmemesi ve Tanrı'nın lanetini üzerine çekmemesi gerektiğini söyleyerek onu hayalinden vazgeçirmeye çalışmaktadır. Ancak Robinson, ailesinin bu telkinlerinin üzerinden bir yıl bile geçmeden evi terk etmiş ve 28 yıl boyunca sürecek olan serüvenine ilk adımını atmıştır (Defoe, 2013).

Robinson'un serüveninin babasına karşı isyanla başlaması modernleşmenin başlangıcını akla getirmektedir. Özel (2015, s. 12) modernleşmenin üç isyanla başladığını belirtmektedir. Bunlar gökteki babaya isyan, tahttaki babaya ve evdeki babaya olan isyandır. Felsefi devrimler gökteki babaya olan isyan iken, siyasi devrimler tahttaki babaya karşıdır. Robinson da evdeki babayı alaşağı etmenin ilk işareti gibidir.

Robinson Crusoe felsefi bir eser olmaktan ziyade sosyo-ekonomik yönü ağır basan bir romandır. Eski hayat düzenine benzer yeni bir yaşam şekli inşa etmek isteyen Robinson ihtiyaçlarını karşılamak üzere birtakım araç gereçler (kayık, masa, şemsiye, kıyafet, ev, raf...) geliştirmiştir. Bu bakımdan Robinson homoeconomicus bir insan modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Adada farklı ürünlerin belli miktarlarını elde etmek için harcadığı ortalama emek-zamanın envanterini oluşturması onun homoeconomicus nitelikte olduğunun bir diğer göstergesidir (Marx, 2011, s. 86). Onun temel ihtiyaçlarının ötesinde daha fazla şeye sahip olması mutluluğunu artırmaktadır. Tükettiğinden daha fazlasını üretmesi onun geleceğe dair gıda bulma endişesi taşıdığını göstermekte, üretim fazlası onu stokçuluk yapmaya sevk etmektedir. Bu durum kapitalist toplumun sonu gelmez birikim sevdasına işaret etmektedir.

Robinson daha fazla üretim yapabilmek için verimliliğin artırılmasını önemsemektedir. Bu artışı gerçekleştirebilmek için Robinson, Cuma'ya çeşitli talimatlar verip onu yönlendirmekte ve işleri anlaması, görmesi, yapabilmesi ve çalışabilmesi için onu yüreklendirmektedir. Cuma bu şekildeki sosyal ilişkileri ile ekonomik bir kişilik kazanmış, işçi olmuş, sermaye üreten, bir imparatorluğu kuran ve inşa eden bir kişilik kazanmıştır (Hymer, 2011, s. 37).

Hiçbir toplumsal normun olmadığı ıssız bir adada kahramanın, evcilleştirdiği hayvanlarla olan ilişkisi dikkate alındığında, Robinson'da "ben" duygusu hakkında fikir edinebiliriz. Öyle ki kahraman, adanın efendisi olduğu düşüncesini şu sözlerle zikretmektedir (Defoe, 2013, s. 170):

"Küçük ailemle birlikte sofraya oturumuzu bir gören olsa gülmekten kendini alamazdı. Başköşede bütün adanın sahibi ve yüce efendisi zati şahanelerim yer alıyordu; bütün uyruklarımın yaşaması kesinlikle benim

buyruğuma bağlıydı. Astığım astık, kestiğim kestikti; istediğime özgürlük verir, istediğimi sürer, istediğimi de köle edebilirdim; uyruklarım arasında hiç başkaldıran yoktu.”

Bu ifadelerle Robinson kendisini adanın kralı ilan etmekte ve bundan da haz duymaktadır. Ayrıca bu sözler onun doğayla olan savaşında galip geldiği düşüncesinin de bir göstergesidir. İlerleyen yıllarda başka toplumlardan insanlarla karşılaştığı zaman da bu otoriter tavrın devam ettiği görülmektedir. Bu tavrın arka planında ise Robinson'un "öteki" olana karşı gerek bilgi ve beceri bakımından gerekse teknolojik araç bakımından üstün olduğu anlayışı yer almaktadır. Bu durumda kahraman, ötekini medenileştirecek uygar insan misyonu üstlenmektedir.

Eserde göze çarpan önemli unsurlardan biri de kahramanın zaman zaman çelişkili düşüncelere bürünmesidir. Göze çarpan ilk çelişki Robinson'un babasının telkinlerine uymayıp denize açılması ve yolculuğu sırasında zorluklarla karşılaştığında ise pişmanlık hissetmesidir. Fakat sıkıntıların son bulması onu yeniden macera arayışına sürüklemiştir.

Robinson zaman zaman Tanrıyla olan ilişkisinde de çelişkiye düşer. Özel (2015, s. 12) buna örnek olarak şu durumdan bahseder: Adada arpaların yetiştiğini gören Robinson ilk olarak bunun Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir lütuf olduğunu düşünür. Sonrasında ise bir önceki yıldan kalan tavuk yemi çuvalını boş araziye silkelediğini hatırlar ve arpanın bu nedenle o arazide yetiştiğini anlar. Bu durumda ise Tanrıya olan borçluluk duygusu azalmaya başlar. Robinson'un böyle bir tavır içerisinde olması Tanrıyla olan ilişkisinde pragmatik bir yaklaşım içinde olduğunu gösterir.

Her durumda son sözü söyleme hakkına sahip olan Robinson kendi dini bilgisini halkına aktarmakla birlikte onları din tercihi konusunda özgür bırakmaktadır. Nitekim Cuma kendisi gibi Protestan, Cuma'nın babası putperest, İspanyol ise Katolik bir inanca sahiptir (Hymer, 2011).

Mülâhaza

Robinson Crusoe ve Hay bin Yakzan'ın serüvenlerine ilişkin eserlerin yukarıda anlatılan bilgiler doğrultusunda farklı bir kurgusunun olduğu görülmektedir. İbn Tufeyl'in Hay hakkında anlattıkları Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe romanına benzemekle birlikte ondan farklıdır. Hay, doğada tek başına büyüyen bir çocuk olarak hiç eğitim görmemiş ve hiçbir insanı tanımamıştır. Bilgi birikimini doğayla çatışma içerisinde girmeden doğuştan var olan akıl yetileri ile sağlamıştır (Ülken, 1998, s. 194).

Robinson Crusoe'de derin felsefi sorgulamalar ve hakikatin bilgisine yönelik bir arayıştan ziyade, macera tutkusu ve bu tutku sonucu yaşanan deneyimler gözümüze çarpmaktadır. Bu bakımdan Hay Bin Yakzan, daha çok felsefi ve dini yönleri ile ele alınabilecek bir eserken, Robinson ise sosyo-ekonomik yönleri ağır basan bir roman olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyleyken her iki karakterin de ıssız bir adada yaşıyor olmasından yola çıkılarak aynı açılardan ele alınıp karşılaştırma yapılması doğru bir değerlendirme imkânı sunmamaktadır. Fakat vurgulanması gereken önemli

bir nokta Daniel Defoe'nun, İbn Tufeyl'den etkilenmiş olması sebebiyle kurgularındaki birtakım benzerliklerin göze çarpmasıdır. Fakat ortak kurguların, farklı tecrübelerle işleniyor oluşu da eserlerdeki ayrışma noktalarını ortaya çıkarmaktadır.

Daha önce de bahsedildiği üzere her iki eser için de en büyük ortak nokta olayların ıssız bir adada gelişmesidir. Fakat ikisinin de adada yalnız başlarına doğayla iç içe bir yaşantı halinde olmaları, birinde doğaya karşı bir tahakkümü doğururken, diğerinde ise doğanın egemenliği altında olan bir bireyi ortaya çıkarır. Hay karakteri ise İslami öğretilerde yer alan doğanın bütün canlıların ortak mekânı olduğu düşüncesinin izlerini taşır. Onun, tohumları çok olan bitkileri yemek istemesi bile varlığın devam ettirilebilmesi adına ince bir düşünceyi yansıtmaktadır.

İki kahramanın zamanlarını nasıl geçirdikleri dikkate alındığında, Robinson'un dinlenme haricinde vaktinin büyük kısmını avlanma, yemek, ürettiği ürünlerin muhafazası için çözümler üretme ve adayı daha yaşanılabilir konforlu bir ortama dönüştürme gayretinde olduğu görülür. Hay ise ihtiyaçlarını temel düzeyde karşılamaya riayet etmekte, kalan vaktini ise keşif, riyazet ve tefekkürle geçirmektedir. Ayrıca Hay adasındaki hayvanlardan farklı olarak akli keşfeder. Zamanla da can, ruh, Tanrı gibi kavramları da keşfeder. Bu ise bireyin kendi başına dini öğreti hakkında bilgi sahibi olmadan doğru olana ulaşabileceğinin bir ispatı olarak sunulur. İbn Tufeyl felsefecilerin yöntemleriyle de Tanrı bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu fakat bu bilginin "kör bir insanın çevresi hakkında edindiği bilgiye" benzediğini söyler. Bu nedenle bu bilgi açık olmadığından zevke ve saf müşahede yoluna geçit vermez (Özalp, 2015, s. 59).

Hay ve Robinson'un öteki ile karşılaşmalarında da farklı davranış tarzları göze çarpmaktadır. Hay yaşadığı adada Absal ile karşılaştığında karşısında kendine benzer bir varlık görmekte ve ona karşı bir güvensizlik hissetmemekte, bilakis kendine benzer olduğunu fark ettiğinden dolayı onu tanıma arzusu duymaktadır. Oysa Robinson uzun yıllar boyunca yalnız yaşadığı adasında gezinti esnasında rastladığı ayak izinden bile yıllarca kendisine gelmesi muhtemel tehlikelerden dolayı endişe içinde yaşamış ve hep tetikte olma ihtiyacı hissetmiştir. Bu durumdan yola çıkılarak yapılan değerlendirmeler Robinson'un daha çatışmacı, Hay'ın ise uzlaşmacı bir karakter olduğu yönündedir. Burada unutulmuş nokta Robinson'un içtimai bir hayattan gelmesi nedeniyle çatışmalardan, iktidar mücadelesinden zaten çoktan haberdar olduğu gerçeğidir. Beşerin sahip olduğu kötülöklere adadan önceki yaşantısında tanıklık eden bireyin, kendini diğer insanlara karşı güvensizlik içinde hissetmesi normal bir durum olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan daha önce hiçbir insanla karşılaşmamış olan Hay'a bakarak, Robinson'un davranışlarını eleştirmek yanlış bir tutum olacaktır. Nitekim Hay'ın Absal'ı ilk gördüğü zamanki tepkisi kendisine benzeyen bir varlığa duyulan merakı yansıtmakta ve onunla tanışmak istemesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Absal'ın adasına gittikleri zaman beşerin dengesizliğini¹ gören Hay, bu durumla mücadele yerine kendi adasında uzlete çekilmeyi tercih etmiştir. Burada sosyal hayatın

¹ "Dengesizlik" kavramı Şerif Mardin ve Mustafa Özel'in 16 Haziran 2015 tarihinde yayınlanan videosundan alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. (<https://www.youtube.com/watch?v=1WrXQjE7NDA>)

getirdiği dengesizlikten kaçan insan tipiyle karşılaşmaktayız. Hay, insanın “toplum içinde varlık” halinden, yani aile/ akraba/ mahalle/ şehir/ devlet ihtiyaçlarından kopartılarak ele alınmıştır. Bu çerçevede Hay, bireyin birlikte yaşaması gerektiği içtimaî halkaların varlığını sürdürecektir maliyetlere (vergilere) katlandırılmaz (Bergen, 2012).

Sonuç Yerine

Bu çalışmada adasal romanın ilk örneği sayılan Endülüs'lü İshrakî filozof İbn Tufey'in kendi felsefi düşüncelerini yansıtan Hay bin Yakzan ile İngiliz edebiyatına önemli derecede etki eden Daniel Defoe'un Robinson Crusoe adlı romanı incelenmiştir. İlgili literatürde farklı yüzyıllara ait bu eserlerin aynı koşullara sahipmişçesine birçok açıdan birbirlerine bakılarak değerlendirildiği görülmüştür. Yalnızca bir karaktere bakarak diğerinin yüceltilmesi veya yerilmesi doğru bir tavır olmayacaktır. Bu çalışmada kahramanların serüvenlerine kısaca değinilerek kurgularının ve yazılış amaçlarının farklılığı vurgulanmak istenmiştir. İki kahramanın hangi yönlerden benzeştikleri hangi açılardan birbirlerinden tamamen farklı oldukları irdelenmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Avşar, Z. (2007). Evrensel Bir Hikaye: Salamân u Absâl ve Kökeni. *TURKISH STUDIES - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* , 2 (4), 185-200.
- Bergen, L. (2012). Felsefenin Başarısızlığı. 08 20, 2015 tarihinde <http://www.edebistan.com/index.php/lutfibergeren/hay-bin-yakzan-felsefenin-basarisizligi/2012/07/> adresinden alındı
- Coşkun, İ. (2004). Sömürgeciliğin İşler ve Günler'i: Robinson Crusoe. *İÜEF. Sosyoloji Dergisi* , 3 (7), 71-96.
- Defoe, D. (2013). Robinson Crusoe (4. b.). (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Erdoğan, İ. (2003). İshrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (8), 159-178.
- Hymer, S. (2011). Robinson Crusoe and the Secret of Primitive Accumulation. *Monthly Review* , 63 (4), 29-40.
- Marx, K. (2011). Kapital (1. b.). (M. Selik, & N. Satlıgan, Çev.) İstanbul: Yordam.
- Özalp, M.A (2015). "Önsöz içinde" Hay Bin Yakzan. (13 b.). (N. A. Özalp, Dü., M. Ş. Yaltkaya, & B. Reşid, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özel, M. (2015, Ağustos). Robinson Crusoe Kapitalizmi. *Nihayet* (8), s. 10-12.
- Sina, İ., & Tufeyl, İ. (2015). Hay bin Yakzan (13 b.). (N. A. Özalp, Dü., M. Ş. Yaltkaya, & B. Reşid, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sunar, C. (1967). İslam Felsefesi Dersleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). İslam Felsefesi (5. Baskı b.). İstanbul: Ülken Yayınları.

Mevlana'nın Mesajlarında Siyasi Birlik

Ayşegül Doğrucan

Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu, Öğretim Görevlisi Doktor

ayseguldogrucan@akdeniz.edu.tr

Ekin Kaynak İltar

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi ekinkaynak@akdeniz.edu.tr

Özet

Türk-İslam düşüncesinde, hümanist felsefesi ve tasavvufi görüşleriyle tanınan Mevlana "Ne olursan ol, yine gel" ifadesiyle de farklı bir birlik vurgusu yapmakta ve insan temelli bir siyasi fikre işaret etmektedir. Bu açıdan yaşadığı dönemde etkili olan ve günümüzde fikirleriyle etkisi devam eden Mevlana'nın hümanist bakış açısından toplum felsefesine dönüşen fikirleri önem arz etmektedir.

Bu bildirinin amacı, Mevlana'nın hümanist düşüncelerinin, bir üst noktada nasıl bir siyasi fikre dönüştüğünün ya da dönüşebileceğinin, Mevlana'nın "birlik" fikrine dair görüşleriyle birlikte tespit edilmesidir. Bu çerçevede Mevlana'nın hem eserlerindeki hümanist fikirlerin nasıl bir birlik düşüncesi meydana getirdiği hem de Mevlana'nın döneminde siyasi olarak yaptığı birlik çağrısı niteliksel olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, Hoşgörü, Birlik, İnsan Felsefesi

Giriş

Savaşlar ve mücadeleler tarihi olarak karşımıza çıkan dünya tarihinde, farklı siyasi görüşler ortaya çıkmıştır. Bu siyasi görüşler içerisinde belki de insanları en çok etrafında toplayan fikir ise "birlik" fikri olmuştur. Birlik düşüncesi farklı toplumlarda farklı zaman-mekân koşullarına bağlı olarak değişik şekillerde algılanmıştır. Bu algı kimi zaman bir güçlünün ya da hükümranın etrafında toplanmayı ve "tekipleştirmeyi" ifade eden bir birlik fikri şeklinde karşımıza çıkarken, kimi zaman da eşitlerin birliği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak her iki yorum da insanları belirli bir kalıpla, tekipleştirme düşüncesinden uzaklaşmamıştır. Batı düşüncesinde iki uç düşüncenin yorumlanmış şekli olarak karşımıza çıkan birlik düşünceleri, Türk-İslam coğrafyasında daha insancıl bir tavra sahiptir. Bu insancıl tavır, her ne kadar uygulamada bazen sıkıntıları beraberinde getirirse de, bu coğrafyada çeşitlilik ve birlik düşüncesinin birlikte algılanabilmesine imkân vermiştir.

Türk-İslam kültürünün, insan temelli yapısı, siyasi düşüncelere de daha insancıl bir birlik düşüncesi olarak yansımıştır. Bu yansıma, bir hükümranın hırsından ziyade, toplumun ve bireylerin yaşayakalması ilkesi üzerinde temellenmiş bir düşüncedir. Bu düşünce kimi zaman "insanı yaşat ki devlet yaşasın" şeklinde ifadesini bulurken kimi zaman da "ne olursan ol, yine gel" şeklinde dile gelmiştir.

Türk-İslam düşüncesinde, hümanist felsefesi ve tasavvufi görüşleriyle tanınan Mevlana "Ne olursan ol, yine gel" ifadesiyle de farklı bir birlik vurgusu yapmakta ve insan temelli bir siyasi fikre işaret etmektedir. Bu açıdan yaşadığı dönemde etkili olan



ve günümüzde fikirleriyle etkisi devam eden Mevlana'nın hümanist bakış açısından toplum felsefesine dönüşen fikirleri önem arz etmektedir. Mevlana'nın hümanist düşüncelerinin, bir üst noktada nasıl bir siyasi fikre dönüştüğünün ya da dönüşebileceğinin, Mevlana'nın "birlik" fikrine dair görüşleriyle birlikte tespit edilmesi önemlidir.

Siyaset ve Birlik Fikri

Bireylerin toplamını ifade eden toplum içinde, farklı birey ve grupların çıkarlarının çatışması, kontrolsüz olduğu takdirde düzensizliği beraberinden getirecektir. Bir kaos durumunu ifade eden düzensizliğin, toplumda zuhur etmemesi yönetim erkini gerekli kıldığında birçok düşünür hemfikir olmuştur. Tarihi seyrinde yönetim erki farklı şekillerde yorumlanmış, ancak her hâlükârda iki konu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan ilki yönetsel ve toplumsal olarak "halde olan" ikincisi ise yönetim ve toplum için "ideal olandır". Bu çerçevede hem yöneten olarak iktidarı hem de yönetilen olarak toplum-bireyi konu edinen siyaset hem bir bilim hem de bir felsefe olarak karşımıza çıkmıştır. Her ne kadar hem siyaset biliminin hem de felsefesinin, bugünkü manada kullanımı modern dönemlere tekabül etse de, insanın toplumsallığı ve yönetim erkinin başlangıcından itibaren varlığı bir gerçektir. Bu çerçevede, iktidar, toplum ve birey konularında, olan ve olması gereken üzerinde birçok düşünür fikir ortaya koymuştur. Bu fikirlerin bilhassa yoğunlaştığı nokta ise, düzenin teminatı olarak görülen yönetim erkinin devamlılığı ve kuvvetidir. Bu kuvvetin pekiştirilmesi ise toplumsal olarak birliğin sağlanmasıyla mümkün görülmüştür.

Yönetim erkinin, toplum içinde çatışan menfaatleri uzlaştırma misyonu ve uzlaşmayan çıkarların yönetime de zarar verip zayıflatma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda, birlik fikri daha anlamlı bir hale gelecektir. Nitekim tarih, birlik duygusunu kaybetmiş toplumlarda dağılma ve parçalanma yaşandığını, buna mukabil iktidarların yıkıldığını net bir şekilde göstermektedir. Tarihi bir gerçeklik olarak bu durum üzerinde, farklı toplumlarda âlimlerinin düşünmesi ve fikirler üretmesi de olağandır.

Birlik fikri ve birliğin tesisi siyasi tarihte farklı şekillerde tezahür etmiş görünmektedir. Genel olarak bir iktidarın, bir coğrafyaya yayılmış insanları, bir arada tutma ve iktidara biat etmelerini ya da en azından isyan etmemelerini sağlama olarak algılanmıştır. Bu tutum, bilhassa, iktidarını büyütme üzere yayılcı bir politika izleyen yönetimlerin tavrında daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede yayılma ve yönetme iç içe geçmekte, fethedilen yerlerin zaptı da birliğin sağlanmasını gerekli kılmaktadır. Bu yönetim tarzı için birlik "biat" etmeye imkân sağlayan koşulları yaratma ve devamlılığını sağlama da esas olarak algılanmıştır. Bu durum toplumlarda kültürel etkileşimlerin ve değişimlerin de sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmakta ve farklı coğrafyalarda rastlanılan benzerlikleri açıklamamıza da imkân sağlamaktadır. Hatta yakın tarihin sömürge mantığında, coğrafyaların sömürgeleştirilmesini kendilerine benzer bireyler yaratma esasına dayandırmış, bu çerçevede toplumlarda yaşam tarzından, din ve dile uzanan kültürel öğelerde değişimler meydana gelmiştir. Geçmişte cebir yoluyla sağlanan bu durum, günümüzde kavramlar etrafında şekillenmekte, değişen ekonomik



sistem ve gelişen kitle iletişim araçlarıyla birbirine benzeyen bireyler yaratarak, bir yönetici karşısında değil belki ama bir sistem karşısında aynileşmeye neden olmaktadır.

Birlik halinin bozulması sadece topluma atfedilen bir durum değildir, aynı zamanda yöneticiler açısından da birlik olma, aradaki anlaşmazlık ve çözümsüzlüklerin ortadan kaldırılması devamlılık için önemlidir. Yine tarih, yöneticiler ya da varisler arasında birliğin bozulması, ihtilafın ortaya çıkması durumunda, dağılma ve yıkılmanın ya da en azından gelişimin durmasının kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Nitekim taht kavgalarının olduğu dönemlerde ülkelerin saldırıya açık hale geldiği ve düşman tarafından parçalamak amacıyla saldırıya uğradığı yine tarihsel bir gerçektir.

Sonuç olarak gerek toplumda bireyler arasında bir birlik duygusunun hâsıl olması gerekse yöneticilerin ihtilaftan ziyade birlik içinde hareket etmeleri toplumun devamlılığı ve refahı açısından önemlidir. Bu durum kendini herhangi bir kriz içinde bulan toplumlarda daha önemli hale gelmektedir. Osmanlı'nın yıkılış döneminde ortaya çıkan farklı birlik fikirleri bu durumu örnekler niteliktedir. Anlaşılacağı üzere birlik fikirleri farklı koşullara bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu koşullar kimi zaman din birliği etrafında birliğe davet ederken, kimi zaman milliyet, kimi zamanda ekonomik çıkarlar birlikteliği vb olabilmektedir. Ortaçağ'da bilhassa Batı'da ulus devlet yapısının olmaması, Batı'nın birlik noktası olarak din olgusunu temele almasıyla sonuçlanmıştır. Hatta tarihte gördüğümüz Haçlı seferleri de bunun bir sonucu olarak görünmektedir. Bununla birlikte büyük bir yapıyı ifade eden imparatorluklarda ya da ulus devletlerde bu birlik, güçlü bir merkezi otoriteyle sağlamaya çalışılmıştır. Sınırlı örneklerle bahsi geçen bu çabalar, tarih boyunca, farklı şekillerde farklı coğrafyalarda tezahür etmiştir. Bunlar içinde elbette Türk coğrafyası da vardır.

Türklerin yaşadığı coğrafyalarda, gerek iç gerekse dış tehditlerden dolayı farklı dönemlerde farklı kıstaslarla hali hazırdaki devletin karşı karşıya problemlere çözümler aramış ve hepsinde de bir şekilde birlik düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bir Türk devleti olarak Selçuklu devleti de, benzeri problemlerle karşılaşmış ve dönem düşünürleri de gerek devlet yönetimi gerekse birliğin koşulları üzerine düşünmek zorunda kalmışlardır. Bu zorundalığın dönemin en bilinen ve net örneği Nizamülmülk'ün Siyasetname isimli eseridir. Selçuklu döneminde doğrudan doğruya bir yönetim bilim çalışması olarak karşımıza çıkan eser Siyasetname olmakla birlikte farklı düşünürler de gerek toplumsal sorunlar gerekse yönetim ilkeleri üzerine doğrudan olmasa da farklı konuların içerisinde düşünmüşlerdir. Bu isimlerden birisi bilhassa bir mutasavvıf olarak tanıdığımız Mevlana Celaleddin Rumi'dir.

Mevlana'nın Hayatı

Mevlana'nın toplum ve birlik düşüncelerini incelemeden önce onun hayatına göz atmak gereklidir. Çünkü tıpkı diğer fikirlerinde olduğu gibi, bu konudaki fikirlerinde de onu daha net anlamak için hayatını anlamaya çalışmak zaruridir.



Mevlâna, 1207'de yılında Horasan'ın Belh şehrinde doğmuştur.¹ Babası Belh şehrinin ileri gelenlerinden ve devrinin ünlü bilginlerinden olan, Sultânü'l-Ulemâ olarak anılan Bahaeddin Veled'dir. Mevlana henüz 5 yaşındayken, Bahaeddin Veled, siyasi olaylar ve olası Moğol istilası nedeniyle Belh'ten ayrıldı.² Bahaeddin Veled ve ailesinin ilk durağı Nişâpur'dur. Nişapur'dan Şam, Hicaz, Malatya, Erzincan ve Akşehir'i ziyaret ederek, ilk olarak Karaman'a yerleşirler. 7 yıl kadar Karaman'da ikamet eden Mevlana ailesi³ daha sonra, 1228-1229 yıllarında Konya'ya yerleşirler. 1230 yılında Bahaeddin Veled'in vefatı üzerine, onun yerine Hüdavendigâr Medresesinde müderrisliğe başlar.

1231 yılında Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'nin Konya'ya gelişiyle, onunla sohbetlere başlar. Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizî, Mevlana'nın ruhunun olgunlaşmasında büyük rol oynamıştır, tasavvufu ondan öğrenmiş ve onun gözetiminde halvetler çıkartmıştır. Seyyid Burhaneddin, Mevlana'nın olgunlaştığından emin olduktan sonra, "zahir ilimleri" de öğrenmesi için onu Halep'e gönderir. Moğol baskısı nedeniyle Halep, Şam gibi büyük İslâm şehirlerine yerleşmiş olan ulemadan zahiri İslâmî ilimleri de öğrenmeye başladı, iki yıl Halep'te kaldıktan sonra Şam'a geçmiştir ve burada Muhyiddin-i Arabî'den de ders almıştır. Mevlana daha sonra Şam'dan ayrılıp Konya'ya geçmiştir. Dönüşte Kayseri'ye uğrayarak, Seyyid Burhaneddin'i de alarak tekrar Konya'ya getirmiş ve yine onun tasavvuf öğretisine girerek dokuz yıl bu eğitime devam etmiştir.⁴

Seyyid Burhaneddin Kayseri'ye dönüşünün ardından 1240'ta vefat etmiştir. Bu dönemden sonra Mevlâna, beş yıl boyunca medresede ders vermiştir. Ancak 1244'te "her haliyle garip bir zatın"⁵ Konya'ya gelişiyle Mevlana'nın hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Söz konusu zat, Mevlana üzerinde büyük tesirleri olan Tebrizli Şems'tir. Şems'le tepkilere maruz kalacak kadar kuvvetli bir tasavvufi dostluk gerçekleştiren Mevlana, Şems'in ölümünün ardından bu dostluğu Selâhaddin Zerkubi ve Hüsameddin Çelebi ile kurmuştur. Mevlâna 17 Aralık 1273'de vefat etmiştir.

Mevlana yaşadığı dönemden günümüze etkisi devam etmiş bir düşünürdür. Bilhassa bir mutasavvıf olarak namı yayılan Mevlana'nın eserlerindeki aşk ve hümanizm bugün dahi eserlere konu olmakta, yeni eserlere ilham vermektedir. Ancak, Mevlana'nın eserlerinde belki ağırlığından belki de insanlara en çok hitap eden konular olmasından dolayı bu konular ön plana çıksa da, Mevlana düşüncesinin rasyonel ve toplumcu yapısı da belirginlik arz etmektedir. Elbette bu belirginliğin anlaşılabilmesi için Mevlana'nın yetiştiği ortamın ve yaşadığı dönemin özelliklerinin dikkate alınması esastır.

Mevlana'nın İçinde Yaşadığı Dönem

Mevlana'nın yaşadığı dönemin en belirleyici özelliği Moğol istilalarıdır. Zaten Babası Bahaeddin Veled'i Belh şehriden göçe sevk eden sebeplerden biri de, Moğol

¹ Çubukçu, İbrahim Agah, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara Üni. İlahiyat Fak., Ankara-1986, s. 8

² Yakıt, İsmail, Batı Düşüncesi ve Mevlana, Ötüken Yayınevi, İstanbul-1993, s. 11

³ Yakıt, a.g.e., s. 11

⁴ Ergün, Mustafa, Mevlana'nın Eğitim Görüşleri, <http://www.egitim.aku.edu.tr/Mevlana.pdf>, s. 8-9

⁵ Yakıt, a.g.e., s. 12

saldırılarının sebep olduğu güvenlik kaygısıdır. Bu kaygı, Bahaeddin Veled ve ailesinin Belh'ten ayrılma nedenlerinden biriyken, aynı sebep hicret edilen Anadolu'yu da tehdit eden bir tehlike olarak Mevlana'nın da karşısına çıkmıştır. Belh'ten Konya'ya uzanan süreçte Mevlana'nın hayatında bir realite olarak var olan konu Moğol saldırıları ve istilalarıdır. Dönemin bu belirleyici özelliği, âlimlerin güvenli bölgeleri tercih edip bir araya gelmeleri gibi bir sonucu ortaya çıkardığı gibi, uzun süreli saldırı ve güvensizlik halinin halkta da bir buhrana ve huzursuzluğa sebebiyet vermiş olacağı unutulmamalıdır. O günleri yaşayan birinin ifadesi şu şekildedir: “Moğollar yıktılar, yaktilar, öldürdüler ve gittiler.”⁶ Hatta bu durum, dönemin, tasavvuf düşüncesinin yükselişte olduğu dönem olduğu gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde dönem tablosu netleşmektedir. Nitekim Gölpınarlı, 13. yüzyılda Anadolu'da tasavvufun çok gelişmesinin sebebi olarak, bir yandan Selçuklu'nun din ve mezhep konusunda gösterdiği müsamahayı, diğer taraftan Moğol akını ve ortaya çıkan huzursuzluk ortamını görmektedir.⁷ Dolayısıyla her düşünürün içinde yaşadığı toplumun ve dönemin eseri olduğunu düşünürsek, Mevlana'nın düşüncelerinin olgunlaşmasında Moğol İstilalarının belirleyici sebeplerden biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mevlana'nın düşünceleri üzerinde etkili olan konulardan biri de içinde yaşadığı Selçuklu Yönetimi olmalıdır. Daha küçük yaşlarda hicretle tanışan Mevlana hayatının büyük bir kısmını Büyük Selçuklu yönetimi altında geçirmiştir. Zaten babasının ders verdiği ve daha sonra da kendisinin onun yerine müderris olduğu “Hüdavendigâr Medresesi” Sultan Alaeddin Keykubat tarafından yaptırılmıştır. Ancak Selçuklu yönetiminde de hem Moğol saldırıları hem de dönem dönem ortaya çıkan “isyanlar ve kardeş kavgaları”⁸ nedeniyle sıkıntılı zamanlar yaşanmıştır. Hem yönetsel çalkantılar hem de iç ve dış sebeplerle ortaya çıkan huzursuzluk hem âlimler hem de halk üzerinde etkili olmuştur.

Dönemin bütün bu olumsuzluklarına rağmen, Mevlana'nın yaşadığı dönem Selçuklu'nun ilim politikasına dayalı olarak parlak bir dönemdir. Gerek zahiri gerekse batını ilimlerde parlak bir dönem olan bu dönemde, sosyo-ekonomik örgütlenme de belirgindir. Dönemin en çok bilinen örgütlenmeleri içerisinde, medreselerin yanında “Ahiler, abdalın grubu ve Anadolu Bacıları”⁹ nı saymak mümkündür.

Mevlana'nın Mesajlarında Siyasi Birlik

Mevlana'nın birlik fikrini anlayabilmek için onun ontolojisini anlamak gereklidir. Mevlana'ya göre şekillerin çokluğuna rağmen varlık özsel olarak birlik esasına dayanır. Yani Mevlana felsefesinde, görünüşü çok olmasına rağmen varlık birdir. Çünkü kesret sadece görünüşte mevcuttur ve insan “kendindeki cevherleri keşfettiğinde” görüntüdeki çokluğun esasında bir birlik olduğunu görecektir. Mevlana bu noktada Tanrı'yı, evreni ve insanı özdeş görmektedir. Böylece hem varlığın nedenini Tanrı'ya götürmekte hem de insanın evrendeki yerine bir anlam vermektedir. İnsanın özünde

⁶ Çetindağ, Yusuf, Osmanlı'yı Müjdeleyen Mevlana, Etkileşim Yay., İstanbul-2013, s. 24

⁷ Gölpınarlı'dan akt: Tekin, Mustafa, Mevlana Pergelinde Toplum, Rağbet Yay., İstanbul-2012, s. 27

⁸ Tekin, Mustafa, a.g.e., s. 42

⁹ Tekin, Mustafa, a.g.e., s. 29

gizlerin yattığını söyleyen Mevlana, insanın var olma amacının, görünen âlemde erdemli davranışlarla kendi gizlerini kavraması ve Tanrı'da yokluğa ulaşması olduğu görüşündedir. Çünkü ancak bu aşamada yalnız varlıkta birlik görülebilecektir. Böylece Mevlana bu alemin bir düştü ve görünüşten başka bir şey olmadığını söylemektedir.¹⁰

Mevlana'nın insan anlayışı da bu bağlamda şekillenir. Mevlana'nın insan anlayışına baktığımızda, insanı düş ve görünüşle hakikati ayırt edebilecek bir akılla belirlediğini görmekteyiz. Mevlana'ya göre insanla hayvan arasındaki fark akıldan ibarettir¹¹. Akıl insana ilahi bir lütuftur ve insan akıldan ibarettir. İnsan "gıdası, şehveti ve arzuları yönüyle"¹² hayvanlarla ortak özelliklere sahiptir ve bunlar onun "fiziki" boyutunu oluşturur. Akıl ise, insanın özünü ifade eden ve onun metafizik âlemle bağlantı kurmasını sağlayan en temel özelliğidir. Sahip olduğu bu özellik insan fizik âlemle metafizik âlemin arasında yer alır ve akıl sayesinde metafizik âlemle bağlantılı hale geçebilen insanın "manevi" boyutu ortaya çıkar. Akıl, insanın anlama ve kavrama kabiliyetini ifade ettiğinden, insan davranışlarında bir kılavuzdur. Akıllı bir varlık olarak birey, "aklını yerinde kullanan, hem dünya hem ahiret yolunda ondan istifade eden, kendini hidayete ve hakikate götüreceği şekilde aklını kanalize eden, aldanmayan, aldatmayan, derûnî manadan anlayıp, kendini yüce hakikate verip ölümsüzlüğe eren kişidir."¹³ Mevlana'ya göre bu hikmeti gösterebilmiş ya da hikmete ermiş kişi, aynı zamanda birlik ruhunu veren, birlik telkin eden kişidir.¹⁴

Mevlana'nın akıl ve kalp nitelikleriyle birlikte tanımladığı ve akılla fizik âlemle metafizik âlem arasında bir köprü olabilmiş insan tasavvuru "kamil insan"dır. Türk-İslam düşünce geleneğinde klasik bir tasavvur olan "kamil insan" Mevlana düşüncesinde hem insan ve ahlak felsefesinde hem de toplum felsefesinde belirleyici görünmektedir. Çünkü Mevlana bilhassa birlik fikrinin tesisinin kamil insanlar tarafından gerçekleştirilebileceği görüşündedir. Mevlana'nın insan anlayışında hakikate ulaşmada insanlar ikiye ayrılırlar: "âşıklar ve geriye kalan halk"¹⁵. Aşıklar hakikatin sınırlarına vakıf olabildiklerinden, çokluktaki birliğe şahitlik eden dolayısıyla birliği anlatabilecek kişilerdir. Bu nedenle de Mevlana "Biz birleştirmek için geldik; Biz ayırmak için gelmedik"¹⁶ demektedir.

Mevlana, bireyin nefsinin isteklerinden sıyrılması, kanaatkar olması, arzularından, önyargılarından arınarak hareket etmesi durumunda mutluluğa ereceğini farklı eserlerinde dile getirmektedir. Bu ve benzeri ilkeler genel tasavvufi yaşam ilkeleridir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Mevlana akılla kavramış dini ilkelerin insanı mutluluğa götüreceği kanaatindedir. Burada ortaya çıkan soru, bireye ait dini tecrübeleri ve iç yaşantıları ön plana alan davranış kalıpları içinde, toplumsal birlik nasıl sağlanacaktır? Mevlana'nın düşüncelerinden bu birliğin kötü olandan uzak duran bireylerin bir

¹⁰ Çubukçu, İbrahim Agah, "Mevlana ve Felsefesi", Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der., c.26, s.1, y.1986, s.103-104

¹¹ Yakıt, İ., Batı Düşüncesi ve Mevlâna, s. 33

¹² Yakıt, İ., a.g.e., s. 34

¹³ Yakıt, İsmail., Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s. 39

¹⁴ Keklik, Nihat, Filozofların Özellikleri, Doğuş Yay., İstanbul-1983, s. 107

¹⁵ Tekin, Mustafa, a.g.e., s. 29

¹⁶ Akt: Keklik, N., a.g.e., s. 105



aradığı tesis edebileceği kanaati ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah'ın emir ve yasaklarına uyan, nefsinin terbiye etmiş, kanaatkar insanlar, birbirine benzeyen insanlar olarak hatadan sakınacak, birbirinin sınırına girmeyecek ve toplumsal düzen tesis edilebilecektir. Dolayısıyla Mevlana'nın sistemi her ne kadar birey temelli bir sistem olarak görünse de, detayları doğru okunduğunda, onun birey davranışlarından topluma yükselen bir sistem inşa ettiği görülmektedir. Varlığın birliğini kavrayan ve ona göre hareket eden bireyler görünüşlerin farklılığına aldanmadan birliği inşaa edebileceklerdir. Bunlar Mevlana'nın her şeyin temelinde "aşk"ı görmesiyle birlikte düşünüldüğünde, zaten toplum aşk zemininde bir araya gelecektir. Burada Mevlana'nın düşünceleriyle ilgili dikkat edilmesi gereken nokta, onun hem zahiri hem de batını ilimlerde eğitim görmüş olmasıdır. Onun bu özelliği görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde, insan ve toplum görüşlerinde, rasyonalite ile tasavvuf öğretisini birleştirerek sistemini oluşturduğunu göstermektedir. Nitekim bu durumun rasyonellikten arı olmadığı, modern eğitim felsefesinin bireyden hareketle toplum inşa etme kaygısıyla da örtüşmektedir.

Mevlana, nefsin arzularından arınmış bireylerle bir toplum birliği tesis ederken, bu tesisin teminatı olan bir yönetici de gereklidir. Mevlana bu durumu "Padişahların huyu halka da tesir eder"¹⁷ şeklinde ifade etmektedir. Buradan anlaşılacağı gibi, Mevlana halk ile yönetici arasında benzerlik ve paralellik görmektedir. Bu da şu sonucu ortaya çıkarmaktadır, eğer yöneticide ya da yöneticilerde birlik fikri hasıl olmamışsa, halk da bu fikirden uzak olacaktır. Nitekim tarihte taht kavgalarının toplumsal karışıklıklarla beraber ortaya çıktığı düşünülürse, Mevlana'nın bu fikrinin gerçekten pay aldığı görülecektir.

Mevlana toplumsal bütün alanlarda ayrılıklardan uzak durulan, birlik fikrinin ön plana çıktığı bir yapıya işaret etmektedir. Çünkü Mevlana'ya göre ayrılıkların ortaya çıktığı yerde ayrışma ortaya çıkar. Ayrışmanı ise hem toplum hem de bireyler için tehlikeli bir olgu olduğu aşikârdır. Bununla birlikte Mevlana, toplumun niceliksel bir durumdan daha fazlası olduğunu/ olması gerektiğini ifade etmektedir. Toplumun temel niteliği diyebileceğimiz birlik ruhunun sağlanması zorluk ve fenalıkları alt edeceğini ise bir metaforla ifade eder:

"Binlerce fare baş kaldırsa kedi, ne korkar, ne çekinir. Nasıl olur da fareler, toplanıp kedinin karşısına çıkarlar? Onlarda böyle bir yürek yoktur ki. Topluluk, suret bakımından olursa beyhudedir. Kendine gel de Tanrı'dan mana topluluğunu iste. Topluluk, bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yel üstünde durur bir şey bil. Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir; fedai gibi aman vermeden kediye saldırırlardı."¹⁸

Toplumunu aynı ruh haline getiren ve birliği sağlayan unsurlardan biri de dildir. Nitekim Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri* isimli eserinde, filozofların da toplumda birliği

¹⁷ Mevlana, Mesnevi, Çev: Veled Çelebi İzbudak, MEB, c.1, İst.-1991, s. 227

¹⁸ Mevlana, Mesnevi, s. 241

sağladığını, dil ve kültür birliğini telkin ettiğini ifade etmektedir. Bu ifadesini desteklemek için verdiği örneklerden biri de Mevlana'dır. Keklik, milli birliğin sağlanmasında lisan birliğinin önemini Mevlana'dan örnekle açıklamaktadır:

“Aynı dili konuşmak, dostluğa vesiledir,
Aynı dili bilmeyince, nasıl arkadaş olunur?
Hindli ve Türk, aynı dili bilip dost olan çoktur;
Aynı lisanı bilmeyen iki Türk sanki yabancı gibidir.”¹⁹

Bu ifadelerinden Mevlana'nın toplumda birlik duygusunun tesisinde, dile önemli bir yer verdiğini görmekteyiz. Nitekim birlik duygusunun ortaya çıkması için insanların birbirini anlaması gerektiği, aksi durumda da aynı şeyi söyleseler bile aralarında fikri ihtilafların çıkacağını söylemektedir. Elbette insanların birbirini anlamasının ön koşulu da dil birliğidir: “Halkın ihtilâfı, addan (nesnelere verilen değişik isimlerden) meydana gelir.”²⁰

Mevlana'ya göre farklı dil konuşan insanların anlaşabilmesi güç hatta imkânsızdır. Bu durumu Arap, Türk, Fars ve Rum'un bir nesne hakkında ihtilafıyla örneklendirir. Türkçe üzüm, Arapça ineb, Rumca stafil, Farsça engûr aynı şeyi gösterdiği halde, bu dört insan aynı dili konuşmadığından ve aynı şeyden –üzümden- bahsetmelerine anlaşamayacaklardır. Onlar arasındaki bu anlaşmazlığın sebebi aynı dili konuşmamaları olduğu gibi, bu anlaşmazlığın giderilebilmesi için bu dört dili de bilen bir şahsa ihtiyaç vardır.²¹ Sonuç olarak Mevlana, anlaşmazlıkların ortadan kalkması ve birliğin tesisi için dilin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurgu, hem bireylerde sağlıklı iletişimin tesis edilmesi hem de olası anlaşmazlık durumlarında anlaşmayı sağlayabilecek insanları –bu alimler, yöneticiler vb olabilir- işaret etmektedir. Mevlana'nın bu fikirleri modern dünyadaki iletişim ve yönetim bilim çalışmalarını akla getirmektedir. Çünkü iletişim biliminin temel problemleri gerek bireyler gerekse gruplar arasındaki iletişim engelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü iletişim, en basit ifadesiyle kişiler arasında anlamı ortak kılma çabasıdır ve bu çaba ortak dilden, anlama, bireylerin sosyo-psikolojik vs özelliklerine kadar çok geniş bir alandan etkilenmektedir. Bununla birlikte modern yönetim anlayışında, yöneticilerin bireyler arasındaki iletişim problemlerini çözme becerisi de yöneticinin donanım ve becerisiyle doğru orantılıdır. Bu çerçevede Mevlana'nın rasyonel ve tasavvufi bir sentezle, modern yönetim anlayışını ilk nüvesini verdiği görülmektedir.

Sonuç

Mevlana'nın 13. Yüzyılın kaygılı ortamında, bireyin kaygılarının doruk noktaya çıkmış olması gerçeğinden dolayı, toplumsallığı birey üzerinde, bireye müdahale ederek tesise yöneldiği görülmektedir. Bireylerin ortak kaygı ve anlam kalıplarına sahip olması durumunda, birlik halinde bir toplumun inşa edilebileceği fikri görüşlerinden ortaya çıkmaktadır. Yine Mevlana için birlik duygusunun hem felsefesinin temel

¹⁹ Mesnevi'den akt: Keklik, Nihat, Filozofların Özellikleri, Köprü Yayıncılık, İst.-2001, s. 112

²⁰ Keklik, a.g.e., s. 115

²¹ Keklik, a.g.e., s. 114-115



argümanları hem de toplumsal güvenlik açısından esas olduğu görülmektedir. Bu görüşlerinde, yaşadığı coğrafyanın sürekli saldırı altında olması ve ihtilafli durumlarda dağılma ve parçalanmaların hızlandığına, bunun da bireylerde huzursuzluk, güvensizlik ve mutsuzluğa sebebiyet vermesini gözlemlemesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Dolayısıyla bireylerin kendi iç huzurlarını sağladığı bir toplumun, daha huzurlu ve sağlam bağlarla oluşmuş bir yapı arz edeceği açıktır. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz gibi bu, bugün modern toplumlarda kendini gösteren bir eğitim politikası olarak da karşımıza çıkmaktadır. Yine Mevlana'nın birliğin sırrına vakıf olmuş, nefsinin yeni hakikati düstur edinmiş yöneticiler vurgusu da önemlidir.

Mevlana düşüncesinde bu noktada belirleyici nokta, bu toplumun tesisinde âlimlerin, bilhassa din âlimlerinin ön plana çıkması ve etkin olmasıdır. Bu da bireye huzursuzluk ortamında huzura bir yol açmakla ve manevi olarak gücünün muhafaza etmesini sağlamakla birlikte, din temelli olarak bireyin manevi huzurunun sağlanması ve toplumsal birliğin tesisi, dönemsel bir özelliktir. Çünkü aynı dini temellendirme sadece Türk-İslam Coğrafyasında değil, Batı düşüncesinin de dönemsel özelliğidir. Yine Mevlana düşüncesinde din dışında dile vurgu yapılması da, toplumsal birliğin bir başka unsuru olarak görülmesi önemlidir ve dönemin siyasi koşulların Mevlana'yı bu fikre ulaştırdığı söylenebilir. Nitekim dil konusunda metaforu dikkatle incelendiğimizde, yaşadığı coğrafyada etkileşim halinde olan milletler olduğunu görmekteyiz. Yine dil birliği ve anlam ortaklığına dair fikirleri, özellikle günümüz siyasal olaylarıyla birlikte ele alındığında, birlik ve birliğin sağladığı huzur ortamı açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakça:

- Çetindağ, Yusuf, *Osmanlı'yı Müjdeleyen Mevlana*, Etkileşim Yay., İstanbul-2013
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Mevlana ve Felsefesi", Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der., c. 26, s. 1, y. 1986
- Çubukçu, İbrahim Agah, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üni. İlahiyat Fak., Ankara-1986
- Ergün, Mustafa, *Mevlana'nın Eğitim Görüşleri* <http://www.egitim.aku.edu.tr/Mevlana.pdf>
- Keklik, Nihat, *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yay., İstanbul-1983
- Mevlana, *Mesnevi*, Çev: Veled Çelebi İzbudak, MEB, c. 1, İstanbul-1991
- Tekin, Mustafa, *Mevlana Pergelinde Toplum*, Rağbet Yay., İstanbul-2012
- Yakit, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınevi, İstanbul-1993
- Yakit, İsmail, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yay., İstanbul-2002

Türk-İslam Tasavvurunda Adâlet Düşüncesi ve Siyasetnâmelere Yansıması

Soner Kavuncuoğlu

Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Programı Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi,
sonerrkavuncuoglu@gmail.com

Özet

Adâlet, toplumsal hayatın ve siyasetin nüvelerini verdiği zamanlardan bugüne kadar üzerinde en çok düşünülen konulardan bir tanesi olmuştur. Adâlet konusunun önemi, toplumsal hayatla iç içe geçmiş olması ve toplumsal hayatı düzenleyici ilkelerden birisi olarak görülmesindedir. Adâletin toplumsal hayatla iç içe geçmiş olması adâletin evrenselliğine vurgu yapmaktadır. Etkisi ve tasavvuru belirli coğrafya ile kısıtlı kalmamış, dünyanın her yerinde farklı biçimlerle de olsa adâlet üzerine düşünceler üretilmiştir.

Bu çalışmada, Türk-İslâm tasavvurunda adâlet düşüncesinin yeri belirlenmeye çalışılacaktır. Türk-İslâm tasavvuru ile anlaşılması gereken, genel olarak Türk-İslâm çizgisine intisap eden yaşayış ve düşünce biçimi olarak adlandırılabilir. Adâleti, kendisini tesis edecek ve işletecek olan kurumsal yapılanma ve yönetim anlayışları ile beraber ele almak gerekmektedir. Bundan dolayı, adâleti uygulayacak bir yönetim mekanizması olarak hükümdar/melik devlet düşüncesiyle birlikte tasavvur edilmelidir. Türk-İslâm sentezinin temel değerleri içerisinde, yönetim usulü ve amacı belirtilerek adâletin yeri tespit edilecektir.

Adâlet anlayışının yönetim içindeki yeri tespit edildikten sonra, hükümdarlara sunulan öğüt veya siyasete dair, ehil kişilerin fikirleri olarak ele alınabilen siyasetnâme türü eserlerde yönetim içerisinde var olan adâletin yansıması ele alınacaktır. Siyasetnameler aynı zamanda, dönemin havasını solumaya fırsat veren eserlerdir. Bu çalışma, siyasetnameler içerisinde adâlet düşüncesini vurgulayan farklı dönemlerde farklı isimlerle aynı değere –adalet- vurgu yapan eserler müşahede edilip, siyasetnameler de adâlet düşüncesi ifade edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, adâlet ve yönetim düşüncesi ile egemenlik, iktidar ve devlet mekanizmasının işleyişini Türk-İslâm sentezi çerçevesinde yerine yerleştirmek ve siyasetnâme türü eserlerde bu ilişkinin analizini sunmaktır.

Anahtar Sözcükler: Adâlet, Siyasetnâme, Yönetim, Türk-İslâm Sentezi, Liyakat

Türk-İslâm Tasavvurunda Adâlet ve Yönetim Anlayışı

Adâlet, siyaset felsefesinin ve düşüncesinin en önemli kavramlarından birisidir. Adâleti tanımlama konusunda her coğrafya kendine özgü bir takım tanım arayışlarında bulunmuşlardır. Genel olarak Türk-İslâm tasavvuru çerçevesinde adâlet tanımları; adâlet, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek gibi manalara gelen bir masdar-isimdir. Yine aynı kökten bir masdar-isim olup ve 'orta-yol, istikamet' gibi manalara gelen adl kelimesi de sıfat anlamında kullanıldığında adil ile eş anlamlı olur" (Çağrı, 1988: 341-343).

Türk-İslâm tasavvurunda adâlet anlayışı, hem hükmetme konusunda bir yorum sunarken, hem de ahlâkî bir davranış rehberi olarak 'orta-yol' un tutulması gerektiğini

ifade etmektedir. Bu düşünce çizgisinde adâlet, hak olana göre hüküm etme ve ifrat ile tefritten kaçınma olarak düşünülebilir. ‘Hak olanın belirlenmesi’ hususunda ortak bir tanım yapmak kişiler arasında farklı anlayışlara yol açabilir. Bundan dolayı, Türk-İslâm düşünce çizgisinde yönetim mekanizması, adâletin tesisi ve işletilmesi konusunda hükümdar/melik gibi otoritelerin yerini belirlemekle bütün bir yapı olarak görünmektedir. Yönetimin meşruiyeti bizzat yaratıcı olan Allah’tan gelmektedir. Yönetimin başında olan hükümdar/melik yönetimde adâleti gözetmesi ve zulümden kaçınması ile ‘hak olan’ ı gözetmesi gerekmektedir. Bir yaratıcının varlığı ve mülk(devlet, iktidar) sahibi olmanın onun lütfuyla olduğu İslâmiyet öncesi ve hatta ilk Türk topluluğu geleneklerinde de kabul edilmektedir. Türklerin tarihin tanıdığı en eski milletlerden biri olarak gören Günaltay’a göre;

“Türklerin tarihte bilinen en eski ataları, ‘Chan-young’lardır. Tcheou sülalesinin hükümranlığı döneminde bu kavimlerin farklı isimlerle ayrıldıkları görülür. Bunlardan biri Hiung-nu(Kaun-Koyun) isminde bir kavimdir. Bu birliğin başında ‘Tanju’ bulunuyordu. Tanjularına ‘Tanrı kutuşunu’ yani ‘Tanrının yücelttiği büyük başbuğ’ ünvanını veriyorlardı” (Günaltay, 2003: 44-47).

Bu yönetim geleneği müteakip yüzyıllarda İslâm öncesi yönetimin meşruiyeti konusunda önemli bir yere sahiptir. Nitekim Orhon Yazıtları’nda da benzer bir yönetim anlayışının ipuçları ile karşılaşmak mümkündür. *“Yukarıda Türk Tanrısı ve kutsal yer ve su şöyle yapmışlar şüphesiz ki: Türk halkı yok olmasın diye, halk olsun diye, babam İleriş Hakanı ve annem İlbilge Hatun’u göğün tepesine tutup yukarı kaldırdılar şüphesiz.”* (Tekin, 2014: 53). Türklerin İslâmiyet öncesi yönetim düşüncesi ve yönetimin meşruiyeti Tanrı/Allah’a dayanmaktadır. *“Türkler harbe ve hudutları geçmeğe karar verdikleri zaman bir mabede gidip zafer için dua ediyor; ... bu inanış bir dilek ve şükran duygusundan ibaret olmayıp hakimiyetin kendilerine bizzat ilahî bir ihsan olduğu imanına dayanıyordu”*(Turan, 1979: 168). Bu yönetim anlayışının bir amacı vardır: Hak ile hükmetmek. Bunu gerçekleştiren ise yeryüzünde Tanrı’nın görevlendirdiği başbuğ/kağan/hükümdardır. Eski Türk siyaset anlayışının temel niteliklerini ortaya koyan Unan şunları belirtmiştir:

1. *Eski Türklerde hâkimiyet ve iktidar ilâhî veyâ semâvî niteliklidir*
2. *Söz konusu hâkimiyetin cihan-şümûl bir hedefi vardır.*
3. *Geçmişten gelen örf ve âdetlerin oluşturduğu, içinde kutun da yer aldığı, sözlü bir gelenek olarak teşekkül eden Töre büyük bir ehemmiyet taşır(Unan, 2004: 18).*

Yönetim düşüncesi açısından Türkler, İslâmiyet ile tanıştığında, İslâmî yönetim değerlerini benimseme konusunda zorluk çekmedi. Çünkü, İslâm tasavvurunda da mülkün(devletin, yönetimin) Allah’ın lütfuyla verildiğine dair prensip esastı. Bundan



dolayı, Allah'ın emirlerine göre yönetmek ve idare etmek gerekmekteydi. Aksi takdirde, hükümdar ve yönetici kesim, yeryüzünde düzeni sağlayamazlarsa, nefsanî arzularının peşinden giderlerse yollarından sapacaklarına dair bir ilke Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetinde (38:26) belirtiliyordu. Mevdûdi'nin de belirttiği üzere;

“Kur'an-ı Kerim'e göre, Allah-ü Tealâ, Malik el-Mülk'tür. Yaratmak O'na mahsustur; bunun için de fitraten ve tabiî olarak Emr hakkı da yine O'nun hakkıdır. Her kim, 'O'nun halifeliği ve nâibliği hususiyetini ihraz ederse, o kimse O'nun şer'î kanunları gereğince, bu şer'î kanunların icabına göre ülkeyi idare edip işleri tedvir edecektir” (Mevdûdi, 1967: 64-65).

Türk-İslâm tasavvurunda, yönetim erkinin doğrudan Tanrısal bir meşruiyete dayanması hükümdar ve yönetici kesim için büyük bir sorumluluk sahibi oldukları anlamına gelmektedir. Hükümdarlar, Allah'ın emrettiği iyi şeyleri uygulayıp kötü şeyleri de yasaklama eğiliminde olmaları gerekir ki bu sorumluluklarını yerine getirebilsinler. Yani, hükümdar, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker (iyiliği emretme, kötülüğü nehyetme) durumunu sağlamalıdır.

Adâlet ile yönetim konusunu birbirine bu kadar eklemleyen düşünce, yönetimin meşruiyet kaynağının Tanrı/Allah olması ve yönetimin yeryüzündeki temsilcisinin de hükümdar olmasının arkasında gizlidir. Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetinde, *“Ben yerde muhakkak bir halife yapacağım”* (2: 30) denilmektedir. Hükümdar, hilafet ve yönetim konusunda Allah'ın yeryüzündeki yöneticisi olarak anlaşılmaktadır. Hükümdar, Allah'ın kendisine bahsettiği yetkiyle cihan-şümûl bir amaç için yönetmektedir: Nizam-ı Alem.

Dünyada düzenin hâsıl olması için de yönetimin ve idarenin adâlet çerçevesinde olması Türk-İslâm tasavvurunda vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir. Toplum ve ülkeyi saadete kavuşturmanın ve iyi yönetmenin temelini teşkil eden adâlet düşüncesi için, 'adâlet ve mülk ikiz kardeştir' denilmiştir. Bundan dolayı ki, hükümdar, adâletli olmalı ve hak olanın yerine getirilmesi için çalışmalıdır, çünkü bunun sorumluluğu halka karşı değil doğrudan Hakk'a karşıdır. Bunun için, adâletli melikler ve hükümdarlar döneminde ülkelerin refahı artmış, bayındırlık gelişmiş ve halk huzur içinde yaşamıştır. Zulüm yapan, keyfi davranan ve sorumluluğunun farkında olmayan hükümdarlar döneminde ise ülke fakirleşmiş, yoksullaşmış ve fesad dönemleri ortaya çıkmıştır. Türk-İslâm tasavvurunda, yönetim mekanizması, adâleti tesis etmek için farklı temel unsurları da içinde barındırmaktadır.

Bu farklı unsurlardan en önemlisi, liyakat konusudur. İşlerin ehil olana verilmesi, adâletle doğrudan bağlantılıdır. Adâletin bir tanımı da, *“herkese hakkının verilmesi, neye müstahak ise onun karşılığını görmesidir”* (Unan, 2015: 118). Bundan dolayı, adâletin toplumsal alanda ve siyasi yönetim mekanizmasında kurulması için, liyakat konusu büyük önem taşımaktadır. Yönetimde adâletin sağlanması için emanet edilen

işlerin görevliler tarafından hakkıyla yani adâletle yerine getirilmesi gerekmektedir. Hükümdarın memur ve görevlileri, hükümdarın şahsında varlığını bulan bir zümredir. 'Her çoban sürüsünden mesuldür.' kuralı doğrultusunda hükümdarın memurları ve yöneticileri de kendilerinin yönettiği kitlenin sorumluluğunu üstlerine almaktadırlar.

Düzeni sağlamanın İslâm anlayışı ve yönetimi çerçevesinde temel unsurları olarak görülen değerler birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı oldukları için Türk-İslâm sentezi çerçevesinde oluşan devletler, oluşan bu değerlere riayet etmişlerdir. Hükümdarın ve yakın çevresinin liyakat sahibi olması ve yönetirken mansıb dağıtımında adâleti gözetmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, hükümdarın/ yöneticinin ilim sahibi ve yetenekli olması gerekmektedir. Liyakat usulü gözetildiği zaman, emanet(işler, yükümlülük ve yetkiler) işin ehline teslim edilecektir. Böyle bir siyasi mekanizma içinde başkaldırı, isyan, huzursuzluk gibi durumlar çok nadiren görülebilmektedir. Toplumsal kargaşalar ve huzursuzluklar meydana geldiği dönemler incelendiğinde genellikle müsebbibi olarak, işin ehli olmayan kişilerin iş başında olmaları veya zalim davrandıkları gösterilmektedir. Örnek olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bozulmayı Kantemir, III. Murad döneminde başladığını ifade eder ve devlet yönetiminde ehil olmayan ve işin sorumluluğunu bilmeyen yöneticilerin iş başına geçtiğini ifade eder: *"Defterdar, maaşları sahte parayla ödenen yeniçeriler tarafından suçlanmaktadır. Defterdar padişahın sarayına sığınır, isyancılar hemen sarayı kuşatırlar, sultanı bile ölümle tehdit ederler"* (Kantemir, 1979: 138).

Ehil olmayan kişilerin, siyasete ve devlet yönetiminde yer aldığı zaman bunalımlar yüz göstermektedir. Siyasetin ve yönetsel mekanizmaların bozukluğu, hükümdarın şahsından kaynaklanan bozuklukla doğrudan ilgili görülmektedir. Hükümdarın yönetim konusundaki eksikliğinden kaynaklanan bir aksaklık mevcuttur ve bu alt kademe yöneticilere kadar etkisi yayılmaktadır. Yani, yönetici kesimin halka karşı zulüm ile davranmasının ve adâletin ortadan kalkmasını mümkün kılan unsur, hükümdardır. Hükümdar, eğer adâleti, hakkı, iyiliği, liyakati gözetmeyerek davranırsa, yönetici kişiler de öyle davranırlar. Bundan dolayı hükümdar, bazı tasvirlerde kalbe benzetilmiştir. Eğer kalp bozuk ve kötü olursa, vücudun diğer organları da bozuk ve kötü olur. Eğer kalp doğru ve iyi olursa, beden de iyi olur. Bedensel organizma aksaklığa uğradığı vakit, bedeni iyileştirmek için tedaviye ihtiyaç vardır. Sağlıklı olduğu zaman da bu sağlıklı durumunu ne şekilde, nasıl koruyacağına dair rehber ihtiyacı vardır. İşte, tam da bu noktada siyasetname ve nasihatname türü eserler devreye girmektedir. Çünkü, siyasetnameler, bozukluğu tedavi etmeye çalışan ve vücudun sağlığını korumaya çalışan bir reçete olarak ele alınabilir.

Buraya kadar siyaset teorisi açısından şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Klasik Türk-İslâm tasavvurunda, iktidar anlayışı meşruiyetini Allah'tan alan bir iktidar anlayışıdır. Modern siyaset bilimi terminolojisinde, halkın, hükümdarı belirlemede ön plana çıktığı ve hükümdarın sorumluluğunun halka karşı olduğu ifade edilir. Ancak, Türk-İslâm düşünce çizgisinde, hükümdar iktidardır ve meşruiyetini Tanrı/Allah'tan aldığı için, tebâa tarafından da bu durum onaylandığı için aynı zaman da otoritedir. İzlediği siyaset ve yönetim ahlâkı açısından halka karşı değil Hakk'a karşı sorumludur.

Modern dönem siyasi düşünce de, halka karşı sorumlu olmaması, despotizm ve diktatör deyimleriyle ifade edilmektedir. Türk-İslâm ufkunda, hükümdar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olması bakımından, halkının, o gölgeden yararlanacağı ve halkını gölgesiyle korumaya alacağı bir iktidar sahibinden söz edilebilir. Bu sebeplerdir ki, adâlete bu kadar önem verilmiş, halk, hükümdarın gölgesinde, adâletli yönetiminde huzur ve saadete erişmektedir. Adâlet anlayışıyla mevsuf olmayan bir hükümdar ise, zulümle hükmederek, Tanrısal meşruiyet çizgisini de kaybetmiş olmaktadır.

Adâlet Düşüncesinin Siyasetnâmelerde Yeri ve Önemi

Siyasetnâmeler, toplumların ve devletlerin siyasi, ahlakî, toplumsal durumları göz önünde tutularak, dönemlerin koşullarına kapsamlı bir şekilde ışık tutan eserler olarak ele alınabilir. Siyasetnâmeler, *“devlet adamlarında siyaset sanatı hakkında bilgi vermek, devlet yönetimi hakkında dikkat edilmesi gereken hususlara dair tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılmış kitap veya bu kitapların oluşturduğu tür”* (Adalıoğlu, 2009: 304) olarak ifade edilebilir. Bir başka tanıma göre ise, *“siyaset-nâme kavram olarak siyasetle ve devlet yönetimiyle ilgili eser demektir”* (Canatan, 2014: 6).

Türk-İslâm tasavvurunun hâkim ilkeleri ve düşünce sistemlerini, dönemseller koşulların da etkisini hesaba katarak siyasetnâme türü eserlerin içerisinde görmek mümkündür. Bu açıdan adâletin vücut bulması ve devlet yönetiminde yeri konusunda Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig adlı eserine göz atmak gerekmektedir. Kutadgu Bilig, uzun bir süre çeşitli disiplinlerin hâkimiyeti altında bulundurulmuş, interdisipliner bir eser olduğu gözardı edilmiştir. Hacib'in eseri, geçiş dönemi eseri olarak ele alınabilir. Eser incelenirken, İslâmî unsurların esere bir yön çizdiği ancak mazinin tamamen ortadan kalkmadığı İslâmî düşünce içerisinde tekrar hayat bulduğu gerçeği göz önüne alınmalıdır. Bu konuda önemli bir çalışma şunu kaydetmektedir; *“Kutadgu Bilig'e eğilen bir araştırmacının gözden kaçırmaması gereken ilk husus; esere istikamet veren muharrik unsurun İslâmî değerler olduğu gerçeğidir”* (Şeker, 2011: 125). Bu çerçevede, Kutadgu Bilig' i bir siyasetnâme olarak ele alıp, adâlet konusundaki tasvirlerine ve çapraz okumalar ile birlikte değinilmeye çalışılacaktır.

Eserde hükümdar, Kön-Togdı ismiyle anılmaktadır ve hükümdarın ismi, muhtevasını özsel olarak barındırmaktadır. Çeviri metinlerde 'doğruluk' olarak da adlandırılan 'Köni' asıl olarak adâlet anlamına gelmektedir. Hükümdar, adâletin temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Nitekim, Kön-Todğı, üç ayaklı tahtından bahsederken şunları ifade etmektedir:

“Dayanağı düz duran bir şeyin bütünü de düz olur. Bütün eğriler, kötülüğün dokusudur. Hangi şey düz ve doğru ise düşmez, ayakta durur. Bak benim de fitratım yan yatmaz, doğru durur. Doğrunun eğrildiği gün kıyamet kopar. Ben bütün işleri doğrulukla yaparım” (Hacib, 2012: 33).

Burada 'doğruluk' olarak kastedilen, adâlettir. Hükümdarın şahsı ile birleşen yönetim ve devlet iktidarının temeli, adâlet ile ayakta durur. Adâletin olmadığı zaman kıyametin kopacağı ifade edilmiştir. Yusuf Has Hacib'in mazi ile geleceği birleştirdiği geçiş zamanı eser olarak ele alınan Kutadgu Bilig, siyaset ve idare mekanizması bakımından Hint- İnan kaynaklarından etkilendiği bilinmektedir. *"İnan devlet geleneğinde her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hatta bu otorite kanun üzerindedir. Bu otoriteyi yalnız adâlet düşüncesi sınırlar"* (İnalçık, 2015: 27). Siyasi egemenlik ve iktidar anlayışı bakımından hükümdar, adâlet düşüncesi ile sınırlandırılmıştır. Hükümdar, adâlet çerçevesinde hareket etmelidir. Bu tasavvur, daha sonra Selçuklular, Osmanlı İmparatorluğu devletinde ele alınan siyasetnamelerde de görülecektir. Eser de devlet yöneticisi, başa benzetilmiştir. *"Devlet başkanı baştır. Baş nereye yönelirse bütün insanlar onu takip eder"* (Hacib, 2012: 207). Toplumda var olan başıbozuklukların ve huzursuzlukların sebebi, doğrudan hükümdarla ilgilidir. Hükümdar, adâlet konusunda gevşeklik gösterdiğinde, yönetim kademelerinin hepsinde bozukluklar yüz gösterecektir.

Harizmşah lakaplı Me'mun b. Me'mun adına eserini telif eden es-Seâlibî(H. 350-429), eserinde adâlet konusunda bir bölüm ayırmıştır. Beşinci bab içerisinde adâlete dair düşünceler net bir şekilde gözlemlenebilir. *"Gökler ve yerler adâlet ile varolur, kıvamını bulur. Adâletli hükümdarların sahip olduğu meziyetleri kim sayabilir? O, adâlet vasfına sahip olarak dünyanın en gözde nimetlerini, Ahiretin en güzide makamlarını elde edecektir."* (es-Seâlibî, 1997: 95). İlahî olan kanunlar, yeryüzünde hükümdarın siyasetiyle hayata geçirilirse devlet ve millet saadete erişir. Hükümdarın siyaseti ve yönetimi, Türk-İslâm tasavvurunda daima uhrevî bir amaca hizmet tarafı mevcuttur. Bundan dolayı, modern dönem siyasi düşünce telakkilerinden farklılaşmaktadır. Çünkü, devletle özdeşleşen hükümdarın kendisine, Allah'ın lütfuyla mülk verilmiştir ancak geçici bir görevlendirmedir.

Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün 'Siyasetnâme' adlı eserinde de adâlet düşüncesi önemle vurgulanmıştır. Türk-İslâm tasavvurundaki egemen anlayışın yani, hükümdar olmanın Tanrı tarafından verildiği geleneği sürdürülmüştür. *"Nihayet, Allahü Teâlâ'nın takdiri ile kullardan birisi saadet ve devlete erişir. Sağladığı adâlet sayesinde hayatlarını rahatça idame etsinler diye, itaat yolunu bilen ve kendi işleriyle meşgul olan tebayı sıkıntılara karşı korur"* (Nizamü'l Mülk, 2014: 12). Eserde Sâsânî İmparatorlarına ve devlet yönetimine önemli dönüşler yapılarak izlenmesi gereken sağlıklı siyaset tetkik edilmeye çalışır. Bu çerçevede, Padişah'ın Divan-ı Mezalim'e haftada iki gün oturup mazlumları dinlemesi gerektiğine vurgu yapar. Şehinşah Nuşirevan'ın da Sâsânî İmparatorluğu'nda uyguladığı bir yöntemdi. Sebebi ise eser de şöyle açıklanmaktadır:

"Bunun sebab-i hikmeti şu idi ki; eğer padişah büyük kapılar, müstahkem kaleler, dehlizler ve perdeler ardında bir yerde oturursa art niyetliler, kötü maksatlılar ve zalimler mazlumların padişah huzuruna çıkmalarını engelleyerek, şikayetlerini dillendirmekten alıkoyarlar" (Nizamü'l Mülk, 2014: 19). Eser de adâletin sağlanmasına dair temel hususlar olan, memurların seçimi, kadıların seçimi, nedimlerin özellikleri gibi

konulara değinilmiştir. Devletin temeli, adâletin sağlanmasıyla ayakta durur. Devlet ise, hükümdarın kişiliğinde varlığını bulur.

Memluk Sultanı Muhammed b. Kalavun'a (Ö.1342) hitaben yazılmış bir nasihatname türünde olan 'es-Siyaset'üş Şeriyeye' adlı eser İbn Teymiyye tarafından ele alınmıştır. Birçok fıkıh kitabının arasında siyasetname türü olan bu eserin ihtiva ettiği içerik üç bölüme ayrılmıştır. Bunlardan birinci bölüm emanetler, ikinci bölüm ise adâlet konusudur. Eserde emanetleri ehline vermeyi gerektiren Nisa Suresi'nin ilgili ayeti ile(4: 58) başlangıç yapılır ve bu konu açıklanmaya çalışılır. Teymiyye, düzgün bir siyaseti tanımlarken, *"Emanetleri ehline vermeyi ve adilâne hükmetmeyi vacip kılması, adil ve düzgün siyasetin özüdür"* (Teymiyye, 1999: 30).

Siyasetin ve yönetimin temeline, liyakat usulünü ve adâletli davranmayı koymaktadır. Bu sayede, Teymiyye, ilerleyen bölümlerde kamu malları, vilayet yöneticiliği hakkında bilgiler sunmaktadır. Eser, adâlet konusunda fikhî hükümleri içermektedir. Suçlar, cezalar ve cezaların hadleri belirlenmiştir. Teymiyye'nin, siyaset açısından temel düşüncesi, emanetin ehline teslim edilmesi konusuna vurgu yapılarak adâlet düşüncesini ele almasıdır. *"Ebu Hureyre, Resulullah(s.a.v.)'ın şöyle buyurduğunu rivayet eder: Emanet kaybedilince kıyameti bekleyin. Bunun üzerine Ya Resulullah emanetin kaybedilmesi nedir? diye sorulunca, işin ehil olmayana verilmesi diye buyurdu"* (Teymiyye, 1999: 36).

Şeyhoğlu Mustafa'nın Kenzü'l Küberâ' ve Mehekkül Ulemâ adlı eserinde de Türk-İslâm tasavvurunun adâlet anlayışının etkileri çok açıktır. *"Allah indinde en faziletli olan kul yumuşak ve âdil olan halifedir"* (Mustafa, 2013: 91). Hükümdarlığının meşruiyetinin kaynağı Türk-İslâm anlayışıyla yoğrulduğu metinde görülmektedir. Nitekim, *"Bir kimse mülkü ve mülk sahibini büsbütün unutsa; O'na dönüşte gerçekten sonunda çok büyük azap olur"* (Mustafa, 2013: 67). Bu şekilde, Padişah, mülklerin sahibi Allah'ın lütfuyla devlete kavuşmuş ve padişah olmuştur. Bunun için, hükümdarın yapması gereken üzerine aldığı sorumluluğu Allah yolunda yerine getirmesidir. Maverdî'ye göre de adâlet önemli bir noktada yer almaktadır:

"Adâlet, devleti ayakta tutan en önemli umdelerden biridir. Halkın kendi içinde huzurlu olması, halk ile devlet arasında ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi, saadetin temini, insanların barış içinde yaşayabilmeleri için sağlam bir adalet mekanizması bütün devirlerde vazgeçilmez unsurdur" (Maverdî, 2004: 103).

Selçuklu devrine ait önemli bir kaynak yazmış bulunan Ravendî de adâlet konusuna eserinde önemli bir yer vermiştir. Eserde adâlet ile zalimliğin özelliklerini sıralar.

"Padişah adâlet yapınca, halk sükûnet içinde, Tanrı'nın ibadeti ile meşgul olur; her saatte padişahın memleketinde yetmiş yıllık ibadet"

hasıl olur. İbadetin sebebi ve ona imkân veren, padişahın adaleti olduğundan, sevapta ortak olurlar. Tanrı adâlet yapanın memleketini sağlamaştırır, zulüm yapanın ise mahvını çabuklaştırır” (Ravendî, 1999: 68-69).

Aleaddin Keykubad’a ithaf edilen ‘Mirsâdü’l ‘îbâd’ adlı eserde de; *“Pâdişâhun ki kendüsiyle ra’iyyet arasındadır, şöyle bilgil ki bunda ‘adl oldur ki insâf idüp cevri ve zulm kılmaya ve re’âyâ arasında beraberlik saklaya ta ki kavisi za’îfini incidüp zulm itmeye ve bâyı yoksula te’addî kılmaya” (Dâye, 2010: 69)* Padişahın raiyyetle arasındaki ilişkiyi adâlet üzerine temellendirmektedir.

İsmail el Cizri tarafından(H. 842) tarihinde yazılan ‘Ed- Dürretü’l Garrâ fî Nesâyihî’l-Mülûk ve’l Vüzerâ isimli eserin bilinen iki tercümesinden biri olan Tuhfetü’l Ümerâ ve Minhatü’l Vüzerâ isimli eserde de (diğeri, İbn Firûz tarafından Gurretü’l Beyzâ ... adıyla tercüme edilmiştir.) Muaviye’nin Ahnef’e sorusu üzerinden hikmet aranır.

“Ey Ahnef zamanın hâli nicedir? dedi. Ahnef; Ey Muaviye, zaman sensin, sen doğru olduğunda zaman da doğru olur; sen yanlış olduğunda zaman da yanlış olur. Ey Muaviye adâleti kendine kalkan et; o, seni Allah’ın ceza ve azabından kurtarır, cennete dahil olursun. Adalet kalkan, cennet ise ebedi bahçedir” (El- Amasî, 2012: 58).

Türk-İslâm tasavvurunda adâlet düşüncesi, yönetim ve idari mekanizmanın temelini oluşturmaktadır. Yönetim, adâletin dairesi etrafında şekillenmektedir. Kınalızade Ali Efendi’nin de ifade ettiği eski geleneklerden mülhem Daire-i Adâlet çizgisi kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

“Adâlet bütün dünyanın düzenini temin eder. Cihan bir bağıdır, duvarı devlettir. Devletin nizamı Şeriat’tır. Şeriatı ancak mülk(hükümdarlık) korur. Mülk ancak ordu ile zabtedilir. Orduyu ancak mal ayakta tutar. Malı bir araya getiren ancak halktır. Halkı idare altına cihan padişahının adâleti alır” (Kınalızade Ali Efendi, 1990: 283). Bu şekilde adâlet dairesi tamamlanmış olur. Yönetim mekanizması içerisinde adâlet, idarenin en temel prensibi olarak ele alınmaktadır. Daire, adâlet ile başlar adâlet ile son bulur. Kınalızâde’nin yorumladığı bu görüş daha önce yazılmış bulunan siyasetname ve ahlak kitaplarında da bulunur. Memluk döneminde yazılmış bir eserde de benzer yönetim tarzı görülmektedir: *“Âlem, çitini devletin oluşturduğu bir bahçedir. Devlet, ordunun kendisini desteklediği bir sultandır. Ordu ise paranın bir araya getirdiği askerdir. Para ise raiyyenin toplayıp biriktirdiği rızıktır. Raiyye ise adaletin inşa ettiği kullardan oluşur” (İbn Cemâa, 2010: 44).* Tursun Bey’in eserine de bakıldığında, *“İlm-i bî- hüsn-i amel netice virmez, ve melik-i bî-adl pâydâr olmaz” (Tursun Bey, 1977: 18).* Adâlet, melikin saltanatının payidar olması için şart olarak görülmüştür



Türk-İslâm tasavvuru çerçevesinde siyasetnamelere yansıyan temel yönetim mekanizması tetkik edildiğinde karşımıza birbiriyle bağlantılı sonuçlar çıkmaktadır. İlk olarak, hükümdarın meşruiyetini, Allah'ın emrettiği yasaları uygulamakla mükellef olarak kazanmaktadır. Hükümdar, Tanrı/Allah'ın emirlerine karşı çıkarsa, meşruluğunu kaybetmektedir. İkinci olarak, hükümdarın mülkü yönetebilmesi ra'yyeyi adâletle yönetebilmesine bağlıdır. Bundan dolayı, adâlet ile mevsuf hükümdar ideali yansıtmaktadır. Üçüncü olarak, siyasetnameler de hükümdar, adâlet düşüncesi ile her ne kadar sınırlandırılmış olsa da, adâlet yine hükümdarın bir lütfu olarak yer bulmuştur. Hükümdarı kısıtlayan adâlet düşüncesine uyulmadığı takdirde, farklı zümreler ile işbirliği ederek, iktidara karşı savaşıma düşüncesi tebaâ arasında dikkate alınmamıştır. Son olarak, modern siyaset teorisinin sorgulanabilir/ hesap verebilir bir iktidar anlayışı, Türk-İslâm düşüncesi ve siyasetnamelerde yer almamıştır. Hükümdarı sorgulayacak olan halk değil Hakk'tır.

Sonuç

Türk-İslam tasavvurunda yönetim düşüncesinin anlaşılmasında önemli olan unsur Hakan/Hükümdar'ın kendisidir. Bu noktada, Devletin müşahhas hali olarak hükümdar, yeryüzünde Allah'ın kendisine emanet ettiği görevi yerine getirmekle mükellef kılınmıştır. Adâleti tesis ederek mülkünü refah ve saadet içinde yaşatacak, tebâya karşı sorumluluklarını yerine getirecek ve hak olanın yerine getirilmesi için çabalayacaktır. Zulmü, rüşveti ve kötü işleri nehyederek topraklarından uzaklaştıracaktır. Egemen olan hükümdarın kendisi olduğundan, ülkenin iyiye gitmesi de egemenin elinde olarak görülmekte, kötüye gitmesi de egemenin davranışlarından dolayı bilinmektedir.

Siyasetnamelerde kurulan iktidarın yeri, hükümdarın kişiliğinde ifade edilmektedir. Bu iktidar, Allah'ın ihsanı olarak değerlendirilirken aynı zamanda meşruiyet ilahi bir kudrete dayandırılmıştır. Bu noktada, mülk üzerinde iktidar sahibinin istediği gibi tasarruf hakkı yoktur. Tasarrufu sınırlayan şey, adâlet düşüncesidir. Adâlet, padişahın en güzel ziynetidir. Meşruiyetin dayandığı unsur olarak Allah'ın ihsanı aynı zamanda iktidarın sınırını da belirlemektedir.

Son olarak, siyasetnamelerde adâlet düşüncesi birçok farklı değerle birlikte ele alınarak vurgulanmıştır. Liyâkat, emanet, rüşvet gibi konular ile iç içe ele alınmıştır. Bu şekilde bir adâlet algısı, hem toplumsal adâlet hem de siyasal adâlet içeriği olan zengin bir anlatım tarzıdır. Dolaylı olarak ifade edilen bağlaşıklık değerler, adâlet konusunun merkezî bir değer olarak ele alınmasını ve toplumsal denge ile iyi bir yönetim mekanizmasının kurucu unsuru olduğunu ifade etmesinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Kaynakça

Ali Efendi, Kınalızade (1990), **Devlet ve Aile Ahlakı**, (Haz.) Kahraman, Ahmet, Tercüman 1001 Temel Eser.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin (2009), "Siyasetnâme" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C: 37, ss.304-306



- Canatan, Kadir (2014), **İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği**, Doğu Kitabevi, 1.Baskı, İstanbul.
- Çağrıçı, Mustafa (1988), “Adâlet” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C:1 ss.341-343.
- Daye, Necmeddîn (2010), **Sûfî Diliyle Siyaset(İrşâdü’l- Mürîd ile’l- murâd fî tercemeti Mirsâdü’l İbâd)**, (Çev.) Karahisârî, Kasım b. Mahmud, Klasik Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- El- Amasî, Abdüsselâm (2012), **Tuhfetü’l- Ümerâ ve Minhatü’l Vüzerâ**, (Haz.) Coşar, Mevhibe, Büyüyen Ay Yayınları, 2.Baskı, İstanbul
- Er-Ravendî, Ali.b. Süleyman (1999), **Râhat- Üs- Sudûr ve Âyet-Üs- Sürûr Cilt:1**, (Çev.) Ateş, Ahmet, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2.Baskı, Ankara.
- Es-Seâlibî, Ebu Mansur (1997), **Hükümdarlık Sanatı(Âdâbu’l Mulûk)**,(Çev.) Aykut, Sait İnsan Yayınları, 1.Basım, İstanbul.
- Günaltay, Şemsettin (2003), **Türk İslâm Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım**, (Haz.) Gökbel, Ahmet ve Aykıt, Dursun Ali, Akçağ Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- Hacib, Yusuf Has (2012), **Kutadgu Bilig**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13.Baskı, Ankara.
- İbn Cemâa, Bedreddin (2010), **Adl’e Boyun Eğmek**, (Çev.) Kavak, Özgür, Klasik Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- İbn Teymiyye (1999), **Es- Siyasetü’s- Şeriyeye**, (Çev.) Akyüz, Vecdi, Dergah Yayınları, 2.Baskı, İstanbul.
- İnalcık, Halil (2015), “Kutadgu Bilig’de Türk İdare Geleneği ve Adâlet, **Halil İnalcık Adâlet Kitabı**, (Ed.) Arı, Bülent ve Aslantaş, Selim, Yeditepe Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, s.15-33.
- Kantemir, Dmitri (1979), **Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi 2**, (Çev.) Çobanoğlu, Özdemir, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- Maverdî (2004), **Siyaset Sanatı(Kitabü’l Nasihatü’l Müluk)** (Çev.) Sarıbiyık, Mustafa, Ark Yayınları, İstanbul.
- Mevdûdi, Ebu’l A’la (1967), **İslâm’da Hükümet**, (Çev.) Genceli, Ali, Hilâl Yayınları, 1.Baskı, Ankara.
- Mustafa, Şeyhoğlu (2013), **Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l- Ulemâ**, (Haz.) Yavuz, Kemal, Büyüyen Ay Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.
- Nizamü’l-Mülk (2014), **Siyasetname**, (Çev.) Ayar, Mehmet Taha, Türkiye İş Bankası Yayınları, 7.Basım, İstanbul.
- Şeker, Fatih M. (2011), **Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig**, Dergah Yayınları, 1.Basım, İstanbul.
- Tekin, Talât (2014), **Orhon Yazıtları**, Türk Dil Kurumu Yayınları, 5.Baskı, Ankara.
- Turan, Osman (1979), **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I**, Nakışlar Yayınevi, 3.Baskı, İstanbul.
- Tursun Bey (1977), **Târîhi Ebü’l-Feth**,(Çev.) Tulum, Mertol, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1.Baskı, İstanbul.
- Unan, Fahri (2004), **İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar**, Lotus Yayınevi, 1.Baskı, Ankara.
- Unan, Fahri (2015), “Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet”, **Halil İnalcık Adâlet Kitabı**, (Ed.) Arı, Bülent ve Aslantaş, Selim, Yeditepe Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, s.117-133.

Kâtip Çelebi'nin Osmanlı Devletindeki Bozulmalara Çözüm Önerisi: "Düstûru'l Amel"

Rukiye Bertan

Aksaray Üniversitesi Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Kamu Yönetim Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi
ruki_erkol42@hotmail.com

Özet

Osmanlı Devleti, XIII. yüzyılın son çeyreğinde, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol baskıları ile yıkılma sürecine girdiği dönemde, Selçuklu-Bizans sınırında kurulmuş bir uç beyliği olarak dünya tarihine ilk adımını atmıştır. 1299 yılında Osman Bey'in bağımsızlığını ilanı ile kurulan beylik, I. Murat döneminde idari yapısını tamamlamış ve devlet statüsü kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethiyle ise mutlak merkezîyetçi imparatorluk halini almış, büyük bir dünya devleti olmuştur.

Bu süreç içerisinde oluşturulan idari yapı, kuruluş ve yükselme dönemlerinde sistematiğini korumuş ve dengeli bir yapının ilerleyişi sağlanmıştır. Ancak duraklama dönemine gelindiğinde sistemde aksaklıklar görülmeye başlamıştır. Bu bozuklukların giderilmesi için birçok Osmanlı uleması çalışmalar yapmış ve bu çalışmalar dağılma sürecine kadar devam etmiştir. Bu çalışmaları gerçekleştirenlerden biri ise Kâtip Çelebi'dir.

Kâtip Çelebi, XVII. yüzyıl Osmanlı bilginlerindedir. Daha çok coğrafya ve tarih alanlarında anılsa da maliye, felsefe, denizcilik, askerlik gibi birçok alanda eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerden biri ise, Osmanlı'da duraklamadan beri devam eden idari ve mali bozuklukların giderilmesi için kaleme aldığı *Düstûru'l Amel li-İslahil Halel (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar)* adlı eseridir.

Düstûru'l Amel'in yazılmasına, Osmanlı'nın bütçe açıklarına çare arandığı bir divan toplantısı vesile olmuştur. Risale üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Risalede bütçe açığı, gelirlerin azalması, giderlerin artması, asker sayısının fazlalığı, reyanın durumu ele alınmış ve çözüm önerileri getirilmiştir. Kâtip Çelebi, sadece önermekle kalmayarak bu ıslahatların hangi şartlar ile gerçekleştirilebileceğini de belirtmiştir.

Kâtip Çelebi konulu bu çalışma Osmanlı Devleti'nin idari yapısını ve bozulmaları ele almakla başlar. Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l Amel li-İslahil Halel* eserinde "Osmanlı'da yaşanan bozulmalar hangi perspektifte değerlendirilmiş?" ve "Bu doğrultuda çözüm önerileri nelerdir?" sorularına cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kâtip Çelebi, *Düstûru'l Amel*, Osmanlı, İdari Yapı

Giriş

Osmanlı Devleti XIII. yüzyılda ortaya çıkmış ve XX. yüzyıla kadar dünyanın önemli devletlerinden biri olarak görülmüş büyük bir siyasi kuruluştur. Oğuzların, Bozok kolunun, Kayı boyuna mensup küçük bir aşiretken üç kıtaya hakim olan büyük bir imparatorluk haline gelmiştir. Osmanlı'nın bu halini almasında birçok etken rol oynamaktadır. Farklı kültürlerden etkilenerek büyük bir sentez oluşturan Osmanlı, kurduğu siyasal ve toplumsal düzeni çok uzun yıllar bozulmadan ilerletmeyi başarmıştır.

Öncelikle bir Türk-İslam devleti olan Osmanlı, ana karakterini bu iki gelenekten oluştururken, etkilendiği diğer etkenleri de kendi içinde eriterek varlık kazandırmıştır. Devlet yapısı ve yönetim anlayışının temellerini de bu iki gelenekten almıştır.

Osmanlı'nın siyasi ve sosyal yapısını etkileyen, İslamiyet ve Türk geleneğine hakim olan temel iki anlayış vardır. İslam düşünürleri tarafından benimsenen ve Orta Asya geleneğinde hakim olan bu iki unsurdan ilki "adalet" kavramıdır. Osmanlı devlet yönetiminde önemli bir yere sahip olan bu kavram "Adalet Dairesi" şeklinde formüle edilmiş ve uygulamada sıkı sıkıya bağlı kalınması için yargı yolu da devreye sokulmuştur.

Osmanlı devlet yapısı ve yönetim anlayışında bir diğer unsur ise Erkan'ı Erbaa kavramıdır. Erkan'ı Erbaa; ulema, asker, tüccar ve esnaf ile çiftçiden oluşan sosyal yapılanmanın genel adıdır. Klasik felsefede yer alan dört unsur, su, ateş, hava ve toprak ile Erkan'ı Erbaa eşleştirilmektedir. Klasik felsefede yer edinmiş bu dört unsorda oluşan dengesizlik nasıl ki dünya için tehdit ve felaket anlamına geliyorsa, Erkan'ı Erbaa da olan dengesizlik de devletin varlığı için bir tehdit durumunu ifade etmektedir. Osmanlı'nın duraklama döneminde Erkan'ı Erbaa'da görülen bozulmalar da dönem için tehdit olmuş ve bu duruma çözüm yolları aranmıştır. Bozulmalara çözüm arayan Osmanlı düşünürlerinden biri ise Katip Çelebi'dir.

Katip Çelebi XVII. yüzyıl Osmanlı bilginlerindedir. Birçok eseri ile dünyada oldukça tanınan bir düşünür olan Katip Çelebi, yirmiyi geçkin eser kaleme almıştır. Dönemi itibarıyla çok rastlanmayan bir şekilde batıya yönünü dönen Osmanlı bilginleri arasında parmakla gösterilir derecede başarılı çalışmalara imza atmıştır. Eserlerinin yanında birçok çeviri esere de yer vermektedir.

Osmanlı'nın duraklama evrelerine rastlayan ömründe, dönemin sorunlarına çözüm önerileri aramış ve eserlerinde bu konuları işlemiştir. Bunların başında gelen eseri ise "Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar" şeklinde günümüz Türkçesine sadeleştirilen *Düsturu'l Amel Li-İslahi'l-Halel*"dir.

Düsturu'l Amel üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan küçük bir risaledir. Risalede bütçe açığı, gelirlerin azalması, giderlerin artması, asker sayısının fazlalığı, reayanın durumu ele alınmış ve bu sorunlara çözüm önerileri getirilmiştir. Kâtip Çelebi, sadece öneride bulunmakla da kalmamış, bu ıslahatların hangi şartlar ile gerçekleşebileceğini de belirtmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Devlet Yapısı

Osmanlı Devleti XIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve birçok kültürel etki ile sentezlenmiş siyasi bir kuruluştur. 1071 Malazgirt Zaferi ardından Anadolu'ya başlayan Türk göçleri ile Kayılarda bu yönelişe katılmış ve Anadolu'da kendinden söz ettireceği tarihlere doğru ilerlemiştir. Osmanlı, XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar varlığını devam ettiren, üç kıtada hakimiyet kurup, bütün dünya siyasetini etkisi altında bırakan bir tarih aralığına sahiptir. Devletin hakimiyet alanlarındaki etkisi ise yıkılıştan sonra da devam etmiştir.

Osmanlılar, Oğuzların Bozok kolunun, Kayı boyundan gelen Karakeçili aşiretine mensuptur (Sönmez, 2015, 1). Ertuğrul Gazi'nin reisliğini yaptığı aşiret, ilk olarak Ankara yakınlarında bulunan Karacadağ yöresine yerleşmişlerdir. Bu dönemde

Çobanoğlu Beyliği'ne bağlı bir sancak beyliği olan aşiret, Osman Bey döneminde Bizans İmparatorluğu'ndan Karacahisar'ı alması ile uç beyliği haline gelmiştir. Orhan Gazi döneminde ise devlet şeklini alan Osmanlı, devlet teşkilatlanmasını I. Murat döneminde tamamlamıştır. Fatih Sultan Mehmet döneminde ise mutlak merkezîyetçi imparatorluk halini almıştır. Halil İnalçık bu durumu “ Osmanlı İmparatorluğu gerçek ve kesin bir şekilde Fatih Sultan Mehmet döneminde kurulmuştur” (İnalçık, 1996, 31) şeklinde ifade etmektedir.

Devlet yapısını Fatih döneminde zirveye ulaştıran Osmanlı Devleti'nin bu haline kavuşmasına birçok etken vesile olmuştur. Aynı zamanda sentezlediği kültürel gelenekler de bu halini almasında etki sahibidir. Osmanlı'nın siyasi ve toplumsal altyapısını oluşturan kültürel etkileri şu şekilde sıralayabiliriz;

1. Eski Orta Asya Türk gelenekleri
2. Moğol gelenekleri
3. Bizans gelenekleri
4. Eski Yunan Felsefesi etkileri
5. Hint-İran geleneği
6. İslam geleneği (Erdem, 2009, 8)

Orta Asya kökenli Türk soylarından olan Osmanlı, ana karakterini soy bağlarından almaktadır. Eski Türk geleneklerinde hükümdarın tanrı tarafından vazifelendirilmiş olması yani kut¹ anlayışı ve bütün dünyayı kapsayacak bir hakimiyet ideali oluşu, Osmanlı devlet yapısında açık şekilde görülmektedir. Bu durum “Cihat” adı altında İslam geleneğinde de mevcuttur.

Eski Türk ve Moğol devlet yapısında, tek ve güçlü bir hükümdarın varlığı şarttır. Hükümdar, otoriter ve merkezîyetçi bir yapı oluşturur. Bu durum Osmanlı'da da tezahür etmiştir. Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethine kadar savaş halinde olduğu Bizans İmparatorluğunun da siyasi ve toplumsal kültüründen de etkilenmiştir. Özellikle İstanbul'un fethiyle toplumların iç içe geçmesi ile Osmanlı Bizans'tan kalan birçok geleneğe mirasçı olmuştur. Osmanlı, saray teşkilatı, ulema, merkezi yönetim ilişkileri ve hakimiyet anlayışı olarak Bizans'ın birçok etkisini bünyesinde barındırmıştır (Ocak, 1998, 75).

Orta Asya Türklerinin bir kısmının, bir dönem Abbasi hakimiyetinde yaşamaları veya yakın ilişkiler kurmaları ve diğer Arap devletleri ile etkileşim halinde olmaları, İslamiyet ile tanışmalarını sağladığı gibi, Türklere Hint-İran geleneklerini tanıma imkanı da vermiştir. Arapların erken dönemde yoğunluk gösterdiği tercüme faaliyetleri sayesinde Eski Yunan eserleri de rahatlıkla okunabilir hale gelmiş ve Araplarla yakın ilişkiler içinde bulunan Türklere, Eski Yunan Felsefesini tanıtmışlardır.

¹ Türk inaniş ve düşünüş sisteminde, devleti yönetme yetkisinin tanrı tarafından Türk Kağanına verildiği kabul edilmektedir. Bu düşünceye “Kut” adı verilmektedir. (TC Kültür ve Turizm Bakanlığı)

Osmanlı Devleti her şeyden önce bir İslam devleti olmuştur. Osmanlı, devlet yönetimi, siyaset ve toplum düzeni anlayışında İslamiyet'in belirleyici etkisi diğer bütün etkenlerden daha önemli bir yer tutmuştur (Erdem, 2009, 11). Fakat Osmanlı İslamiyet geleneklerini saf haliyle kullanmak yerine diğer etkenler ve bünyesinde var olan diğer geleneklerle sentezleyen bir haldedir. Bu durumun nedenlerinden biri ise çok uluslu yapıda oluşudur.

Osmanlı Devlet Yapısında Yönetim Anlayışının Temelleri

Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasi yapısı iki temel unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar, merkezi otoritenin kuvvetlendirilmesinde ve toplum yapısının şekillenmesinde ana karakter rolü üstlenmektedir. Bu unsurlar; adalet ve Erkan-ı Erbaa kavramlarıdır.

Adalet: Adalet, haklıya da suçluya da hak ettiğinin verilmesidir. Haklıya hakkının verilmemesi zulümdür. Aynı şekilde suçluya, hakkından fazla ya da az ceza verilmesi de zulümdür. Suçluya verilen fazla ceza, suçlu için; az verilen ceza ise haklı ve dürüst kişiler için zulüm olur. Adalet, hükümdarın keyfi hareket etmesi için açılan bir yol değil, güçsüzü güçlünün zulmünden koruma mekanizmasıdır. Yöneticilerin reayaya, reayanın ise birbirine karşı haksız ve usulsüz davranışlarını engelleyici ve haklıyı koruma amacı taşıyan ana unsurdur.

İslamiyet'te şeriat ile sağlanmaya çalışılan adalet, Eski Türklerde ise divan ve hükümdarın oluşturduğu töre ile sağlanırdı. Halil İnalcık'ın ifadesiyle, adalet hükümdarın bağışlama fiili değil, törenin doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır (İnalcık, 2000, 22). Osmanlı'da uygulanan adalet fikri de bu esas üzerinden ilerlemekte ve adalet dairesi şeklinde formüle edilmektedir.

Kınalı-zade'nin Aristo'ya nispet ettiği ve fakat hemen hemen bütün Orta Doğu devlet geleneklerinde karşımıza çıkan bu formül şöyledir;

Adldür mucib-i saha-ı cihan
Cihan bir bağdur divarı devlet
Devletün nazımı şeriatdür
Şeraite olamaz hiç haris illa mülk
Mülk zabt eylemez illa leşker
Leşkeri cem eyleyen raiyetdür
Raiyyeli kul idar padişahı aleme adl
Bu formülün açıklaması ise şöyledir;

Adalet, dünyanın iyiliği ve düzeninin güvencesidir. Dünya, duvarı devlet olan bir bahçe gibidir. Devletin işlerini tanzim eden kanundur. Şeriatı, devletten başka hiçbir şey muhafaza edemez. Ancak mülkün hakimi olan hükümdar, asker olmadan bunu başaramaz. Asker ise ancak mal ile sağlanır. Malı kazanan ise reayadır. Riayeti alemin padişahına kul eder. Ona bağlı kılan para kazanacak

ve vergi verecek duruma getiren ise sadece ve sadece adalettir (Unan, 2004, 59-60; Erdem, 2009, 13)

Kısaca, “adalet-mülk-asker-hazine-reaya-adalet” şeklinde oluşan bir döngü mevcuttur. Adalet Dairesi, adalet ile açılıp adalet ile kapanmakta ve bu düzeni sağlayan ana öge olmaktadır. Bu nedenle de hem başta hem sonda yer almaktadır.

Yusuf Has Hacib tarafından 1069’da politik kuram üzerine yazılmış Kutadgu Bilig’de yer alan ve bütün İslam eserlerine girmiş olan bu yönetim anlayışında şu görüş ileri sürülmektedir: “Devleti denetlemek için büyük bir ordu gerekir. Orduyu beslemek için çok mal ve servete ihtiyaç vardır. Bu serveti elde etmek için halk zengin olmalıdır. Halkın zengin olması içinde Yasalar adil olmalıdır. Bunlardan birisi ihmal edilirse devlet yıkılır.”(Hacip, 1991, 155; Armağan, 2011, 141).

Osmanlı, siyasi ve sosyal düzende “Adalet Dairesi” formülüne odaklanmış bir yapı sergiler. Adalet Dairesinde, halkaların birinin kopması ya da hasar alması bütün dairenin çöküşüne neden olacaktır. Osmanlı yönetim geleneğinde devletin, devlet adamları ve görevlilerin “Adalet Dairesi”nin dışına çıkmaları zulüm olarak kabul edilmiş, buna bağlı olarak yönetici seçkinlerin ve kamu görevlilerinin şer’i ve örfi hukuk kurallarına aykırı hareket etmeleri, halkın hakkına tecavüz etmeleri zalimlik olarak kabul edilmiştir (Özcan, 2008, 52). Haksızlığa uğrayanlara da her türlü yargı yolu sağlanmıştır.

Erkan-ı Erba’a (Dört Direk/ Dört Unsur): Osmanlı Devleti’nde sosyal tabakalaşmanın temelini oluşturan teori, “Erkan-ı Erbaa” veya “Anasır-ı Erbaa” olarak adlandırılan dört sınıfı belirtmektedir. Bu dört unsur, ulema, asker, tüccar ve esnaf ile çiftçiden oluşmaktadır (Yılmaz, 1999, 76-77). Bu sosyal yapılanma içinde herkesin kendi mevkiinde kalması gerektiği kimi Osmanlı düşünürleri tarafından savunulan bir durumdur. Osmanlı düşünürleri, sosyal hareketliliğe çok sıcak bakmamış, sosyal dengenin bozulmasından çekinmişlerdir (Özcan, 2008, 68). Erkan-ı Erbaa düşüncesinde de geçişlere sıcak bakılmasa bile toplum içinde ehliyet sahibi ve başarılı kimselerin geçişleri kısıtlanmamış ve çokça karşılaşılan bir durumdur.

Erkan-ı Erbaa teorisi üzerinde birçok İslam bilgini geniş değerlendirmeler yapmıştır ve sonucunda teori, klasik felsefe içinde temel bir yer kazanmıştır. Klasik felsefede dört unsur, su ateş, hava ve topraktır. Bunların nitelikleri ise şöyledir: su, ıslak ve soğuk; ateş, kuru ve sıcak; hava, ıslak ve sıcak; toprak, kuru ve soğuktur. Bunlar kainatın oluşumunda belirli bir denge esasına göre bir araya gelmişlerdir. Bu unsurlar arasında çıkacak bir dengesizlik kainatı alt üst eder (Erdem, 2009, 15).

Erkan-ı Erbaa teorisi, tabiatta var olan dört temel unsur, su, ateş, hava ve torak, toplumu oluşturan dört unsurla eşleşmektedir. Kınalı-zade Ali bu eşleştirmeyi şu şekilde yapar;

- I. Ulema, kadılar, katipler, muhasebeciler ve diğer ehli kalem mensupları, su ile eşleştirilir. Su vücut için hayati önem taşır, aynı şekilde ilim de insan ruhu için gerekli ve önemlidir.
- II. Düşmanlara karşı ülkeyi koruyan kumandan ve askerlerin oluşturduğu kılıç erbabı, ateş ile eşleşmektedir. Ateşin çevresini yakması ve korku salması gibi, güçlü bir ordu da düşmana karşı korku salmaktadır.
- III. Tüccar ve zanaatkarlar, hava gibidir. Halkın temel ihtiyaçlarını onlar karşılarken, insanın temel ihtiyacı ise hava ile karşılanır.
- IV. Toplumun gıda ihtiyacını karşılayan çiftçiler ise toprak gibidir. İnsana ihtiyacı olanı veren toprak iken, toprağı işleyen de çiftçidir (Öz, 2005, 189-190).

Bu dört unsur biraz önce de söylenildiği üzere dengeli bir şekilde ve bir arada bulunmalıdır. Bu unsurlardan birinin eksikliği ya da dengesizliği, insan vücudunda oluşan hastalığa sebebiyet verdiği gibi dört zümrenin dengesizliği de toplumda hastalığa sebep olacaktır.

Katip Çelebi'nin Kişiliği ve Hayatı

Katip Çelebi, XVII. yüzyılda yaşamış, kendinden çokça söz ettirecek yirmiden fazla eser vermiş ve dünyaca tanınan bir Osmanlı bilginidir. Asıl adı Mustafa, babasının adı ise Abdullah'tır. İstanbul uleması tarafından Katip Çelebi, divanda ve görev aldığı dairede Hacı Halife, Batıda ise Hacı Kalfa olarak anılmaktaydı (Köktürk, 2009, 56). Annesinin rivayetine göre 1071 Zilkadesinde (Şubat 1609) İstanbul'da doğmuştur (Gökyay, 1982, 1). Babası Enderun çıkışlı olup, sarayda silahtarlık görevinde bulunmaktadır ve dindar bir kişiliğe sahiptir.

Katip Çelebi, babasının isteği ve dönemin eğitim anlayışı nedeniyle 5 ya da 6 yaşlarında dini eğitim almaya başlamıştır. Dönemin önemli alimlerinden, Kırımlı İmam İsa Halife, Zekeriya Ali İbrahim Efendi, Nefeszade ve Bögrü Ahmet Çelebi gibi kimselerden ders almıştır. Bunun sonucunda Arapça gramer, yazı ve hat derslerinde ilerlemiş ve Kur'an-ı Kerim'in yarısını ezberlemiştir.

14 yaşına geldiğinde babası Abdullah Efendi kendi maaşından bağladığı 14 dirhem harçlık ile Katip Çelebi'yi yanına almıştır. Böylece divan kalemlerinden Anadolu Muhasebesi Kalemine şakird olmuştur (Öztürk, 2009, 24). Burada da öğrencilikteki başarısını gösteren Katip Çelebi kısa sürede hocasını geride bırakmıştır.

1621 tarihinde Erzurum Beylerbeyliği olarak atanmış olan Abaza Mehmet Paşa'nın isyan etmesi üzerine, ordu isyanı bastırmak için sefere çıktı (Uzunçarşılı, 1954, 150). Katip Çelebi de babası ile orduya dahil olmuş ve Tercan Seferine katılmıştır. 1625-26 yıllarında Bağdat Seferinde de bulunmuş ve savaşın yaşattığı büyük sıkıntılara şahit olmuştur. Eserinde bu durumu şöyle ifade eder; "Asker-i İslam'ın bu yolda çektiği meşakkati hiçbir tarihte çekmiş değil idi." (Öztürk, 2009, 24). Sefer dönüşünde Musul'a ulaştıklarında babası vefat eden Katip Çelebi'nin kısa süre sonra da amcası vefat eder. Bunun üzerine akrabalarından biri ile Diyarbakır'a gider ve bir süre burada ikamet eder. Babasının arkadaşlarından Mehmet Halife, Katip Çelebi'yi Süvari Mukabelesine tayin

eder ve Katip Çelebi tekrar İstanbul'a döner. Daha sonra Erzurum Muharasası ve birçok sefere daha katılır. Bu seferlerden Hamedan ve Bağdat seferleri, Fezleke ve Cihannüma eserlerine de yansımıştır.

Katip Çelebi on yıl kadar ordu ile seferlere iştirak ettikten sonra kendisini bütünüyle ilme verdi. Bunu "Cihad-ı asgardan cihad-ı ekbere" sözleriyle ifade etmiştir (Öztürk, 2009, 25). Kitaplara düşkünlüğü ile bilinen Katip Çelebi, Halep Seferinde dahi sahalarda gördüğü kitapların isimlerini not almıştır. Birkaç kez kendisine miras kalmış, bu mirasların çoğunu kitaplara harcamış ve küçük bir kısmıyla da evini tamir ettirmiştir. Evliliğini de bu tarihlerde gerçekleştirmiştir.

Küçük yaşlardan beri ders almayı bırakmayan Katip Çelebi, fazilet ve ilmiyle ayrı önem verdiği A'reç Mustafa Efendi'nin derslerine İstanbul'a döndüğü yıllarda da devam etmiştir. Bu dönemde farklı alimlerden de ders almış ve ilmi araştırmalarını hızlandırmıştır. Bunun yanında kendisi de talebe yetiştirmiş, harita çizimi, astronomi, hesap ve hendese gibi birçok ders vermiştir.

1645-46 yıllarında Mukabele Başhalifesi ile geleneğe göre yirmi yıl hizmet etmesine rağmen terfi alamaması üzerine araları açılmış ve Katip Çelebi istifa etmiştir. Memuriyet hayatından üç yıl kadar bu nedenle uzak kalmıştır. Bu sırada hastalanmış ve şifa bulmak için tıp ve gizli ilimlerle ilgili eserleri de okumuştur (Mizan,...,118: Erdem, 2009, 28).

1648 sonrasında Takvimü't-tevarih adlı eseri dolayısıyla Şeyhülislam Abdürrahim Efendi'nin ve Veziriazam Koca Mehmet Paşa'ya söylemesi üzerine Katip Çelebi tekrar memuriyete dönmüş ve ikinci halifelik görevine getirilmiştir (Gökay,1982, 5). Birçok eserini de bu dönemden sonra hayata geçiren Katip Çelebi'nin Mizanü'l Hakk adlı eseri, Abdürrahim Efendi tarafından övgü almış ve faydalı bir eser olduğuna dair fetva vermiştir.

Telifatının yoğunlaştığı bu dönemlerde, sabah kahvesini içerken aniden fenalık geçirerek 7 Ekim 1657'de vefat eden Katip Çelebi'nin kabri ise Zeyrek Camii'ne varmadan mektebin avlusunda küçük bir hazirede bulunmaktadır (Öztürk, 2009, 25). 1953 yılında mezarı yenilenmiş ve Adnan Adıvar tarafından bir kitabe yazılmıştır.

Katip Çelebi'nin Eserleri

- 1. Beyzavi Tefsirinin Şerhi:** Beyzavi tefsir derslerinin hocası olan A'reç Mustafa Efendi'den aldığı dersi günlük olarak şerh ettiği eseridir. Kayıp olduğu sanılmaktadır.
- 2. Cami'ü'l Mütun:** Çeşitli mevzulara ait eserlerin özet ve şerhlerinden meydana gelmektedir. Muhtelif her ilim dalında ana metinden birini alarak hülasa etmiştir (Öztürk, 2009, 31).
- 3. Cihannüma:** Osmanlı coğrafyası için çok önemli olan bu umumi coğrafya eseri sadece Doğu kaynaklarından yararlanarak değil, çeşitli Batı eserlerinden de yararlanarak oluşturulmuştur. İbrahim Müteferrika'nın bazı

- eklemeleri ile basımı gerçekleşen eser, sonrasında Hammer tarafından Almancaya tercüme edilmiştir.
4. **Düstürü'l-Amel li-Islahi'l-Halel:** “Bozukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar” olarak Ali Can tarafından günümüz Türkçesine aktarılan eser, Osmanlının duraklama dönemlerinde karşılaştığı mali sorunlar için yol gösterici bir vasfa sahiptir. İlerleyen bölümlerde eserin ayrıntılı olarak inceleme imkanı olacaktır.
 5. **Ed-Dürerü'l-Müntesire, ve'l-Gurerü'l-Müntesire:** Keşfü'z-Zunun'un meydana getirilmesi sırasında okuduğu “Vefayat ve Tabakat” kitaplarında karşılaştığı muhtelif meseleleri not ettiği eserdir.
 6. **Fezleketü Akvali-Ahyar fi'l-İlmi't Tarihi ve'l Ahbar:** “Arapça Fezleke” olarak bilinen eseri, Katip Çelebi kısaca Fezleketü't Tevarih olarak adlandırmaktadır. Genel tarihle ilgili yazılmış bir eserdir. Katip Çelebi bu muhtasar İslam devletleri tarihinde daima Cenabi tarihi esas almış ve hülasa etmiştir (Öztürk, 2009, 30).
 7. **İlhamü'l Mukaddes fi Feyzi'l Akdes:** Katip Çelebi'nin Şeyhülislam Bahai Efendi'ye sorduğu fakat cevap alamadığı dini meseleler üzerine oluşturduğu eserdir.
 8. **İrşadu'l Hayara ila Tarihi'l Yunani ver Rumi ve'n-Nasara:** Müslümanların Avrupalılar hakkında yanlış bilgilerini düzeltmek, dinlerini, adet ve kanunlarını ve diğer birçok konuyu ele alan küçük bir risaledir.
 9. **Kanunname:** Mizanu'l Hakk eserinde bir kanunname yazdığını ifade eden Katip Çelebi, eser ile ilgili bilgi pek vermemiştir. Kayıp olduğu sanılmaktadır.
 10. **Keşfü'z-Zunun An Esami'l-Kütübi Ve'l Fünun:** Katip Çelebi'nin en tanınmış eserlerinden olan bu eser, yirmi yıl süre ile okuduğu ve gördüğü eserleri alfabetik olarak sıraladığı bibliyografya eseridir. Arapça yazılan bu eser Latinceye ve 1835'te İngilizceye tercüme edilmiştir.
 11. **Levami'u'n-Nur fi Zulumati Atlas Minor:** Cihannüma'dan sonra önemli bir coğrafya eseridir. Avrupa coğrafyası ile bilgiler vermektedir. “Atlas Minor Gerardi Mercatoris A.s. Hondio Plurimis Sevis Atque Illustratus” kısaca “Atlas Minor” olarak anılan eserin tercümesidir. Katip Çelebi bu eseri sadece tercüme etmekle kalmamış, eksik ve yanlış bilgileri düzeltmiş ya da reddettiğini gösteren açıklamalarda bulunmuştur.
 12. **Mizanu'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehak:** Katip Çelebi'nin en son eseridir. Kendi biyografisine de yer verdiği eser, devrin sıkıntı ve tartışmalarını ele almıştır. Dönemin Şeyhülislamı Abdürrahim Efendi'den övgü almış ve Şinasi tarafından Tasvir-i Efkâr'da tefrika edilmiştir (Öztürk, 2009, 29).
 13. **Muhammediye Şerhi (Hüsnü'l-Hidaye):** Ali Kuşçu'nun “Muhammediye” adlı eserinin bir kısmının şerhidir. Eserin kayıp olduğu sanılmaktadır.

- 14. Recmü'r-Racim Bi's-Sin ve'l-Cim (Soru ve Cevap Yolu ile Şeytani Taşlama):** Karmaşık ve güç cevaplar gerektiren fıkıh meseleleri üzerine verilen fetvaların bir araya toplandığı eseridir. Eserin kayıp olduğu sanılmaktadır.
- 15. Süllemü'l-Vusul ila Tabakati'l-Fuhul:** Alfabetik sıraya göre yazılmış Arapça tabakat kitabıdır (Erdem, 2009, 30).
- 16. Takvimü't-Tevarih:** Hz Adem'den 1648 yılına kadar ki tarihi olayların yazıldığı ve bilhassa Arapça Fezleke'nin kronoloji cetveli gibidir (Öztürk, 2009, 30). Bu kitap Katip Çelebi'nin tekrar memuriyete dönerek ikinci halifelğe yükselmesine vesile olan eseridir. Kısa bir süre sonra İtalyanca, Fransızca ve Latinceye de tercüme edilmiş kıymetli bir eserdir.
- 17. Tarih-i Frengi Tercümesi:** Johann Carion'un "Chronikle" adlı eserinin, batılı kaynaklardan yararlanma amacı ile tercüme edilmiş halidir.
- 18. Tarih-i Konstantiniye ve Kayasire (Revnaku's-Saltana):** 1579 yılına kadar Şark'ta gerçekleşen hadiseleri, J. Zauaras, N. Acominate, N. Gregoras ve Atinalı Chalcondyle'nin eserlerinden derlediği bir kitaptır.
- 19. Tercüme-i Envar-ı Suheyli:** Kelile ve Dinme adlı eserin tercümesidir.
- 20. Tuhfetü'l-Ahbar Fi'i Hikemi Ve'l Emsali Ve'l-Eş'ar:** Fıkralar, atasözleri, şiirler ve hikayeler gibi çeşitli konuları işlediği derleme bir eserdir.
- 21. Tuhvetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar:** 1645 yılından başlayarak Girit Seferini konu alan eser, Osmanlı'nın kara da ve deniz de geçen hadiselerde eksik ve hatalı yönlerini değerlendirmektedir. Müteferrika Matbaasında basılan ilk kitaplardandır.
- 22. Türkçe Fezleke:** 1592-1654 yılları arasında geçen olayların işlendiği eserdir. Arapça Fezleke'nin bir zeylidir. Arapça Fezleke'nin herkesçe okunamaması nedeniyle bu eser Türkçe olarak yazılmıştır.

Katip Çelebi'nin bu eserler dışında birçok eseri olduğu bilinmektedir. Geniş bir kütüphaneye sahiptir ve kendi eserleri dışında çeviri olarak düzenlediği birçok kitabı bulunmaktadır. Eserlerinin bazıları zamanla kaybolmuştur.

Katip Çelebi'nin Devlet ve Toplum Anlayışı

Katip Çelebi'ye göre, mülk ve saltanat manasına gelen devlet, bir takım kurallarla birbirine bağlanmış insanlardan oluşmaktadır (Çelebi, 1982, 20). 17. yüzyılın önemli bilginlerinden olan Katip Çelebi, devlete ve topluma İbn Haldun'un izinden giderek organizmacı bir bakış açısı sergiler. İbn Haldun, organizmacı bir anlayışı ile cemiyetler ve uzviyetlerin birbirine benzediğini söylemekte ve benimsediği Üç Hal Yasası ile insanların da toplumlar ile aynı devrelerden geçtiğini savunmaktadır.

Katip Çelebi, insanın tabii ömrünün gelişme yaşı, duraklama yaşı ve gerileme yaşı olmak üzere üç aşamadan oluştuğunu belirtir. İnsanların farklılıkları, güçlü ya da zayıf yapıları oluşları çöküşünün erken ya da geç oluşunu etkilemektedir. Bunun gibi toplumsal

yapı da üç aşamadan oluşur: Gelişme çağı, duraklama çağı ve gerileme çağı (Çelebi, 1982, 20).

İnsanlarda olduğu gibi toplumlarda da devletin güçlü temeller üzerine kurulması, çöküşü geciktirirken, tedbirsiz davranışlar ise çöküşün daha da erken dönemlerde oluşmasına sebebiyet verir. Kimi devletler tedbirsiz davranışlar ve güçsüz temeller üzerine oturtulmuş olmasından dolayı gelişme çağında yok olup gitmiştir. Osmanlı Devleti'nde bozulmalar üç yüz yıl kadar sonra başlamış ve duraklama devri de bir o kadar uzun yaşanmıştır. Osmanlı'nın güçlü ve sağlam temeller üzerine kurulduğu ve tedbirsiz davranışları bertaraf ettiği buradan anlaşılmaktadır.

Katip Çelebi'ye göre her devrin belli alametleri vardır. Duraklama ve gerileme yaşlarında ortaya çıkan bu alametlere göre tedbirler almak devletin çöküşünü yavaşlatabilmektedir. Fakat her devrin kendine uygun tedbirler belirlenmesi mühim bir konudur. Nasıl ki ölümü yakın olan bir yaşlıya iyi gelen ilacın, beşikteki bebeğe faydası yoksa toplumun içinde bulunduğu devre uygun olmayan tedbirler de faydasız ve boşunadır (Çelebi, 1982, 21).

Katip Çelebi Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama devrinin emarelerinin görüldüğü bir dönemde mali teşkilatın ıslahı için çözüm önerileri aramakta ve bu doğrultuda eserlerinde de bu konuyu işlemekteydi. Bu konuda başlıca eseri "Düsturu'l-Amel li-İslahi'l-Halel" adlı çalışmasıdır.

Padişahın huzurunda toplanılan bir divan toplantısında, gelir ve gider dengesizliği konuları tartışılmıştır. Daha önceki padişahlarda gelirin gidere yettiği hatta tasarruf dahi yapıldığına değinen dönemin padişahı IV. Mehmet, kendi devrinde saray masraflarının daha az olmasına rağmen bütçenin açık vermesinin nedenleri hakkında bilgi istemiştir. Bunun üzerine yoğun çalışmalar yapılmış ve mali sıkıntının sebepleri bulunarak kısa süreliğine de olsa sorunlar giderilmiştir.

Gerçekleştirilen bu divan toplantısında yer alan Katip Çelebi, o dönemde ikinci halifelik görevinde idi. Divan sonrasında bu sıkıntılara çözüm arayan düşünürlerden biri olmuş, müftü Hüsam-zade'ninde isteği ve ısrarı ile Düsturu'l-Amel'i yazmıştır. Fakat eseri hemen ortaya çıkarmamıştır. Çünkü padişaha sunsa dahi önerilerine sıkı sıkıya bağlı bir yol izlenmeyeceğini, sıkıntıların çözümünde azimli olunmayacağını düşünmekteydi.

Bir süre sonra Abdurrahim Efendi Katip Çelebi'ye eseri ortaya çıkarması konusunda ısrar etmiş, Katip Çelebi de devletine duyduğu minnet borcunu ödemek ve ahret için bu vebali üzerinden atmak düşüncesiyle eseri padişaha sunmuştur. Lakin netice çıkacağından çok da ümitli olmayan Katip Çelebi, padişah tarafından okunmasını da ümit verici bulmamıştır.

Osmanlı Siyasal ve Sosyal Düzeninde Bozulmalar ve Düsturu'l-Amel

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet sisteminde bozulmalar meydana gelmeye başlamıştır. XVII. yüzyıla gelindiğinde ise birçok ıslahat çalışmaları ile bozulmalar düzeltilmeye çalışılmış fakat genellikle kısa vadeli ve

baskıya dayalı çözüm önerileri, o dönemlik etkinlik gösterse de uzun vadede fayda sağlayamamıştır. Katip Çelebi'nin yazdığı İslahatname niteliği bulunan Düsturu'l Amel ise tarihte görülüp tecrübe edinilmiş ve yararı yazarın kendince kanıtlanmış öğütler olarak, uzun vadeli çalışma gerektirmektedir. Bu nedenle, düzenin tekrar kurulması ve bozulmaların önlenmesinde dirayetli, otoriter bir yöneticiye ihtiyaç vardır.

Katip Çelebi'nin bu nitelikte yazdığı Düsturu'l Amel bozulmalara çözüm önerileri getirdiği tek eseri değildir. Mizanü'l Hakk ve Tuhfetü'l Kibar adlı eserlerinde de bu doğrultuda çalışmaları mevcuttur.

Düsturu'l Amel üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan küçük bir risaledir. Eser devlet hazinesi, gelirin azlığı, giderin çokluğu, asker sayısının fazlalığı, reayanın düştüğü zor durum ile bütçe açığına çözüm arama amacıyla kaleme alınmıştır (Çelebi, 1982, 15).

Düsturu'l Amel'de duraklamanın sebepleri ve mevcut bozulmalara dikkat çekilmiştir. Osmanlı maliyesini etkileyen nedenler; uzun süren ve sonuçsuz kalan savaşlar, gelir getirmeyen fetih bölgeleri, paranın değerinin düşüp fiyatların yükselmesi, toplumun lüks yaşama eğilimi, yeniçerilerin maaşları ve yüksek cülus bahşişleri gibi nedenlerin yanında en önemlisi uzun yıllar bastırılmayan Celali İsyanlarıdır.

II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet döneminde varlığını sürdüren Celali isyanları hem devlete olan güveni azaltmış hem de reayayı zor durumda bırakmıştır. Reayanın isyanlar nedeniyle çiftçilik yapamaması başta tımar sisteminin sarsılmasına neden olmuştur. Ordunun ve maliyenin temeli durumunda sayılabilecek olan tımar sistemi Katip Çelebi'nin öngördüğü gibi Osmanlı'nın kopmaz bir parçası ve bozulduğu takdirde de çöküşüne neden olacak ana unsurdur (Çelebi, 1982, 17).

Önceki bölümlerde gördüğümüz "Adalet Dairesi" kavramı burada karşımıza çıkmakta, reayada olan bozulma bütün düzeni alt üst etmektedir. Reayanın zor duruma düşmesi ise adalet mekanizmasının sağlanamamasından kaynaklanmaktadır.

Reayanın Durumu

Yönetilen sınıf anlamında kullanılan reaya, askeri ve bürokrasi dışında kalan, vergi veren halk zümresidir (Tabakoğlu, 1999, 23). XIV. yüzyıl sonrasında çiftçi kesim için kullanılan reaya kelimesi, daha sonraki dönemlerde Müslüman olmayan halk için kullanılmıştır. Reayayı, tüccarlar ve esnaflar ile köylüler ve göçebeler olarak gruplara ayırmak mümkündür. Bu bölünme sosyal yapılanma yanında ekonomik iş bölümünü de ifade etmektedir (Özcan, 2008, 60).

Katip Çelebi organizmacı bir yaklaşım ile Erkan'ı Erbaa'yı ele almakta ve dört unsuru bunun üzerinden incelemektedir.

Dört esas dediğimiz; ulema, asker, tüccar ve reyadır. Reaya sevda derecesindedir. Yemek hazmedildikten sonra bir süre mideye besin girmezse, dalak biraz sevda döküp boş kalmasın ve bazı menfi durumlarla karşılaşılmasın diye hazırlıklı olduğu, tıp ve anatomi ilmince bilinmektedir. Bunun gibi mide derecesinde olan devlet hazinesine de besin değerinde olan mal girmeyip boş

kaldığında, zavallı reaya da malları ortaya döküp, her defasında hazineyi boş bırakmamak için önceden hazırlıklı olur. Ne var ki, onlar yoksullaştırılarak ve güçsüzleştirilerek geçimlerinden edilirlerse bu hazırlık etkili olmaz (Çelebi, 1982, 22-23).

Katip Çelebi reayanın yoksullaştırılıp zor duruma düşürülmesinden rahatsızlık duymaktadır. Daha önceki padişahların bu konuya olan yaklaşımlarına ve hassasiyetlerine de değinmekte, uyarı niteliğinde bu durumu şöyle değerlendirmektedir:

Geçmiş padişahlar reayayı zalimlerden korumuş, adalet ve gönüllerini hoş etmekte tam bir özen göstermişlerdi. Doğruluktan ayrılmayıp zalimlere fırsat vermemişlerdi. Osmanlı ülkesi köylerinden birinin harap olmasına razı olamazlardı. Merhum Sultan Süleyman Han, Dar'üs-saltanatı aliyeye yani Konstantiniyye şehrinin tamamen bayındır olmasını dilese de, Osmanlı ülkesinde bulunan kasaba ve köylerden bu maksatla, birini kaldırıp buraya getirmeyi uygun görmemişti. Reayadan birinin ziraattan ve çiftçilikten ayrılıp şehre göçünü reva görmezdi. Bu bakımdan Belgrad kalesini fethettiği zaman o yörenin kafirlerini sürüp, Yedikule civarına yerleştirmişti. Sonra duraklama dönemi gelince Celalilerin ortaya çıkışı ile reaya güçsüzleşerek bölgelerini terk edip, köylerden şehre kaçtılar. Şu anda İstanbul çevresi bile göç edenlerle dolu durumdadır (Çelebi, 1982, 23-24).

Katip Çelebi on iki yıl kadar dolaştığı taşra da köylerin harap olduğuna şahit olmuştu. Bunların başlıca nedenleri ise vergilerin çokluğu ve makamların para ve rüşvet ile satılıp ehil olan kişiler verilmemesiydi. Bu durum reayayı daha da fakir düşürmekte ve çiftçilikten uzaklaşmalarına neden olmaktaydı (Çelebi, 1982, 24). Rüşvet ve reayaya zulüm, başta İslamiyet anlayışında ve diğer devletlerde dahi yasakken yöneticilerin bu durumda olması devletin geldiği noktayı göstermektedir. Devlet iltizam ile sattığı ve aldığı peşin para ile hazinesini rahatlatırken, zalim yönetici ise reayadan verdiği ücreti fazlası ile çıkartmaktadır. Bu şekilde hazineye giren mülk bereketini en başta kaybetmiş durumdadır.

Askerin Durumu

Dört esastan bir diğeri ise askerdir. Asker vücutta bulunan balgama benzemektedir (Sözen, 2009, 34). Balgam bedende lüzumlu ve faydalıdır, fakat fazlası zararlıdır ve dışarı atılmalıdır. Yaş ortaları aştığı vakit balgam baskın gelmeye başlar. Balgamın engellenmesi bu saatten sonra mümkün değildir. Bu durum, aksakallı bir kişinin, sakalını siyaha boyayıp sonrada ağarmaması için uğraşması gibi bir durumdur. Azaltılıp durgunlaştıkça canlılığını tekrar kazanıp çoğalan balgama en uygun çözüm, zararsız kısmına razı olmaktır.

Katip Çelebi askerinin durumu için de aynı şeyi düşünmektedir. Fakat askerinin hazineye zararı dokunmayacak seviyede olması gerekmektedir. Katip Çelebi'nin yıllara göre karşılaştığı asker sayısı ve gideri kimi yıllarda yarıya kadar düşürülse de kısa bir dönem sonra eski halini almış hatta eskisinden daha da çok olmuştur.

Merhum Sultan Süleyman döneminde, 1562 tarihinde devletten maaş alanların toplamı 41.479 ve yıllık ücretleri 1223 yük akçe idi. 1566 tarihinde 48.316 asker ve 1264 yük akçe oldu. Sultan III. Murad döneminde 1588 tarihinde maaşlı sayısı 64.425 ve yıllık ulufeleri 2512 yük akçe oldu. 1609 tarihinde 91.202 asker ve yıllık maaşları 3800 yük akçeye ulaştı. Daha sonra Sultan Osman ve Sultan Mustafa zamanlarında 100.000 kadar olup, Sultan Murad Han döneminin sonlarında, Mehmed Paşa, Bayram Paşa ve Kara Mustafa Paşa'nın gayretleri ile yeniden yarıya düşürülüp, 1640 hududunda maaşlı sayısı 59.257, yıllık maaş tutarı ise 2631 yüke inmişti. Ne var ki çok geçmeden tekrar eski seviyesine geldi. Hatta daha da arttı (Çelebi, 1982, 27).

Askerinin Sultan Süleyman dönemindeki haline dönmesi aksakalı boyamak gibi boş bir çabadır. Bu nedenle zararsız çoğunluğa rıza gösterip askerinin çokluğundan korkmamak gerekmektedir. Katip Çelebi bu söylediklerinin yerine getirilmesi durumunda kısa sürede fayda görüleceğini söylemektedir. Fakat işi ehline vermenin önemini de yinelemektedir.

Hazinenin Durumu

Katip Çelebi, eserinin üçüncü bölümünde ekonominin temel direği olan hazineyi ele almakta, vücutta bulunan mideyi, devletteki hazineyle eşleştirmektedir. Mideye yardımcı organlar ve güdüler var olduğu gibi hazinenin de çeşitli görevliler tarafından bazı görevler ile mevcut durumuna kavuştuğunu şu sözleri ile anlatmaktadır;

Tat alma duyuları sarraf ve bankerlere, istek duygusu tahsildara, sindirme emme gücü hazinedarlara ve hazım gücü defterdar, yazıcılar ve öteki maliye görevlilerine benzemektedir. Mideye gönderilen gıda, bu kuvvetlerin denk bir şekilde girişimi ile eritilip sindirildiği gibi, hazineye gelen gelirler de yukarıda andığımız görevlilerin aldığı tedbirlerle ve gerekli yerlere bölünüp dağıtılmakla, toplumun bütün tabakaları hazineden ya dolaylı ya da doğrudan doğruya faydalanıp geçinebilirler. Şöyle ki, sevda zayıflamış olursa mide boş kalır. Bu kuvvetler denkliklerini kaybeder, içlerinden biri zayıflar çökerse beden yapısı da bozulur ve hastalık zuhur eder (Çelebi, 1982, 29).

Toplumda ve mevcut düzende oluşan bu tür dengesizlikler insan vücudunda oluşan hastalıklar gibi çeşitli sıkıntılara neden olmakta ve çöküş emarelerini ortaya çıkarmaktadır.

Düsturü'l Amel'de Bozulmalara Çözüm Önerisi

Devlet yapısında meydana gelen bütçe açığı, askerinin çokluğu ve reayanın düştüğü zor durumlar başlıca çözüm bekleyen konulardır. Bunlar için birçok yol vardır. Kimi hala mümkün iken kimi ise oldukça zor ve meşakkatli görülmektedir. Katip Çelebi sonuç bölümünde çözüm önerilerine yer vermiş ve gereklerini de ortaya koymuştur. Katip Çelebi'nin çözüm önerileri;

- Halkı hakka boyun eğdirecek dirayetli kimselerin varlığı olmalıdır. İşlerin yoluna konulması ve alınan tedbirlerin yerine getirilmesi için böyle kişiler gerekmektedir.
- Devletin ileri gelenleri, gerçek padişahın ve mülkün asıl sahibinin Allah olduğunu bilmelidir. Reaya da, asker de, hazine de gerçekte onundur. Yeryüzü padişahı ise onun sadece emanetçisidir. Emaneti hakkıyla gözetmek ise yeryüzü padişahının görevidir.
- Bozulmalara bir diğer çözüm ise, işin ehline verilmesi ile alakalıdır. Orduda görevlerinde tecrübeli kişiler, gerçekte birleşmeli ve askerinin içinde bulunan hıyanet ve fesat tohumlarını ordudan söküp atmalıdır.
- Devleti yönetenler doğru olanda birleşmelidir. Gayret ile harcamalar azaltılmalı, asker gücü ile de bu durum desteklenmelidir.

Bu çözüm önerileri kolay gözükse de devletten yana ve halka uyan kimseler az sayıdadır ve halkın çoğunluğu kendi çıkarları peşinde koşmaktadır. Bu nedenle dirayetli kimselerin varlığı çözüm için şarttır (Çelebi, 1982, 31-32).

Katip Çelebi "Sonuç" kısmında genel olarak olması gerekenlere değinmiş, "Sonsöz" kısmında ise bu durumu biraz daha derinleştirerek, reayanın güçsüz halinin nasıl giderileceği, askerinin çokluğundan yaşanan bunalımı ve giderin azaltılmasını ele almıştır.

- Reayanın vergi vermeye imkanı yoktur. Bir yıllık geliri, padişahı alempenah hazretleri yolu ile olursa, tedarik ve tedahül ortadan kaldırıp, elde edeceği malından yavaş yavaş ödeme şartı ile kuluna teslim ve deruhte etsin. Bir yıllık gelirin bulunması hazine için büyük bir güç yaratır. Her işe sermaye olur. Aynı zamanda reayanın üzerindeki bazı vergilerin miktarının indirilmesi ve memuriyetten akçe alınmayıp, dürüst kişileri görev başında tutarak zulmedenin hakkından gelmesi gerekmektedir. Böylece Osmanlı tekrar arzu edilen haline dönecektir.
- Askerinin çokluğu için daha önce de belirtildiği üzere, zararsız çoğunluğa razı gelinmelidir. Fakat asker seçiminde titiz davranılmalı ve iyi tedbirler

alınmalıdır. Asker sayısının fazlalığı, hem gelirin azalmasına sebep olmakta hem de yararlı vergilerin hazineye girişine engel teşkil etmektedir.

- Giderin azaltılması için ise Katip Çelebi, dairelerdeki masrafın azaltılmasının gerekliliği düşüncesi ile başlar. Giderin azaltılmasına çare olarak dairelerde yersiz harcamaları azaltıp, sonra her biri hazinenin direği olan birkaç bölümde, işin ehli, dindar ve dürüst kişileri görevlendirmek gerekmektedir. Bu yolla bir iki yılda gider fazlalığından doğan sıkıntı da önlenmiş olur (Çelebi, 1982, 33).

Son olarak “Tenbih ve Tebşir” bölümünde bu önerilerin ve tedbirlerin gereklerine değinen Katip Çelebi, geçmişte yaşanan birçok sıkıntının da tedbirler ile düzeltildiğini söylemektedir. Devlette yaşanan bunalımlar sadece içinde bulunulan döneme ait değildir. Her dönemde karşılaşılan zor ve korkutucu durumlar olmuştur ve olacaktır. Fakat bunlar için tedbir almamak ve kuruntu yapmak uygun değildir. Din ve devlet hizmetinde birlik olup, zulüm ve haksızlığa, akli ve şer’i kanunlar gereğince tedbir alınarak devlet hıyanetten kurtarılmalıdır. Hak olan kanun yoluna sokulan devlet ise tekrar muvaffak olacaktır.

Sonuç

Bu çalışma Osmanlı’nın XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yaşadığı bozulmaları ele almış ve Katip Çelebi’nin bozulmalar karşısında takındığı tavrı incelemiştir. Katip Çelebi Osmanlı’nın sadece bu dönemde bozulmalar yaşamadığını daha önceki dönemlerde de böyle sıkıntılarla karşılaştığını dile getirmektedir. Bu nedenle ıslahatçı bir yaklaşım sergilemekte, sıkıntılara ve bozulmalara tedbirler ve öneriler getirmektedir.

Bu doğrultuda yazdığı başlıca eseri olan Düsturu’l Amel Li-İslahi’l-Halel’de, askerin durumu, reyanın durumu ve hazinenin durumuna yer vermekte ve bozulmaya karşı çarelerini sıralamaktadır. Çözümlerin gerçekleşmesindeki esas şart ise dirayetli kişilerin varlığıdır.

Katip Çelebi, organizmacı bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle toplumda bulunan farklı zümreleri insan vücudunda bulunan uzuvlarla eşleştirmektedir. Mide hazineye tekabül ederken, midenin boş kalmasında dökülen sevdâyı da reaya benzetmektedir. Sevda midenin boş kalmaması için çalışırken, reaya da hazineyi verdiği vergiler ile boş bırakmamakta ve hazineyi rahatlatmaktadır. Fakat Celali isyanları ile yıpranmış ve yoksullaşmış reaya vergilerle daha da yorgun düşürülmüştür. Katip Çelebi bu durumu yerinde incelemiş ve köylerden geçerken çoğu köyün harap haline şahit olmuştur. Bu durum, reyanın artık kendine dahi yetemediğini ve zulüm gördüğünü kanıtlamaktaydı.

Asker ise çokluğuyla sıkıntı yaratmakta ve hem geliri tüketmekte hem de gitgide çoğalarak masraflarını artırmaktadır. İnsan vücudundaki balgama benzetilen asker, orta yaştan sonra engellenemez şekilde sürekli artmaktadır. Askerin de ciddi seviyelerde azalması beklenemez. Bu yüzden zararsız olacak seviyede tutulması ve asker seçiminin iyi yapılması şarttır.

Ayrıca Katip Çelebi'nin önemle üstünde durduğu bir diğer konu ise işin ehline verilmesidir. Askerin ıslah edilip hıyanet ve fesattan temizlenmesi için işi bilen bir asker gereklidir. Aynı şekilde bütün bu bozuklukların düzeltilmesi için de gerçeği savunup, ona göre tedbirler alan ve uygulayan dirayetli ve dürüst kişiler seçilmelidir.

Katip Çelebi dönemi için kesin gördüğü bu çözümlerin uygulanması durumunda Osmanlı'nın arzu edilen haline tekrar döneceğini söylemektedir. Fakat bu yolda, dirayetli kişilerin olacağı konusunda çok ümitli değildir. Bu nedenle de eseri hemen ortaya çıkartmamıştır. Fakat Osmanlıya olan minnet duygusu ve ahrette vebal alma korkusu eseri ortaya çıkarmasını sağlamıştır.

Görüldüğü üzere eser döneminin önemli ıslahatnamelerinden biridir. Tarihte bu tür sorunlarda uygulanmış ve Katip Çelebi için geçerliliği kanıtlanmış çözüm önerileri sunmaktadır. Eser o zamanın koşulları için kesin çözümler olarak sunulmuş olsa da uygulanmamış ve bozulmalar düzeltilememiştir.

Kaynakça

- Armağan A. (2011). Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler, Akademik Bakış, Cilt:5 Sayı:9
- Çelebi K. (1982). Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l Amel li-İslahi'l-Halel), hazırlayan; Ali Can, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Erdem M.A.(2009). Osmanlı Düzeninde Reform Arayışları Ve Katip Çelebi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Gökyay O.Ş. (1982). Katip Çelebi, Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık H. (1996). Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü: Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, İstanbul: Eren Yayınları.
- İnalcık H. (2000). Osmanlıda Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul: Eren Yayınları.
- Köktürk E. (2009). Katip Çelebi ve Haritacılık, İstanbul Bülteni TMMOB Harita ve Kadastro Mühendisleri Odası İstanbul Şubesi Yayın Organı, S:55-68.
- Ocak A.Y. (1998). Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, C:II, İstanbul: IRCICA, II.
- Öz M. (2005). Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlıda Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul: Dergah Yayınları/Tarih Dizisi.
- Özcan A.G. (2008). Katip Çelebi'nin Düsturu'l Amel Li-İslahi'l-Halel ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın Nesayihü'l-Vüzera Ve'l-Ümera Adlı Eserlerine Göre Osmanlı Yönetim Anlayışı ve Toplum Düzeni, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Öztürk S. (2009). Katip Çelebi'nin Hayatı Ve Eserleri, Doğumunun 400. Yıldönümünde Katip Çelebi, Ed. Mustafa Kaçar, Bekir Karlığa, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sönmez A. (2015). Osmanlı Tarih Ders Notu, WordPress.com erkanagrıklı, Erişim Tarihi: 04/08/2015.
- Sözen K. (2009). Katip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22.
- Tabakoğlu A. (1999). Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları, Osmanlı Cilt:4, Ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.



Uzunçarşılı İ.H. (1954). Osmanlı Tarihi, Cilt: III, Ks: II, Ankara.

Yılmaz C. (1999). Siyasetnameler ve Osmanlıda Sosyal Tabakalaşma, Osmanlı Cilt:4, Ed. Kemal Çiçek, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Şeyhoğlu'nun Siyasetnamesinde Yönetim Kültürü: Kenzü'l Kübera ve Mehekkül Ülema Üzerine Bir İnceleme

Selçuk Denek

Aksaray Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Araştırma Görevlisi,
selcuk.denk@gmail.com

Özet

Şeyhoğlu Mustafa'nın Kenzü'l Kübera ve Mehekkül Ulema isimli eseri Kutadgu Bilig'den sonra Türkçe olarak yazılmış ikinci siyasetname olarak kabul edilir. Eserin Osmanlı Devleti'nin Ankara savaşı eşiğine geldiği sırada yazıldığı nakledilmektedir. Bu çalışmada eserin yönetim kültürü açısından değeri üzerinde durularak ilgili eserde yönetimin temel ilkelerinin değinildiği noktalar incelenecektir. Eserde yer alan kriterlere göre yöneticilerin hangi özelliklerde olması gerektiği ve alt kademedeki personellere ve hizmet alanlara nasıl davranması gerektiği üzerinde durulacaktır. Yönetim sisteminin temel niteliklerinden olan hukuka uygunluk, adalet, saydamlık, takdir yetkisi, kontrol ve denetim gibi kıstasların eserde bulunduğu noktalar incelenecektir. Ayrıca eserde yer alan personel istihdam ederken dikkat edilmesi gereken liyakat, eşitlik gibi noktalara değinilerek iltimas kavramı da incelenecektir. Diğer taraftan eserde yapılması tavsiye edilen noktalardan olan yöneticilerin, çalışanlarının performanslarına dikkat etmesi, gerektiğinde ödüllendirmesi, adam kayırmaması, çalışanların eğitimlerine imkan verilmesi gibi temel kıstaslar incelenecektir. Aynı zamanda eserde değinilen meselelerden biri olan yöneticilerin büyük sorunlarla karşılaşmaması için tedbirli davranması, ilgili konuda yetkin kişilere danışması, öngörölü olması ve istişare yapılması konuları üzerinde durulacaktır. Ayrıca eserde tavsiye edilen, yönetimin aksamaması için yetki devri yapılması gerektiğine değinilerek sorumluluk alınması ve takdir yetkisinin kullanılması kavramları üzerinde durulacaktır. Yöneticinin ve çalışanların sadakat, dürüstlük, sabırlılık, iki yüzlü olmamak, vefakar olmak gibi özelliklerin eserde incelenen kısımları açıklanmaya çalışılacaktır. Diğer taraftan eserde vurgulanan noktalardan olan çalışanların, alt kademedekilerin ve hizmet alanların mutlu edilmesi gerektiği konusuna değinilecektir. Son olarak eserde yer alan önemli konulardan olan yöneticilerin astları ile ilişkileri incelenerek onların motivasyonunun sağlanması ve ödül mekanizmasının çalıştırılarak performans kriterinin uygulanması gerekliliği üzerinde durulacaktır. Kısacası, Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa'nın 'Kenzü'l Kübera ve Mehekkül Ulema' isimli eserinde günümüzden 600 yıl kadar önce yazılan şuan bile yönetimin temel ilkeleri olarak gösterilen kriterlerden hangilerinin anlatıldığı ve bunların ne şekilde uygulandığı meseleleri üzerinde durularak eserin hala güncelliğini koruduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Dahası, çalışmamızda bu siyasetnamenin yazıldığı dönemde ve günümüzde bir yönetim bilimi eseri olarak ne kadar büyük bir anlam ifade ettiği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kenzü'l Kübera, Siyasetname, Yönetim Kültürü, Türk-İslam Siyasi Düşüncesi

Giriş

Kutadgu Bilig'den sonra Türkçe olarak yazılmış ikinci siyasetname olarak kabul edilen Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa tarafından kaleme alınan Kenzü'l Kübera ve Mehekkül Ulema isimli eserin yönetim kültürü açısından incelenmesi çalışmamızın konusunu meydana getirmektedir. Eser eski Anadolu Türkçesiyle Osmanlı Devleti'nin Ankara savaşı'nın eşiğine geldiği sırada kaleme alınmıştır. Yazar Osmanlı ve Germiyan saraylarında geçirdiği devlet tecrübesine dayanarak eserini meydana getirmiştir (Yavuz, 1991: IV). Yazar eserini bir padişaha sunmamıştır. Eser 'Paşa Ağa bin Hoca Paşa' ya sunulmuştur. Unan (2001)'in naklettiğine göre 'Sadru'ddîn Mustafa, Germiyan Beyliği topraklarında (tahminen 1340'da) doğmuş ve burada yetişmiş; gençliğinden İtibâren beyliğin ileri gelenlerinden olan ve bilâhare Osmanlı ümerâsı

arasına giren Paşa Ağa b. Hoca Paşa tarafından korunmuş; Germiyan beylerinden Mehmed Bey ve Süleyman Şah dönemlerini yaşamış; Süleyman Şah'ın ölümünden sonra ise Osmanlı sarayına intisâb etmiştir'. Altay (2011: 1800)'e göre 'Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa'nın, Germiyanoglu ve Osmanlı saraylarındaki deneyim ve birikimini yansıttığı *Kenzü'l Kübera* ve *Mehekkü'l-Ulemâsı* Osmanlı Devleti'ndeki bilinen ilk te'lif siyasetnâmedir'. Eser dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Padişahlarla ilgili, ikinci bölüm melikler ve ulu beglerle ilgili, üçüncü bölüm vezir ve naiblerle ve son bölüm ise alimler, kadılar ve vaizler hakkındadır. Çalışmamız Prof. Dr. Kemal Yavuz'un Şeyhoğlu'nun eserinin inceleme, metin ve indeksini oluşturduğu 'Şeyhoğlu *Kenzül Kübera* ve *Mehekkül Ulema*' isimli çalışmasına dayanılarak hazırlanmıştır. Çalışmamızda Şeyhoğlu'nun siyasetnamesinin günümüz yönetim kültürü açısından değeri üzerinde durulacaktır. Yöneticilerin özellikleri, yönetim yapısı, insan kaynakları yönetimi ve performans, motivasyon, ödüllendirme gibi genel başlıklar üzerinden modern yönetim yaklaşımlarının Şeyhoğlunun eserinde mevcut olan kısımları incelenecektir. Çalışmamızın amacı modern yönetim tekniklerinin önerdiği yaklaşımları Şeyhoğlu'nun eserinde günümüzden 600 yıl kadar önce tavsiye ettiği ve bu önerilerin hala güncelliğini koruyup korumadığının ortaya konmasıdır. Çalışmamız Şeyhoğlu'nun eserinin incelenmesi, yönetim bilimi literatüründe ilgili siyasetnamede geçen konuların incelenmesi ve açıklanması şeklinde meydana gelmektedir.

1. Yöneticilerin Özellikleri

Yöneticiler görevli oldukları örgüt, kurum, veya birimin genel olarak amaçlarını hayata geçirmekle yükümlü kişilerdir (Öztaş, 2014: 18). Aynı zamanda bu amaçları gerçekleştirirken "planlar, örgütler, yöneltir, eşgüdüm ve denetler" (Öztaş, 2014: 18-19). Diğer taraftan Henry Fayol yöneticinin bunları gerçekleştirirken sahip olması gereken fiziksel, entelektüel ve manevi nitelikler ile genel kültür bilgisi, yönetsel kapasite, örgütün fonksiyonlarıyla ilgili bilgiler ve örgütün genel özellikleriyle ilgili bilgilere sahip olması gerektiğini savunur (Öztaş, 2014: 23). Şeyhoğlu ise *Kenzül Küberasında* çoğu kez Fayol'un manevi niteliklerinden sayılabilecek sebatlı ve sabırlı olmak erdemlerinden bahsetmektedir. Ayrıca genel kültür bilgisi olarak nitelendirilen kısım için ise Şeyhoğlu yöneticilerin içinde buldukları örgüt dışındaki dünyayı da iyi bir şekilde bilmeleri gerektiğinden bahsetmektedir. Yönetsel kapasite olarak nitelendirilebilecek olan uzağı görme (Öztaş, 2014: 23) özelliğini ise Şeyhoğlu *Kenzül Küberada* çoğu kez açıklamıştır, yöneticilerin ileriye görmesi gerektiğinden, basiretli ve firasetli olması gerektiğinden bahsetmiştir. Ayrıca Öztaş (2014: 24), yöneticilerin altındaki personel ve yöneticiler için yeterlilik inşa etmek gibi bir vazifelerinin olduğunu açıklayarak, yöneticilerin çalışanlarının sorumluluk almalarını özendirilmelerini, onların kendilerine güven duymalarını sağlamalarını ve onların hata yapmaktan korkmamaları gerektiğinden Dessler (2004) 'den alıntı yaparak bahsetmiştir. Şeyhoğlu ise bunlara benzer bir şekilde personelin gerektiğinde eğitilmesi gerektiğini, alttaki personel veya yöneticilere iş veya yetki verilirken onlara güven duyulması gerektiğini hatta onları fazla denetleyerek onlara güvensizlik hissi verilmemesi gerektiğinden bahsetmiştir. Dahası, bazı hatalarında çok büyütülmemesi gerektiğinden bahsetmiştir. Ayrıca yönetici, yetki

verdiği kişiye güvenini göstermesi açısından onlara rahat bir çalışma ortamı sağlamalıdır ve bu şekilde onlara sorumluluk almayı öğretmelidir. Onların işlerine her fırsatta müdahalede bulunulmaması gerektiğinden bahsetmiştir. Diğer bir önemli konu ise liderlerin ya da yöneticilerin alt kademedeki yöneticilere ve çalışanlara örnek olması konusudur. Denek (2013:74) Adair'den alıntı yaparak liderlerin personelden beklenen davranışları ve özellikleri vurgularken, örgütteki personele liderlik etmesi ve örnek olması gerektiği üzerinde durmuştur. Şeyhoğlu ise yönetici alt kademedekilere yol göstermeli, nasihatta bulunmalı ve örnek olmalı şeklinde açıklamıştır. Ayrıca Şeyhoğlu yöneticilerin doğru, dürüst, adil, şefkatli, insafı, tevazu sahibi, cömert ve affedici kimseler olması gerektiğini defalarca kez Kenzül küberasında açıklamıştır.

2. Yönetim Yapısı

Şeyhoğlu'nun siyasetnamesinde yönetim yapısı öncelikle hukuka uygun olmalıdır. Yani dönemin şartlarında düşünüldüğünde eserde sürekli olarak şer-i kurallara uygun hareket etmek vurgulanmaktadır. Bu durum yani hukuka uygunluk, günümüz bürokrasisinin ve örgüt yönetiminin temel yapısını oluşturmaktadır. Hukuka uygunluk ve örgüt kuralları günümüzde yönetim yapısı için en önemli kriterlerden birtanesidir. Eryılmaz (2010: 217) bürokrasinin açıklamasını yaparken yasalarla düzenlenmiş yetki alanından bahsetmektedir. Ayrıca yine bürokrasinin özellikleri sayılırken yetki ve görevlerde uzmanlaşma kavramları üzerinde durulmaktadır (Eryılmaz: 2010: 218). Şeyhoğlu ise kitabında uzman kişilerin iş başına geçirilmesi gerektiğinden ve bir iş ehlinin yapması gerektiğinden bahsetmektedir. Diğer taraftan Eryılmaz (2010: 218) bürokraside gayri şahsilik ilkesinden bahsederken ideal bir memurun işleri duygusallıktan uzak bir şekilde yürütmesi gerektiğini, Şeyhoğlu ise bir iş yapılırken orta yolcu ve makul olmak, aşırı sinirli davranmamak ve hakka ve hukuka uygun hareket etmek gerektiğinden bahsetmektedir.

Şeyhoğlu siyasetnamesinde neoklasik yönetim yapısına benzer yaklaşımlardan da bahsetmektedir. Neoklasik akımın temsilcilerinden olan Elton Mayo ve ekibi çalışmaları sonucunda personelin sadece biyolojik bir varlık olmasının ve fiziksel ihtiyaçlarının olmasının yanında onların aynı zamanda duygusal varlıklar olduğunu ve manevi ihtiyaçlarının olabileceği kanısına varmışlardır (Özer: 2005: 80). Çalışma alanlarında onların duygu ve düşünce durumlarının da ön planda olduğu üzerinde durulmuştur (Özer: 2005: 80). Şeyhoğlu ise personele bir iş ve yetki verildiği zaman onun çok fazla denetlenmemesi, manevi olarak rahat bir çalışma ortamı sağlanmasına dikkat çekmiştir. Ayrıca yöneticilerin personeline şefkatli, koruyucu, onların ihtiyaçlarına dikkateden bir şekilde hareket etmeleri gerektiğinden bahsederek çalışanların ve yöneticilerin manevi durumlarına dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Aynı zamanda tüm çalışanların örgüt için değerli olduğu, onlarında örgüt için büyük anlam taşıdığı konusu üzerinde Şeyhoğlu'nun açıklamaları mevcuttur. Diğer taraftan Öztaş (2014:193) neoklasik yaklaşımı açıklarken 'insanların alınan kararlara katıldığında kararlara daha çok uyma eğiliminde olduğunu' vurgulamaktadır. Şeyhoğlu ise buna benzer şekilde çoğu kez istişarenin ve insanlara danışmanın çok önemli olduğu üzerinde durmaktadır.

Şeyhoğlu kitabında her fırsatta kaynakların etkin kullanımından bahsetmektedir. Bu konuyu modern yönetim anlayışlarında en önemli kriterlerden olan etkinlik ve verimlilik kavramlarıyla bağdaştırabiliriz. Etkinlik kavramında fayda maliyet analizi önemlidir. Fayda maliyet analizi sonucunda örgütlerin amaç ve hedeflerine ne ölçüde ulaştığı hesaplanmaktadır (Özer, 2005: 116). Etkinlikle birlikte anılan diğer önemli kavram ise verimliliktir. Özer (2005: 120)'e göre verimlilik 'girdi olarak kullanılan kaynaklar ile sağlanan çıktılar arasındaki ilişkiyi göstermektedir dahası amaç kaliteyi de dikkate alarak belli düzeydeki bir çıktının en az girdi ile elde edilmesi veya belli bir miktar girdi ile en fazla çıktı sağlanmasıdır'. Diğer taraftan yöneticinin çalışanları kontrol ederek tüm kaynakların ve örgütün enerjisinin tam olarak verimli kullanıldığından emin olması gerekir (Denek, 2013: 74). Şeyhoğlu ise siyasetnamesinde kaynakların düzgün kullanılmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. Ayrıca kaynakların etkin ve verimli harcanmasını dile getirerek gerektiğinde harcama yapılmasından kaçınılmasını söylemekte ve bunun israf anlamına gelmediğini belirtmektedir. Savurganlık yapılmamasını ama ihtiyaçlar doğrultusunda yapılan harcamasında gereksiz olmadığını ileri sürmektedir.

3. İnsan Kaynakları Yönetimi

İnsan kaynakları yönetimini Tortop vd. (2007: 16) Belonger (1979:13)'dan alıntı yaparak 'örgütün amaçlarını gerçekleştirmek için, yeni insan kaynakları sağlamayı, sahip olduğu insan kaynaklarını muhafaza etmeyi ve geliştirmeyi içeren faaliyetler bütünüdür' şeklinde tanımlamıştır. İnsan kaynakları yönetiminde tarafsızlık, eşitlik, yeterlilik ya da liyakat, sınıflandırma, kariyer, adil ve yeterli ücret, hizmet içi eğitim, uzman kişilere başvurma, güvence, halef yetiştirme ve yönetimi geliştirme gibi birçok ilke bulunmaktadır (Tortop vd.: 2007: 64-72). Bu kavramlardan özellikle yeterlilik ya da liyakat ilkesi olarak adlandırılan kavram Şeyhoğlu'nun kitabında birçok kez açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ilkeyi Tortop vd. (2007: 66) 'bir görevi başarı ile yapabilme gücünü ve belli bir göreve en uygun kişinin getirilmesi' olarak tanımlamıştır. Şeyhoğlu ise işlerin layıkına yani ehline verilmesi gerektiğini defalarca kez siyasetnamesinde açıklamıştır. İşinde uzman kişilerin göreve getirilmesi gerektiğini belirterek liyakat ilkesinin önemine atıf yapmıştır. Ayrıca iş veya yetki verildikten sonra kişilerin denetlenerek o işe layık olup olmadığının da görülmesi gerektiğini belirtmiştir.

Adil ve yeterli ücret ilkesi Şeyhoğlu'nun kitabında değindiği önemli konulardan birtanesidir. Aynı işi yapan personele aynı maaş ödenmeli ve maaşlar yapılan işe göre uygun olmalıdır (Tortop vd.: 2007: 71). Şeyhoğlu ise her çalışana hakettiğinin karşılığı verilmelidir demektedir. Dahası her yardımın layıkına verilmesi ve yerli yerinde olması gerektiği ve kişilerin vakarına uygun şekilde olması gerektiğine değinilmiştir. Burdaki yardımdan amaç sadece muhtaç kişiler değildir. Bir diğer yerde ise maaş artışına hak kazananlar mahrum edilmemelidir denilerek adil ücret ilkesinden bahsedilmiştir. Ayrıca çalışanlara yaptıkları başarılı işlerden dolayı hediye ve ödül verilmesi konusu da Şeyhoğlu'nun işlediği meselelerdendir. Yöneticilerin örgütte çalıştığı takımları ve personelleri ile ilgili tüm ihtiyaçları düşünmek zorunda olduğu da önemli bir konudur (Denek, 2013: 73). Ortak hedeflere başarılı bir şekilde ulaşmak için takım çalışmasının

önemli olduğu ve örgüt üyelerinin ihtiyaçlarının biran önce giderilmesi gerektiği konusunda yöneticilerin sorumluluğudur (Denek, 2013:73). Bu konuda Şeyhoğlu örgütün tüm parçalarının ve bireylerin ayrı düşünülmemeyeceği, bunların bir bütün olduğunu ifade ederken bu parçaların ihtiyaçlarının da ödül, hediye ve maaş şeklinde giderilmesi konusu üzerinde durmuştur. Örgütün ortak amacı için bu bütünlüğü sağlamanın önemli olduğu ifade edilmiştir..

Ayrıca çalışanların eğitimi konusu da Şeyhoğlu'nun üzerinde durduğu diğer bir konudur. Tortop vd. (2007: 71) çalışanların sürekli değişim halinde olan ihtiyaçlara adapte olması ve çalışanların yetiştirilmesi konusuna değinmiştir. Şeyhoğlu ise eğitim almak isteyen personele fırsat verilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ayrıca Yöneticilerin alt kademedekilere işlerin yapılması konusunda eğitim vermesi gerektiğini belirterek iş bilmeyenlere yol gösterilmesi konusunda uyarıda bulunmuştur. Sürekli olarak eğitimin önemli olduğu, bilginin bir güç olduğu vurgusuyla yinelenmiştir. Çalışanların kendisini geliştirmesinin önemli olduğu, onun için buna fırsat tanınması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Son olarak uzman kişilere başvurma ilkesi kitapta değinilen konulardan biridir. Yöneticilerin sorumlu oldukları hizmetleri yerine getirirken uzman kişilerle irtibatta olmasından bahsedilmektedir (Tortop vd., 2007: 71). Şeyhoğlu'da aynı şekilde siyasetnamesinde çoğu kez bir iş görülürken kesinlikle istişare yapılması gerektiği ve işin ehlienden fikir alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Uzman kişilere danışılması ve onlarla birlikte çalışılması kitapta birçok kez değinilen konulardandır.

4. Performans, Motivasyon, Ödüllendirme ve Değerlendirme:

Performans kavramı 'genel olarak amaçlı ve planlanmış bir etkinlik sonucunda elde edileni nicel veya nitel olarak belirleme' sürecidir ve 'belirlenmiş olan bir hedefe ulaşım seviyesinin ölçümüdür' (Özer, 2011: 296). Ayrıca Özer (2011: 306) performans ölçümünü açıklarken bir örgüt içerisindeki personellerin çalışma seviyesine göre ödüllendirilmesi, çalışanların motive edilmesi, ücret artışının bu çalışma durumuna göre belirlenmesi ve personelin eğitim ihtiyacının belirlenmesi gibi kriterlerin olduğunu belirtmiştir. Şeyhoğlu ise performansın ve motivasyonun önemli olduğunu, kişilerin eğitiminin ve gelişiminin gerekli olduğunu belirtmiştir. Personelin işlerini yaparken performanslı çalışmaları için yaptıkları işleri ihmal etmemelerini, sorunları ertelememelerini ve bunları düşünerek işleri zamanında yapmaları gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca yöneticinin çalışanların performans durumunu görmek için personelini denetlenmesi gerektiği belirtilmiştir. Personelin performansı karşılığında onlara hediyeler ve ödüller verilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Ayrıca personelin performans durumuna göre maaşının belirlenmesinin önemli olduğu üzerinde de durulmuştur.

Motivasyon yönetim biliminin en önemli kavramlarından birtanesidir. Motivasyon "çalışanları çalışmaya isteklendirme ve örgütte verimli çalıştıkları takdirde kişisel ihtiyaçlarını en iyi şekilde tatmin edeceklerine inandırma sürecidir" (Tortop vd., 2007: 170). Motivasyon sürecinde maddi ve maddi olmayan iki çeşit ihtiyaç vardır. Ayrıca,

insanların motivasyonlarının sağlanması için temel ihtiyaçları vardır. Bunlar yaşama, güvenlik, dayanışma, değer verilme, yararlılık, iş yapma, ifade etme ve adalettir (Tortop vd., 2007: 166). Şeyhoğlu kitabında güvenlik kavramından bahsetmiştir. Bu güvenlik hem yaşam alanında güvenlik hem çalışma alanında güvenlidir. Tehlikelerden korunmak ve iş ortamında keyfi yönetime karşı güvenlik olarak tanımlanabilir (Tortop vd., 2007: 166). Şeyhologlu ise yöneticilerin alt kademedekilere zulüm etmemesini açıklarken bu güvenlik kavramına değinmiş olmaktadır. Ayrıca insanların huzurlu bir şekilde çalışması ve yaşaması yöneticilerin sorumluluğundadır denilmektedir. Değer verilme duygusu ise “insanın beğenilme ve tanınma isteğidir” (Tortop vd., 2007: 166). Şeyhoğlu insanlara hoşgörüle, şefkatle yaklaşmayı onlara yaptıkları işler neticesinde saygı duyup güzel davranmayı kitabında değerlendirmiştir. Özellikle yöneticilerin tevazu sahibi, doğru, dürüst, adil insafı, şefkatli, cömert ve affedici kişiler olması gerekliliği üzerinde durularak personelin motivasyonunun olumsuz anlamda etkilenmemesine atıf yapılmış olmaktadır. İş yapma kavramı ise kişilerin başkalarının karışma durumu olmaksızın sorumlu olduğu işleri yapması durumu olarak açıklanabilir (Tortop vd., 2007: 166). Şeyhologlu siyasetnamesinde kişiye bir iş veya yetki verildiği zaman o kişiye rahat çalışabileceği bir ortamın sağlanması gerektiğini açıklamıştır. Ayrıca bu iş yapılırken yöneticilerin bu kişiyi aşırı denetleyerek ona güvensizlik belirtisi göstermemesi gerektiği üzerinde durularak motivasyonun olumlu anlamda nasıl gerçekleşebileceği üzerinde durulmuştur. Son olarak adalet kavramı her alanda önemli olduğu gibi yönetimde de öne çıkan hayatı anlama sahip kavramlardan birtanesidir. Adalet kavramı “herkesle bir tutulma, eşit işlem görme, başkalarından ayırt edilebilme” şeklinde Tortop vd. (2007: 166) tarafından tanımlanmıştır. Şeyhoğlu'nun kitabında sürekli olarak adil davranma, hakkaniyete uygun hareket etme, haksızlık etmeme anlayışları tartışılmıştır. Yöneticilerin iş hayatında sürekli adaletle hükmetmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Adil olmanın en önemli kavram olduğu tartışılmıştır. Motivasyon üzerinde adalet kavramının büyük etkisi vardır. Çünkü insanlar yaptıkları iş neticesinde bir taltif gördükleri zaman motive olurlar. Şeyhoğlu hakedene ödül ve hediye verilmesini kitabında açıklamıştır. Bu durum insanlarda adalet duygusu neticesinde motivasyon sağlamaktadır. Eğer yapılan iş neticesinde bir teşekkür veya bir ödül alınmazsa yapılan işin karşılıksız kaldığı anlaşılır ve bu durumda adalet kavramıyla çelişebilir. İnsanlar diğerleri ödül alırken, kendilerine verilmediği zaman olumsuz etkilenirler. Dahası kendileri diğerlerinden farklı olarak birşey başardığı zaman ödül almazsa bu onlar için motivasyon azaltıcı birşeydir çünkü bu durum adil davranılmadığının bir göstergesidir. Ayrıca motivasyonda en önemli unsurlardan birisi de ödül ve ücret artışıdır. Şeyhoğlu kitabında ödül, hediye, maaş artışı gibi kavramları açıklarken maddi olmayan motivasyonlardan olan güven, sorumluluk verme, yetki devri, istişare, adalet gibi kavramları da açıklamıştır.

5. Yetki Devri

Eryılmaz (2010: 77)'a göre bakan müsteşar gibi üst yöneticiler yetkilerinin bir kısmını alt kademedeki personele devredebilirler fakat bu durum yetkiyi devreden sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Bu durum işlerin hızlandırılması için kullanılan bir

yöntemdir ve günümüz yönetim anlayışında her alanda kullanılabilir. Tortop vd. (2006: 44-45)'e göre işlerin tek elden idare edilmesi ve tüm yetkinin bir merkezde toplanması işlerin yavaşlamasına neden olur aynı zamanda iş verimin düşürerek yapılan işin maliyetini artırır bundan dolayı yapılması gereken işlerin bir kısmının alt kademedekilere veya işin uzmanı olan kişilere devredilmesi, işlerin hızlanmasına ve verimin artmasına olanak sağlar. Yetki devri yapılmadığı zaman işlerde yığılma meydana gelir ve örgüt hantallaşmaya başlar fakat bazı yöneticiler kişisel ihtirasları dolayısıyla yetkilerini devretmek istemezler (Tortop vd., 2006: 45). Bu durumun birçok sakıncası mevcuttur ondan dolayı yetki devri günümüzde olmazsa olmaz yönetim anlayışlarından birtanesidir. Şeyhoğlu ise yetki devrinin yapılmasının hayati anlam taşıdığını ifade ederek işlerin uzmanlarına ve ehline havale edilmesi gerekliliği üzerinde defalarca kez durmuştur. Ayrıca yönetici yetki devri yaptığı kişiyi aşırı denetleyerek o kişinin işlerine çok fazla müdahalde bulunmamalıdır. Aksine o kişiye hem maddi hem manevi olarak rahat bir çalışma ortamı sunmalı ve o kişiye güvenmelidir. Fakat o kişiyi başı boş bırakmamalıdır diyerek yetkiyi devrettiği kişinin o işin uzmanı olup olmadığını kontrol etmelidir demektedir. Sonuç olarak Şeyhoğlu siyasetnamesinde yetki devrinin gerekli bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca işleri hızlı ve kusursuz bir şekilde halletmek için yetki devrinde kişilerin uzmanlıklarının da önemli olduğunu liyakat kavramına değinerek açıklamıştır. Fakat bazı önemli konularda yöneticinin işleri kendisinin yapması gerektiğini vurgulayarak her işi başkasına havale etmenin de doğru olmadığına değinmiştir.

Sonuç

Şeyhoğlu'nun Kenzül Kübera isimli siyasetnamesi yönetim biliminin modern yaklaşımlarında mevcut olan birçok maddeyi içeriğinde barındırmaktadır. Yöneticilerin birçok özelliğini Şeyhoğlu kitabında açıklamaktadır ve bu özelliklerin çoğu günümüz yönetim literatüründe mevcut bulunmaktadır. Şeyhoğluna göre yöneticiler sabırlı, sebatlı, adil, bilgili, gündemi ve dünyayı takipeden, doğru, dürüst, şefkatli, insafli, tevazu sahibi, cömert, affedici, yumuşak huylu ve hakkaniyet sahibi kimselerdir. Yöneticiler yönettikleri örgütleri kötülüklerden ve tehlikelerden emin tutmakla yükümlüdür. Yöneticiler iktidarı kendi emelleri için kullanmamalıdır. İktidar hırsına kapılmamalıdır. Çalışanların suçlarını yüzlerine vurmamalıdır. Yöneticiler elindeki gücü kullanarak çalışanlara kötülük yapmamalıdır. Eğitim almak isteyen personele fırsat verilmelidir. Yönetim yapısı konusunda ise Şeyhoğlu hukuka uygunluk kriteri üzerinde her fırsatta durmuştur. Adil yönetimin önemli olduğu ve yapılan işlerin hukuka uygunluğunun önemli olduğu vurgulanmıştır. Bir iş yapılırken uzman kişilere başvurulması gerektiği ve işi ehline vermenin hayati önem attığından bahsedilmiştir. İstişarenin yönetimde karar alırken ve işleri yürütürken her fırsatta uygulanması gereken bir kavram olduğu üzerinde önemle durulmuştur. Diğer taraftan neoklasik yönetim anlayışının değindiği meseleleri Şeyhoğlu kitabında yüzyıllar önce açıklamıştır. Çalışanlarla fikir alış verişi yapmanın önemi, onların manevi ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması gibi konulardan bahsedilmiştir. Aynı zamanda çalışanların örgüt için çok önemli olduğu, onlar olmadan örgütünde faaliyetlerini yürütemeyeceği

ve çalışanlarla örgütün bir bütün olduğu konusuna değinilmiştir. Diğer konulardan birtanesi de etkinlik ve verimlilik konusudur. Şeyhoğlu siyasetnamesinde her fırsatta kaynakların etkin kullanımına değinmiştir ve israftan kaçınmanın önemini vurgulamıştır fakat gerekli bir harcamanın yapılmasının israf değil bir gereklilik olduğu üzerinde durulmuştur. Kaynakların düzgün kullanılması gerektiği konusuna da değinilmiştir. Ayrıca insan kaynakları yönetiminin de değindiği eşitlik, yeterlilik ya da liyakat, adil ve yeterli ücret, hizmet içi eğitim, uzman kişilere başvurma, güvence gibi, konular çalışmamızda ele alınmıştır. Diğer taraftan performans, motivasyon, ödül ve değerlendirme gibi modern yönetim anlayışının temel konularına Şeyhoğlu kitabında değinmiştir.

Sonuç olarak Şeyhoğlu Mustafa Kenzül Küberasında yönetim bilimi literatürünün günümüzde bile halen ilgilendiği birçok konu üzerinde durmuştur. Kısacası Şeyhoğlu'nun eserinin günümüz yönetim bilimi literatürü için bile halen güncelliğini koruduğu iddia edilebilir. Şeyhoğlu kitabında çalışmamızda değindiğimiz konuları detaylı olarak işlemiştir fakat biz çalışmamızın hacimi ve sınırlılıkları itibariyle bu konuları yüzeysel olarak ele almaya çalıştık. Şeyhoğlu'nun Kenzül Küberası literatürde çok incelenmeyen bir eserdir. Bu çalışmanın literatüre katkı sağlamasını ve araştırmacılara yapacakları çalışmalar için fayda sağlamasını umut ediyoruz.

Kaynakça:

- Altay, Ahmet. (2011). Klasik Dönem Osmanlı Siyasetnâme Geleneğine Genel Bir Bakış, Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer 2011, s.1795-1809 TURKEY.
- Denek, Selçuk. (2013). Üçüncü Bölüm, Action Centered Leadership (Eylem Odaklı Liderlik), Editör: Mehmet Akif Özer, Gazi Kitabevi, Ankara.
- Eryılmaz, Bilal. (2010). Kamu Yönetimi, Düşünceler, Yapılar Fonksiyonlar, Okutman Yayıncılık, 3. Baskı, Ankara.
- Öztaş, Nail. (2014). Yönetim: Örgüt ve Yönetim Kuramları, Otorite Yayınları, Ankara.
- Özer, Mehmet Akif. (2005). Yeni Kamu Yönetimi: Teoriden Uygulamaya, Platin Yayınları, Ankara.
- Özer, Mehmet Akif. (2011). 21. Yüzyılda Yönetim ve Yöneticiler, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Tortop, Nuri, Burhan Aykaç, Hüseyin Yayman ve Mehmet Akif Özer. (2006). Mahalli İdareler, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Tortop, Nuri, Burhan Aykaç, Hüseyin Yayman ve Mehmet Akif Özer. (2007). İnsan Kaynakları Yönetimi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Unan, Fahri. (2001). Bir XIV. Yazarının Kaleminden Çağının Devlet İdaresi ve İdeal Devlet Adamı Anlayışı, Koomduk İlimler Jurnalı, Sosyal Bilimler Dergisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sayı: 2, d.314-339, Bişkek
- Yavuz, Kemal. (1991). Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa, Kenzül-Küberâ ve Mehekkül-Ulema: İnceleme, Metin, İndeks, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

Ebü'n-Necîb Şeyzerî'de Siyaset

Halil Dikbaş

Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi;

hhalildikbas@gmail.com

Özet

Siyaset kavramı muhtevası itibariyle farklılıklar içermekle birlikte kısaca; "insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirilen faaliyetler bütünü" (Heywood, 2010: 22) olarak tanımlanabilir. Siyaset, temel özelliği itibariyle karşıt görüşlerin ve birbiriyle yarış halindeki çıkarların uzlaştırıldığı bir çatışma çözme sürecine karşılık gelmektedir. Ancak siyaset anlayışının sağlanabildiği bir faaliyet olarak değil çatışma çözme süreci olarak düşünülmelidir. Bunların yanı sıra siyasetin gündelik kullanımına değinmek gerekmektedir. Gündelik hayat kullanımı itibariyle siyaset; kargaşa, aldatma, şiddet ve yalana ilişkin kelimelerle eş değer görülmektedir. Henry Adams'ın siyaset için; "nefretin sistematik organizasyonu" tanımlaması, Samuel Johnson'un "dünyada yükselmenin aracından başka bir şey değil" ifadesi bu algıyı pekiştirir niteliktedir (Heywood, 2010: 22). Bunun için siyasetin kötü imajının ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu açıdan siyaseti; hükümet etme sanatı, kamusal işler, uzlaşma ve mutabakat, iktidar olarak ele almak faydalı olacaktır.

Esas itibariyle bu çalışmada siyaset kavramının ele alınışları bakımından, Nehcüs Sülûk fî Siyaset'il-Mülûk eserinin müellifi Ebü'n- Necîb Şeyzerî'nin siyaset anlayışı değerlendirilecektir. Şeyzerî'nin siyasete ilişkin yol haritası üzerinden ideal hükümdar modeli, bürokrasi ve adalet anlayışı vurgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Meşruiyet, Tebaa, Hükümdar, Adalet

Giriş

Ebü'n Necîb Şeyzerî'nin müellifi olduğu Nehcüs Sülûk fî Siyaset'il Mülûk, Selâhaddîn Eyyûbî'ye devlet idaresinde rehberlik etmesi amacıyla takdim edilmiş bir eserdir. Ortaçağ Doğu-İslam coğrafyasında oldukça ilgi görmüş olan bu eserin Anadolu topraklarına gelişi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Eser ilk olarak Seyyid Ahmed Buhari'nin dostlarından Müeyyedî Abdurrahman Efendi'nin eline geçmiştir. Buhari, Müeyyedî Abdurrahman Efendi'ye eserin Şehzade Selim'e verilmesini vasiyet etmiştir. Şeyzerî hattıyla yazılmış asıl nüsha Müeyyedî Abdurrahman Efendi tarafından Şehzade Selim'e takdim edilmiştir. Şehzade Selim bu eser üzerine zaman zaman İdris-i Bitlisi ile görüş alış-verişinde bulunmuştur. Daha sonra İdris-i Bitlisi eseri kendi hattıyla tekrar yazmıştır. İdris-i Bitlisi hattıyla yazılan nüshayı edinen Naîma, eseri: "lisân-ı Arabîde bir defîne-i azîme: Arap lisanında bir büyük define" olarak nitelendirmiştir. Aynı zamanda eserin Osmanlı diline kazandırılması Naîma'nın dikkat çekişiyle söz konusu olmuştur fakat Osmanlıca'ya çeviri yıllar sonra Nahîfî Mehmet Emin Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Nahîfî Mehmet Emin Efendi tarafından Osmanlıca'ya kazandırılan eser 1788'de I. Abdulhamid'e sunulmuştur (Köse, 2013: 36-38).

Eser, 20 bâb (başlık) altında toplanmış olup muhtevası hadis ve ayetlerin yanı sıra eski devletlerde yaşanmış hikâyelerle desteklenmiştir. Eserde yer alan hadisler üzerine çalışma yapmış ilahiyatçı Veli Atmaca ilgili yazısında, eseri hadisleri bakımından türünün en muteber örneği olarak nitelendirmiştir (Atmaca, 2004: 187). Ordu

yönetiminden tebaanın yönetimine, yönetenlerin kontrolünden hükümdarın tüketim alışkanlıklarına dek değişen bu eser, siyasetnameler zincirinin önemli bir halkasını oluşturmuştur.

Ortaçağ İslam yönetim kültüründe iştişare kurumunun yazılı kaynaklarına karşılık gelebilecek siyasetnameler devlet başkanlarına ve idarecilere nasihat maksadıyla yazılmışlardır (Atmaca, 2004: 167). Türk-İslam siyasetname tarzının bir ürünü olan Nehcüs Sülûk fî Siyaset'il-Mülûk de devlet başkanları ve idarecilere nasihat etmesi bakımından birçok idareciye yol haritası olmuştur.

Siyaset

Siyaset, insanlık tarihinde ilk toplum hayatının oluşması ve devletleşme sürecine kadar geri götürülebilecek bir kavramdır (Atmaca, 2004: 166). Bu kavram kısaca “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirilen faaliyetler bütünü” olarak tanımlanmaktadır (Heywood, 2010: 22). Tanım siyaset üzerine oluşan menfi intiba ve anlam kargaşalarını gidermede yetersiz kalmaktadır. Nitekim siyaset kavramı günümüz literatüründe politika kavramıyla eş anlamlı olarak değerlendirilmektedir. Siyaset ve politika kelimeleri birbiri yerine kullanılsa da kökeni ve kültürü itibarıyla farklılıklar içermektedir. Politika eski Yunanca’da “şehir” anlamına gelen “polis” kelimesinden türemiştir. Polis siyasi bir topluluk olan şehir devletine karşılık gelmektedir. Yani polis; devlet anlamında, politeia; anayasa ve cumhuriyet, politike; devlet yönetme sanatı, siyaset; devlete ait işler, politikos; devlet adamı, politis vatandaş anlamlarında kullanılmaktadır. Siyaset ise Arapça bir kelime olup at eğitimi anlamına gelmektedir. Arap toplumunda siyaset, rezil etmek anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlam ikiliğine Osmanlı geleneğinde de rastlanmaktadır. Osmanlı geleneğinde siyaset kelimesi devlet idaresi anlamının yanı sıra devlete karşı işlenen suçlara verilen cezaları da ifade etmektedir (Akyüz, 2009: 94). Anlaşılacağı üzere politika ve siyaset kelimeleri menşei itibarıyla ve muhtevası bakımından farklılık içermektedir.

Siyaset kavramının kendi içinde var olan anlam kargaşası ve farklı yorumları bu kavramın kötü itibarlı oluşunu beraberinde getirmektedir. Bunun en belirgin örneğini gündelik dile ilişkin kullanımı oluşturmaktadır. Siyaset gündelik dilde kargaşa, aldatma ve yalan gibi kelimelerle eş değer görülmektedir.

Siyasetin bu kötü intibasını anlamak adına Büyük İskender’e (M.Ö. 356-323) gönderme yapan hikâye örnek teşkil etmektedir. Büyük İskender’in hükmettiği denizlerden birinde korsanlık yapan bir kişi yakalanmıştır. İskender korsana, “Neden korsanlık ediyorsun?” diye sormuştur. Bunun üzerine korsan “Benim sadece bir gemim var hırsızlık yaptığım. Oysa siz koca bir hırsız çetesine sahiptiniz” cevabını vermiştir. Hikayeden de anlaşılacağı üzere dünyevi bir etkinlik olan devlet yönetimi ve siyaset ahlaki değer taşımayan çıkarların var olduğu bir etkinlik olarak tanımlanmıştır (Taşkın, 2014: 22). Bunların yanı sıra Henry Adams’ın siyasete ilişkin “nefretin sistematik organizasyonu” tanımlaması, Samuel Johnson’un “dünyada yükselmenin aracından başka bir şey değil” yakıştırması bu algıyı pekiştirir niteliktedir (Heywood, 2010: 22).



Özü bakımından tartışmalara konu olan siyasetin; hükümet etme sanatı, kamusal işler, uzlaşma ve mutabakat, iktidar olarak değerlendirilmesi ve siyasete Şeyzeri'nin penceresinden bakılması bu algıyı kırabilecek niteliktedir. Birinci olarak siyaseti hükümet etme sanatı olarak görmek, siyasete “devletle ilgili olan” anlamını katmaktadır. Bu da devlet aygıtının personeli ve mekanizması üzerinde odaklanılmasını beraberinde getirmektedir (Heywood, 2010: 23-24).

Şeyzeri ilgili eserin “Devletin Temel Unsurları ve Dayanakları” başlıklı bölümünde devletin üzerinde kurulduğu kaidelere değinmiştir. Bu kaideler vezirlik ve hükümdarlık makamları olarak belirlenmiştir.

Vezirlik makamı; hükümdarın hemen hemen bütün işlerini yüklenen, hükümdarlıkla ilgili konularda kendisinden görüş alınan, hükümdarın vekili olarak devlet işlerini sevk ve idare eden hükümdardan sonra en yüksek mevkie sahip kişiler olarak tanımlanmıştır (Yağlı, 2014: 23). Böylesi önemli bir makam için Şeyzeri görevlendirilecek kişide on hasletin bulunması gerekliliğini vurgulamıştır. Bu hasletlere vezirin; Allah'ın dinini iyi öğrenmesi, tecrübeli olması, devlet işlerine itimat etmesi, işleri küçük görmemesi ve nefsi isteklerine yenik düşmemesi nedenleriyle itina gösterilmiştir. Vezire ilişkin sırasıyla on haslet; ilim sahibi olması, tecrübeli olması, güvenilir olması, doğru sözlü olması, hırstan uzak olması, kin tutmaması, istenileni yapması, zekice davranması, hevasından uzak olması son olarak harp ve haraç (vergi) işlerinde bilgili olması şeklinde ifade edilmiştir. Şeyzeri vezir tasviri sonrası “herhangi bir vezirde bu on özellikten ne kadar eksik olursa işleri yürütmekte o ölçüde noksanlık ortaya çıkar” sözlerine yer vermiştir (Şeyzeri, 2013: 84-86).

Şeyzeri'nin vezir betimlemesi siyaset mekanizmasının sadece hükümdardan ibaret olmadığını gözler önüne sermektedir. Bu açıdan siyasilerin de çeşitli hasletlere sahip olmasını öngörmektedir. Değinileceği üzere hükümdarın yapması ve yapmaması gerekenler, diğer yöneticilerden de beklenmektedir.

Siyaset kavramının, hükümet etme sanatı olarak ele aldığı bakış açısıyla, siyaset mekanizmasının en üst merciinde hükümdar bulunmaktadır. Şeyzeri hükümdarın, iyi hasletlerle donanmasının kendisi ve devleti açısından hayati öneme sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu durum Şeyzeri'nin “devletin sağlam şekilde ayakta durması ülkenin huzur içinde devamı bu üstün hasletlere sahip olmakla mümkün olur” sözlerinden anlaşılmaktadır (Şeyzeri, 2013: 95). Bu üstün hasletler; adaletli olması, akıllı olması, cesur olması, cömert olması, yumuşak huylu olması, vefalı olması, doğru olması, şefkat ve merhamet sahibi olması, sabırlı olması, affedici olması, şükredici olması, temkinli olması, bilgili olması, namuslu olması ve vakar (ağırbaşlılık) sahibi olması şeklinde açıklanmaktadır. Bunların yanı sıra hükümdarda olmaması gereken, Şeyzeri tarafından kınanmış huylar olarak nitelendirilen hasletleri de belirtmek gerekmektedir. Bu huylar; zulmetmek, cehalet göstermek, cimri davranmak, israf etmek, sözünde durmamak, yalan söylemek, gıybet etmek, ucup (kendini beğenmek), kibirli davranmak, haset etmek, aceleci olmak, mizah, gülmek ve vefasız olmamak şeklinde ifade edilmektedir (Şeyzeri, 2013: 133).

Kişilik özelliklerinin yanı sıra Şeyzeri hükümdarın siyaset ve idarede; yağmur, güneş, ay, rüzgâr, ateş, su, yeryüzü ve ölüme benzemesini yararına görmektedir. Bu benzetmelerden yağmur, bitkiler âlemine bir yıl yetecek gıdayı vermesi bakımından, hükümdarın da bütün idaresi altındakilere mevkilerine göre senede bir defaya mahsus olmak üzere geçimini sağlayacağı bağış yapmasına; güneş, senede sekiz ay boyunca yeryüzündeki rutubet ve ıslaklığı kuruttuğu gibi hükümdarın da sekiz ay boyunca yönetilenlerin devlete ödemek zorunda olduğu vergileri tahsiline; ay, ışığını tüm insanlardan esirgememesi açısından hükümdarın da adalet ışığını tüm zümreye yaymasına; rüzgâr, dünyanın her yerini kuşattığı gibi hükümdarın da tüm yönetilenleri doğru ve güvenilir yönetimiyle ve güvenilir istihbarat yapılanmasıyla kuşatmasına; ateş, dikenleri ve zararlı otları yakması bakımından hükümdarında bozguncuları, huzur kaçıranları yok etmesine; su, yumuşaklığın sembolü olarak hükümdarın kendisine itaat edenlere yumuşak huyla yaklaşmasına; yeryüzü, üzerinde taşıdığı yük açısından hükümdarın da çirkin olaylara tahammülüne; ölüm ise dünyanın geçici lezzetlerine dalanları ansızın götürdüğü gibi hükümdarın da düşmanlarını gaflet halinde yakalamasına karşılık gelmektedir (Şeyzeri, 2013: 207-209).

Siyaset kavramını hükümet etme sanatından biraz daha kapsamlı olarak ele alan bir diğer yaklaşım kamusal işler olarak siyaset anlayışıdır. Bu anlayışta belirleyici unsur kamusal alanın sınırlarıdır. Bu sınır kamusal alan özel alan ayrımına dayanmaktadır. Nitekim günümüz koşullarında kamusal alan ile özel alanın faaliyet alanları kesişmektedir. Bunun en güzel örneğini ekonomi uygulamaları oluşturmaktadır. Esas itibarıyla kamusal alan, özel alan ayrımı geleneksel uygulamalar ile mümkün olmaktadır. Geleneksel uygulamalar çerçevesinde kamusal alan, topluluk hayatının kolektif örgütlenmesinden sorumlu olmaları açısından devlet kurumları yani hükümet aygıtı, mahkemeler, polis ve ordu teşkilatları olarak tanımlanmaktadır (Heywood, 2010: 26). Tanım kamusal işler olarak siyasetin kapsamını gözler önüne sermektedir. Şeyzeri'nin bakış açısıyla değerlendirilen hükümdarlık ve vezirlik makamları aynı zamanda kamusal işler olarak siyaset tanımına uymaktadır. Kamusal işler olarak siyaset tanımına Şeyzeri'nin ordu ve divan tertibi görevlerinin de (mahkeme oluşturma) eklenmesi gerekmektedir.

Şeyzeri'de ordu, devleti ve milleti tehdit eden unsurlardan korunmanın esasları içerisinde yer almaktadır. Ona göre ordu ve kaleler korunma esaslarının en önemlisini oluşturmaktadır. Kalenin korunması ordu ile ordunun güçlendirilmesi mal ile mümkün görülmektedir. Bu çıkarımını pekiştirmek adına Fars hükümdarlarından bazılarının kuşağında yazan "ordusuz hükümdar olmaz malsız ordu olmaz, adalet olmayınca da halk olmaz!" sözlerine yer vermektedir. Ülkede huzur ve mutluluğun kaynağı olması açısından ordunun güçlü olması gerekliliğini savunan Şeyzeri, düşmanların tehdidine karşı kararlı davranılması gerekliliğini vurgulamaktadır (Şeyzeri, 2013: 91-94). Ordunun sevk ve idaresine de değinen Şeyzeri hükümdarın çeşitli hususlara dikkat etmesi gerekliliğini belirtmektedir. Bu hususlardan bazılarını; askerlerin binecekleri atların kontrol ettirilmesi, ordunun günlük alacağı yolun zayıf askerlere göre belirlenmesi, subay tayin edilmesi, casus ekibi kurdurulması, savaşa ilişkin strateji

belirlemede iştişare edilmesi, ordu mensuplarının askerlik harici işlerle meşgul olmasına müsaade etmemesi olarak dile getirmektedir (Şeyzeri, 2013: 239, 244).

Bir diğer husus olan divan tertibi adaletin sağlanması, ihtilafların giderilmesi, zulüm ve haksızlıkların önüne geçilmesi açılarından önem arz etmektedir. Divan tertibi üzerine Şeyzeri hükümdarın beş sınıftan faydalanmasını önermektedir. Bu sınıflar; bir işte problem çıktığında danışılacak fetva ehli, fakih ve bilginler, yürürlükteki yasaları bilmeleri hasebiyle kadı ve hâkimler, şahitlik etmeleri açısından yaşlı kişiler, kayıt yapmak adına kâtipler ve hükümdarın kurmayları olarak ifade edilmiştir (Şeyzeri, 2013: 223-227)

Siyasetin tanımına ilişkin üçüncü bir yaklaşım uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset anlayışıdır. Bu anlayış siyaseti daha çok çatışmaların çözüldüğü bir alan olarak tanımlamaktadır. Çatışmaların çözüm noktasında iktidarın paylaşımını öngörmektedir (Heywood, 2010: 28-29). İktidarın paylaşımında meşveret (danışma) söz konusu olmaktadır. Şeyzeri meşveretin mühim işlerde doğru görüşün ortaya çıkması açısından önemli olduğunu belirtmektedir. Buna ilişkin eserinde “Siz birbirinizle müzakere ederek aklınızın doğruyu bulup bulmadığını araştırıp, deneyin ve işlerinizin yürüyüşüne müşavere ile yardım edin!” hadis-i şerifine yer vermiştir (Şeyzeri, 2013: 180). Şeyzeri’de meşveret etmenin yanı sıra meşveret ehlinin nitelikleri de önemlidir. Ona göre bir meşveret ehlinin; güvenilir, doğru sözlü, nefsini terbiye etmiş, düşmanı olmayan devletin ileri gelenleri arasından seçilmesi gerekmektedir (Şeyzeri, 2013: 183-184).

Siyasetin tanımına ilişkin son yaklaşımı iktidar olarak siyaset anlayışı oluşturmaktadır. Bu anlayış siyaseti belirli bir alana hapsedmenin ötesinde bütün sosyal faaliyetlerde ve beşeri varoluşun her alanında geçerli görmektedir (Heywood, 2010: 30). Bu açıdan iktidar olarak siyaset anlayışı en kapsamlı siyaset tanımını oluşturmaktadır. İnsanlar arasında karşılıklı ilişkilerin olduğu her alan, siyaset tanımı içerisinde yer almaktadır. Bu hususta Şeyzeri’deki hükümdarın huzurunda sohbet etmenin usullerine değinmek gerekmektedir. Şeyzeri hükümdarın huzuruna gelen devlet adamlarının susmayı, sessizliği, vakar ve olgunluğu bilerek hareket etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kötü söz söylemekten, aynı sözü tekrarlamaktan, başkaları ile münakaşa etmekten, başkasının eksiklerini konuşmaktan sakınılmasını önermektedir. Hükümdarın huzuruna çıkıldığında nasıl davranılması gerekliliğini ilgili eserinde bir beyitle ifade eden Şeyzeri konuyu özetler niteliktedir. Bu beyit: “Hükümdarın huzuruna kabul edilip sohbet şerefine ulaşırsan edepsizlik ve küstahlık etmekten sakın! Terbiyesizlik elbisesini çıkart, edep elbiseni giy! Hükümdarın huzuruna girerken gözleri görmeyen kişi gibi gir. Yani huzurunda konuşulan sözlerden bir harfini bile başka yerde dile getirme!” anlamına gelmektedir.

Şeyzeri’nin siyaset anlayışının, siyasi yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiği bu bölümde onun siyasete ilişkin unsurları esas alınmıştır. Bu unsurların ilgili eserde belirtilen ahlak, edep ve adalet anlayışı ile bütünlük içinde olduğu genel olarak söylenebilir. Şeyzeri’de siyaset dâhil olmak üzere tüm bu unsurların temelinde dini

hükümler yer almaktadır. Bu durum onun “ülke ve ülke dayanakları ancak din temeliyle ayakta durur” sözlerinden anlaşılmaktadır (Şeyzeri, 2013: 93). Bütünlükçü bir yapı oluşturmak adına bu unsurlardan kimilerine değinmek gerekmektedir.

Adalet

Adalet, tanımı itibariyle tarih boyunca üzerinde tartışılmış fakat mutabakat sağlanamamış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Çakar, 2013: 263). Bu kavram ilkçağ filozoflarının düşüncelerinden itibaren insanların eylemlerini belirleyen yani toplumsal düzlemde ortaya çıkan ahlaki davranışlarına yön veren moral değerlerden; erdemlerden biri olarak kabul edilmektedir (Baloğlu, t.y.).

Adalet kavramı Arapça kökenli bir kelime olmakla birlikte Arapça'daki “adl” sözcüğünden dilimize geçtiği bilinmektedir (Çakar, 2013: 263). Kavram muhtevası itibariyle adil olma tutumuna karşılık gelmektedir. Adil olma ise hakkı gözetme, haksızlık yapmama, herkese hakkını verme anlamlarını karşılamaktadır (Gökpinar, 2008: 124).

Kavrama ilişkin ilk derli toplu ve sistematik görüşler Platon ve Aristoteles ile karşımıza çıkmaktadır. Platon adaleti, cesaret bilgelik ve kendine hâkim olma erdemleriyle birlikte en önemli erdem olarak görürken, adaleti bir uyum olarak tanımlamaktadır. Bu tür açık bir tanımlama Aristoteles'te görülmemektedir. O adaleti, adaletsizlikten ve adaletsiz insanın özelliklerinden yola çıkarak ele almaya çalışmaktadır. Aristoteles hem yasaya uymayan, hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğunu düşünmektedir. Öyleyse Aristoteles penceresinden adalet yasaya uymak, eşitliği gözetmek anlamına gelmektedir (Gündoğan, 2003: 2).

Görüldüğü üzere adalet; eşitlik, doğruluk, tarafsızlık, hak ve yasaya uygunluk kavramları ile tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu tanımlamaların yanı sıra adaletin toplumsal ve siyasal olarak ele alınması da mümkün görülmektedir. Bu açıdan adalet; “bireysel bir eylemin, kurumların, politik bir topluluğun temel düzenini görmenin ideali ve ölçütü” olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanım itibariyle adalet hukuk alanıyla, yasa koyma ve adliye ile ilişkilendirilmektedir (Gündoğan, 2003: 4).

Şeyzeri'nin bakış açısıyla adalet ise değinilen tanımlamaların ötesinde daha kapsamlı bir boyut kazanmaktadır. Çünkü Şeyzeri adaleti devletin devamını sağlayan vasıtaların en değerlisi olarak nitelendirmektedir. Aynı şekilde Şeyzeri adaletin itaati temin edeceğini, kaynaşmayı sağlayacağını, malın bereketinin artacağını vurgulamaktadır. Bu noktada ilgili eserinde yer verdiği hikâye kahramanı Erdeşir'in; “hükümdar adaletten uzaklaşınca yönetilenler de itaat etmektan kaçır” sözü bu muhtevayı desteklemektedir.

Şeyzeri'ye göre adalet kavramı kanun dışılıkla da ilişkilendirilmektedir. Eserde değinilen İskender ile Hind bilginleri diyalogundan bu sonuç çıkarılmaktadır. Bu diyalogda İskender Hind bilginlerinden bazısına “sizin ülkenizde eşkiyalar niçin azdır?” diye sormaktadır. Bilginler cevaben “biz üzerimizdeki hakları zamanında verdiğimiz, padişahlarımız da adaletli davrandıkları içindir.” demektedirler. Bunun üzerine

İskender “adalet mi daha üstündür yoksa cesaret mi?” diye devam etmektedir. Bilginlerin bu soruya cevabı ise “hakkıyla uygulandığında adalet cesarettten üstündür” olmaktadır (Şeyzeri, 2013: 96). Bu hikâyeden de anlaşılacağı üzere Şeyzeri’de adalet kavramı oldukça geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır.

Ayrıca Şeyzeri’de hükümdarın adaleti uygulaması çeşitli kaidelere dayandırılmaktadır. Bu kaideler; İslam dininin sembollerini ayakta tutmak, yaymak ve insanları İslam dininin prensiplerine göre yaşamaya teşvik etmek; din düşmanlarından, azgınlardan fakir ve zayıfların canlarını ve mallarını korumak; yönetilenlerin iş ve menfaatlerini hakkıyla düzenlemek, yürütmek, refah sağlamak, yolları eşkıya ve bozgunculardan temizlemek; merkezden uzak yerlerde görev yapan valileri fakir ve zayıf kişileri kollamaları hususunda sürekli denetlemek; ordunun ve devlet görevlilerinin maaşlarını zamanında hakkıyla vermek; davacıların davalarını İslam dinine uygun bir şekilde hükme bağlamak; devlet işlerinde işin ehli ile çalışmak; hâkim, kadı ve emniyet yetkilileri gibi ülkenin asayişini sağlayan kişilerin verdiği kararları uygulamak şeklinde ifade edilmektedir (Şeyzeri, 2013: 98-99).

Hususiyetle adaletin gerçekleşmesi adına sergilenecek bu davranışlar bürokratik temasları beraberinde getirecektir. Hükümdarın takdir yetkisi, emirlerinin uygulanması, hiyerarşik yapılanmayı şekillendirmesi bürokratik temasların temelini oluşturacaktır. Bu açıdan Şeyzeri’nin bakış açısıyla bürokratik ilişkileri ele almak yerinde olacaktır.

Bürokrasi

Bürokrasi kavramı tarihsel süreç içerisinde ilk kez 1745 yılında Vincent de Gournay tarafından, büroların kamu yönetiminde artan egemenliğini göstermek amacıyla kullanılmıştır. Bu kavram latince “bureau” ve “cretie” kelimelerinden meydana gelmiştir. “bureau” büro “cretie” ise hâkimiyet, üstünlük anlamlarına karşılık gelmektedir (Nohutçu, 2012: 41). Anlaşılacağı üzere muhtevası itibarıyla bürokrasi büroların üstünlüğünü ifade etmektedir. Bu üstünlük, kamu hizmeti gören memurların masalarının üzerinin koyu renkli bir kumaşla örtülü olması ve memurların toplum içinde saygın bir konumda olması ile açıklanabilmektedir. Burada bürokrasi, bir memurlar topluluğu ve idare mekanizmasının işlerinin yürütülmesindeki bir araç olarak tanımlanmaktadır (Yılmaz, Doğan ve İnankul, 2013: 265-266).

Büroların yönetimi anlamında bürokrasi ise; temel hedeflerin açıkça belirlendiği, görevlerin ve kuralların önceden tanımlandığı eylem ve işlemlerin yazılı olduğu ve kurallara bağlandığı, katı disiplini esas alan hiyerarşik yönetim yapısı olarak tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla bürokrasi rasyonel ilkeler çerçevesinde standartlaştırılmış, kural ve kaidelerin eksiksiz bir şekilde gerçekleştirildiği, gayrişahsî ilişkiler odağında hiyerarşinin öngörüldüğü ve katı yönetim yapılarının temel belirleyici olduğu bir yönetim sistemine karşılık gelmektedir (Yılmaz, Doğan ve İnankul, 2013: 266).

Tüm bu tanımlamalara rağmen bürokrasi kavramının üzerinde uzlaşılmış net bir tanıma rastlamak söz konusu olmamaktadır. Birçoklarına göre bu kavram etkisizliği, anlamsız ve zaman harcayan formaliteleri, kısaca ‘kırtasiyecilik’i akla getirmektedir

(Heywood, 2010: 451). Bu açılardan bürokrasi deyince siyaset sahasında kullanımı olan idari devlet mekanizmasının anlaşılması daha faydalı olacaktır. İdari devlet mekanizması ile yönetme işinin icrasıyla görevli devlet memurları ve kamu görevlileri kastedilmektedir.

Şeyzeri’de bürokratik ilişkiler açısından devlet hizmetinde çalışanların tabakaları Abbasi halifelerinin sınıflandırması esas alınarak belirlenmektedir. Bu sınırlandırmada; birinci tabakada, askerler ve henüz derece kat etmeyen görevliler; ikinci tabakada, askeri zabıtlardan ve diğer devlet hizmetlerinden orta mertebede bulunanlar; üçüncü tabakada ise ordu komutanları vezirler büyük adamlar, âlimler ve kadılar yer almaktadır (Şeyzeri, 2013: 175).

Sarayda toplantı vuku bulması halinde vezirler, vekiller, devlet adamları, zabıtlar, askerler ve sair devlet adamlarının katılımları öngörülmektedir. Bu makam sahiplerinin kendilerine ayrılan bölümlere oturmalarının gerekliliği vurgulanmaktadır. Toplantı başlangıcı ve bitişi belirlenen protokol kuralları çerçevesinde gerçekleştirilmektedir (Şeyzeri, 2013: 176).

Bürokratik uygulamalarda Şeyzeri daha çok hükümdar davranışlarına ağırlık vermektedir ve hükümdarın yönetici sınıfının gözünün önünde az bulunmasını uygun görmektedir. Aynı şekilde bu ifadesini aslan benzetmesi ile pekiştirmektedir. Şeyzeri benzetmesinin de aslanı nadir gören şahin topluluğunun göz ve kalplerinde aslanın heybetinin büyük olacağını, daima sahalarda gezen çobanların sık sık aslanı görmesinden dolayı alışkanlık peyda olacağını ve çobanın korkusunun şahinin korkusu kadar olmayacağını ifade etmektedir (Şeyzeri, 2013: 178).

Son olarak hükümdarın eski hükümdarlar döneminden kalan tecrübeli devlet adamlarıyla çalışması gerekliliği belirten Şeyzeri eski devlet adamlarını ‘devletin en sağlam direkleri’ olarak nitelendirilmektedir. Fiziki olarak yıpranmış ve yaşlanmış olsalar dahi bu kişilerin huylarının cevher gibi güzelliği, sadakat ve samimiyetlerinin bakiliği ifade edilmektedir (Şeyzeri, 2013: 217).

Sonuç

Nehcüs Sülûk fî Siyaset’il-Mülûk adlı eser, Selâhaddîn-i Eyyubî’ye devlet idaresinde rehberlik etmesi amacıyla, Ebü’n Necîb Şeyzeri tarafından kaleme alınmıştır. İlgili eser 1788 yılında Nahîfî Mehmet Emin Efendî’nin tercümesi ile Osmanlıcaya çevrilmiş ve I. Abdulhamid’e takdim edilmiştir.

İki önemli devlet adamına takdim edilmiş olan eserde siyaset, bürokrasi ve adalet kavramlarının yanı sıra birçok hususa da değindiğini belirtmek gerekmektedir. Eserde ele alınan edep, şeriat, otorite, savunma, vakar ve temkin bu hususların bir kısmını oluşturmaktadır. Bu durum bizlere eserin sadece hükümdarla sınırlı olmadığı gerçeğini de göstermektedir. Şeyzeri hükümdarın yanı sıra yöneten sınıfa ve tebaaya da sorumluluklar yüklemektedir.

Eserin geniş muhtevasının siyaset, adalet ve bürokrasi ekseninde sınırlandırılarak ele alındığı bu çalışmada, Şeyzeri’nin bu üç kavrama ilişkin değer yargılarının son

olarak altını çizmek gerekmektedir. Öncelikle Şeyzeri’de siyaset bu kavramla ilgili olarak ifade ettiğimiz yaklaşımları (hükümet etme sanatı olarak siyaset, kamusal işler olarak siyaset, uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset ve iktidar olarak siyaset) kapsayıcı niteliktedir. Bu durum onun siyasete bakış açısının boyutunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca ağırlıklı olarak üzerinde durduğu hükümdarın siyasette benzemesi gereken metaforlar ile (yağmur, güneş, ay, rüzgâr, ateş, su, yeryüzü ve ölüm) makamın yükünü gözler önüne sermektedir.

Nitekim siyaset kavramında olduğu gibi adalet kavramının da tanımlamaların ve yaklaşımların ötesinde bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Adaletli olmanın devletin geleceği, toplumun huzuru, malın ve zenginliğin artmasıyla ilişkilendirilmesi bu çıkarımı somutlaştırır niteliktedir.

Şeyzeri’de bürokratik ilişkiler ise protokol uygulamalarından ziyade ağırlıklı olarak hükümdar davranışları üzerinde yoğunlaştırılmaktadır. Şeyzeri’nin aslan - şahin metaforu üzerinden hükümdarın tebaaya ve yönetici sınıfa az görünmesi gerektiğini tembihlemesi bu açıdan örnek teşkil etmektedir.

Son olarak siyasetnamelerde sıkça karşılaşılabileceğimiz dini motiflere atıfların yapılması durumu ilgili eserde de karşımıza çıkmaktadır. Şeyzeri’nin “ülke ve ülke dayanakları ancak din temeliyle ayakta durur” sözleri dini motiflere atıfın ötesinde bir anlam kazanmaktadır. Anlaşılacağı üzere ondaki siyaset, adalet ve bürokrasi kavramları gücünü dini referanslardan almaktadır.

Kaynakça

AKYÜZ, Ünal, “Siyaset ve Ahlak”, Yasama Dergisi, Sayı 11, 2009: 93-129.

ATMACA, Veli, “Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler: Ebu’n –Necîb’in en-Nehcül-Meslûk’unda Yönetenlerle İlgili Rivâyetler”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 1, 2004: 165-187.

BALOĞLU, Veli, (Tarih yok), “Adalet ve Hukuk Felsefesi”, <https://www.google.com.tr/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=adalet%20ve%20hukuk%20felsefesi%20balo%C4%9Flu>, (13.08.2015).

GÖKPINAR, MAHMUT, “Adalet Teorileri Perspektifinden 1982 Anayasamız”, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Sayı 77, 2008: 214-235.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, (Ekim 2003). “Hak ve Adalet”, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Hak-ve-Adalet.pdf?ckattempt=1> (09.11.2015).

HEYWOOD, Andrew, Siyaset, (Çev. Bekir Berat Özipek ve diğerleri), Ankara: Adres Yayınları, 2010.

KÖSE, Ensar, “Takdim yazısı” E. Köse (haz.), Nehcüs Sülûk fî Siyaset’il-Mülûk, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013: 13-67.

NOHUTÇU, Ahmet, Kamu yönetimi, Ankara: Savaş Kitap ve Yayınevi, 2012.

SEYMEN ÇAKAR, Ayşen, “Adalet Mülkün Temeli Midir?”, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Sayı 106, 2013: 261-276.



- ŞEYZERİ, Ebü'n Necib, Nehcüs Sülûk fî Siyaset'il-Mülûk, Siyaset Stratejileri, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- TAŞKIN, Yüksel, "Siyaset Nedir?", Yüksek Taşkın (ed.), Siyaset, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2014: 19-45.
- YAĞLI, Ali Rıza, Timurlu Devleti'nde Vezîrler ve Vezîrlük Kurumu, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2014.
- YILMAZ, N. ,DOĞAN, K. C. ve İNANKUL, H. , "Tek Parti İktidarı Döneminde (1923-1946) Bürokrasi ve Siyaset İlişkisinin Weberyana Değerlendirmesi", Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Sayı 3, 2013: 263-284.

Türk Devlet Kimliğinin İnşasında Sünnilik

İsmail Yıldız

Tarih Öğretmeni, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi ismailyildiz68@gmail.com

Özet

Günümüzde Türkiye Cumhuriyeti İslam Coğrafyasında Sünni-İslam anlayışının önemli bir temsilcisi durumundadır. Devletin laik anayasal düzenine rağmen tercih ettiği mezhep Sünniliktir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan ve coğrafi olarak diğer mezheplerden daha geniş bir alana yayılan Sünnilik özellikle Hanefi-Maturidi anlayışıyla Türkler arasında da önemli ölçüde yayılmıştır. Özellikle Büyük Selçuklu Devleti'nin komşusu olan diğer İslam Devletleriyle mücadelesinde Sünniliği ön plana çıkardığı görülmektedir. Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi ile Sünnilik de Anadolu'ya Türk Beylikleri ve Türkiye Selçuklu Devleti zamanında da etkili olmuştur. Osmanlı Devleti ise özellikle Şii Safevilerle mücadelesi sonucunda Sünniliği resmi mezhep haline getirerek Şiilikle hem siyasal alanda hem de kültürel alanda mücadele etmiştir. Osmanlı Devleti'nin devamı halinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti de devlet kodlarında Sünniliği resmi mezhep olarak ön plana çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Sünnilik, Mezhep, Devlet

Giriş

Türk tarihinde kültürel değişimler siyasal iradenin gücüne paralel olarak gerçekleşmiştir. Kınalızade Ali Çelebi'nin belirttiği üzere "insanlar genellikle meliklerinin dinine tabi olurlar, sultanlarını taklit ederler" (Şeker, 2013: 160). Osmanlı Devleti'nde din ve devletin ayrılmaz kabul edildiği, "dinin temel, hükümdarın bekçi" (Şeker, 2013: 160-161) olarak görüldüğü gerçeği Türklerde devlet kimliğinin belirlenmesinde dinin etkisini de göstermektedir. Bir toplumda bireyler için kimlik, aidiyet duygusunu beraberinde getirir. Aidiyet duygusu da toplumun birliğini sağlar. Toplumun birliği de yine toplumun kurduğu devletin varlığını devam ettirmesini sağlar. Devletin kurucu unsurunun oluşturduğu devlet kendisini diğer devletlere karşı –savaş vb hallerle birlikte- kimlik üzerinden de korumaya alır. Bu durum devlet ile sahip olunan kimlik arasında karşılıklı bir dayanışma ilişkisine dönüşür. Biz Türk Devlet kimliği derken günümüzde vatandaşı olduğumuz Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet kimliği üzerinde Sünniliğin etkisini vurgulamak istiyoruz. Her ne kadar kuruluş felsefesi ve anayasası laiklik üzerine kurulu olsa da Türkiye fiilen (tarihi arka planı ve jeopolitik konumu nedeniyle) kendine özgü bir Sünni - İslam anlayışının temsilcisidir. Bugün Anadolu'da Osmanlı Devleti'nin devamı olarak kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nin fiilen Sünni İslam'ın koruyucusu olduğu Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısı ve eğitim müfredatı ile kanıtlanabilir durumdadır. Bu kendine özgü Sünni-İslam anlayışı başta Şii-Fars etkisi olmak üzere Türk kimliği ile uzlaşmayan dini akımların Anadolu'da egemen olmasını önlemiş Türk devlet kimliğini şekillendirmiştir. Bu durumun tarihi bir arka planı bulunmaktadır.



Tarihi Arka Plan

Mezheplerin Oluşumu ve Temel Nitelikleri

Mezhepler kaynağını İslam dininin temellerinden almakla birlikte çağın gerekleri ve sosyal olayların etkisi altında doğmuşlardır. Bu nedenle mezheplerin tek başına itikadi anlamları olduğunu söylemek eksik bir bilgi olacaktır. Siyasi ve iktisadi mücadeleler, yorum farklılıkları da mezheplerin doğuşunda ve ileride şekil değiştirmesinde etkili olmuştur. Dinde ortaya çıkan her ayrışma hemen mezhep kabul edilmemiştir. Zamanla güçlü bir taraftar kitlesine sahip olan ve metodoloji geliştirebilen akımlar mezhep haline gelmiştir.

İslam dininde mezhepler Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan sorunlarla birlikte doğmaya başlamıştır. Dönemin sosyal şartlarının yanı sıra farklı toplumlarla karşılaşma da mezhepler üzerinde etkili olmuştur. İslam ümmetinde ilk ayrışma konusu Hz. Muhammed'in vefatıyla ortaya çıkan devlet başkanlığı sorunu olmuştur. Her ne kadar Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliği ittifakla kabul edilmiş olsa da Şia tarafından bu halifeler Hz. Ali'nin makamını gasp eden kişiler olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İslam tarihinin ilk mezhebi sayılabilecek olan Şiilik Hz. Ali'yi imam kabul etmiş ve "İmam'a itaat Allah'a itaat etmektir" (Ebu Zehra, 1970: 54) görüşü etrafında Hz. Ali'ye itaate itikadi bir anlam yüklemiştir.

Hz. Osman Dönemi'nde bürokrasiye yapılan atamalar ve Hz. Osman'ın yumuşak kişiliği Ümeyyeoğulları ile Haşimoğulları arasında küllenmiş olan siyasi çekişmeleri gün yüzüne çıkarmıştır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile sonuçlanan çalkantılı süreç Hz. Ali döneminde de ayrılıkların artmasına neden olmuştur. Siffin Savaşı sonucunda "Hakem" olayı "Hariciler" adı verilen bir topluluğun doğmasına neden olmuştur. Hz. Ali 661 yılında bir harici tarafından şehit edilmiştir. Bu dönemde Müslümanların birbirleriyle savaşmaları ve ölenlerin durumu, olayların Allah'ın takdiriyle mi kul iradesiyle mi geliştiği, amel, günah gibi meselelerin tartışılması mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Şiilerin ve Haricilerin siyasi meseleleri itikadi kavramlarla açıklamaya çalışmaları İslam tarihi açısından gayet doğaldır. Nitekim İslam Devleti doğrudan bir peygamber tarafından kurulmuş ve meşruiyetini doğrudan yaratıcıya bağlamıştır. Dolayısıyla İslam Devleti'nde iktidara talip olan zümrelerin meşruiyetlerini itikadi kavramlara dayandırmaları gerekmiştir.

Bu iki mezhep dışında bir üçüncü mezhep de Mürcidir. Aslında Hz. Osman döneminde siyasi anlamda tarafsızlığı ön plana çıkaran bir grup olan Mürciiler itikadi anlamda günümüzde Sunniliği de etkilemiş olan amel-iman (daha çok büyük günah-iman) ilişkisi konusundaki fikirleri ile dikkat çekmişlerdir. Bu fikir "büyük günahlar (küçümsemmedikleri ve yok sayılmadıkları sürece) insanın kafir olmasına neden olmaz" şeklinde özetlenebilir. Bu fikrin siyasetle ilişkisi ise Mürcie'nin çekingen tavrı ile ilgilidir. Nitekim itikadi manada günah işleyen insanlarla ilgili hükmü Allah'a bırakan Mürcie siyasi meselelerde de tarafsız kalıp hükmü Allah'a bırakmayı tercih etmiştir. İtikadi manada birçok mezhebi etkileyen Mürcie'nin ilk siyasi tavrı İbni Ömer gibi kardeş

kanı dökmek adına Hz. Osman, Hz. Ali ve Muaviye dönemlerindeki siyasî olaylara karışmayanlar tarafından gösterilmiştir. Mürcie bu olaylarda kardeş kanı dökenlerin büyük günah işleseler de küfre girmediklerini söylemişlerdir (Tok, 2012: 249).

İslam tarihinde önemli bir akım olan Mutezile için de Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşananlar karşısında tarafsız kalanların mezhebi denilse de Mutezilenin mezhep olarak daha sonra Hasan Basri'nin öğrencileri Vasil Bin Ata ve Amr Bin Ubeyd'in görüşleriyle şekillendiğini belirtmek gerekir. Nitekim; Vasil Bin Ata, Hasan Basri'nin meclisinde sorulan bir soruya "Büyük günah işleyen ne mümindir, ne kafirdir" demiş, bu söz üzerine Hasan Basri "Vasil bizden ayrıldı (itizal etti)" demiştir (Çubukçu, 1964: 51).

Bu süreçte Sünniliğin sistemleşmesi Hasan Basri ile birlikte başlamıştır. Günümüzde Ehli Sünnet'in en önemli niteliklerinden biri olan "dahilde kılıç çekilmez" düsturu Hasan Basri tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Hasan Basri, yönetimin icraatlarını onaylamamak ve hükümlerinin ahirete bırakılmasını kabul etmemekle birlikte hükümete karşı silahlı eylemi de doğru bulmamaktadır. Bu durum Hasan Basri'nin hem Mürcie'den hem de Mutezile'den ayrılmasına neden olmaktadır (Uyanık, 2014: 68). Gelişen ve sistemleşen birçok Sünni yorum içerisinde Maturidilik, yaygın bir Sünni anlayış olarak dikkat çekmektedir. Günümüzde Sünni kavramı tarihsel süreçte kullanılan Ehl-i Sünnet ve-l cemaat terkinin kısaltmasıdır. Ehli Sünnet doğrudan itikadi bir tanımlama olup dini anlamda dinin Hz. Peygamber'in sünneti ile anlaşılıp yaşanması gerektiğini ifade eder. Ve'l Cemaat ise içtimai bir kavram olup topluluğa işaret etmektedir. Topluluktan kasıt ise ümmetin yanlıştta ittifak etmeyeceği inancıyla siyasi ve sosyal olarak itaat edilecek birlikteliktir.

Şiilik ve Ehli Sünnet'te İmamet

Türk devlet kimliğinin oluşmasında Sünniliğin etkili olmasının temel nedeni karşısında Fars kültürü ile şekillenmiş bir Şia anlayışının olduğu belirtilmelidir.

Şiilik ile Sünniliğin ayrıldığı temel esas imamet (yöneticilik) ve ulul emre itaat meselesidir. Şiiliğe göre imamet meselesi doğrudan itikadi bir meseledir. Şii kaynaklar Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğu konusunda ısrarcıdır. Nitekim bu konuda Şii kaynaklarının en güçlü delili Gadir-i Hum olayıdır. Kaynaklara göre; Hz. Peygamber, Veda Haccından dönerken yolda Maide süresinin "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun, Allah seni insanlardan korur" mealindeki 67. ayeti nazil olur. Bu ayet nazil olduğu zaman Hacc kfilesi Cuhfe yakınlarındaki Gadir-i Hum denilen yere gelmiştir. Burası yolların ayrıldığı bir noktadır. Üstelik kervanların konaklanmasına elverişli de değildir. Buna rağmen Hz. Peygamber, hemen ashabını toplar; daha önce yollarına koyulmuş olanlara geri dönmeleri için haber gönderir: Kafilenin geride kalanların da yetişebilmesi için bir müddet beklenilir. Burada Hz. Peygamber, kızgın güneş altında Müslümanlara hitap eder ve "Menkuntu mevlahu fehuve Aliyyun Mevlahu" (Ben kimin mevlası isem Ali de onun Mevlasıdır) diyerek Ali'nin imametini ilan eder" (Onat, 1997: 83) Gadir-i Hum olayı birçok Sünni kaynaktan

da sahih kabul edilmiştir (Gölpınarlı, 2007: 43-44). Gadir-i Hum ile birlikte Şii kaynaklar Maide Suresinin “Bugün size dininizi tamamladım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam’ı seçtim” mealindeki 3. ayetin de nazil olmasını ve Hz. Muhammed’in Hz. Ali ile ilgili övücü sözlerini Hz. Ali’nin imameti ile ilişkilendirerek bu konuyu tamamen itikadi bir mesele haline getirmişlerdir.

Ehli Sünnetin imamet anlayışı ise ilk dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi tecrübeden hareketle, Şia’nın imamet görüşünden farklıdır.

Şia’nın aksine, Ehl-i Sünnet’e göre, Hz. Muhammed, kendinden sonra halife olacak kişiyi açıkça ve ismiyle belirlemediği için bu konu itikadi bir konu olamaz. Ancak dini ve dünyevi işlerin yürütülmesi için devlet başkanına ihtiyaç olduğundan bir halifenin tayini, aklen gereklidir. Ehli Sünnet’e göre imameti zorunlu kılan unsurlar şunlardır: Hukukun uygulanması, suçluların cezalandırılması, dış güvenlik (sedd-i suğûr), vergilerin toplanması, iç güvenlik ve barışın sağlanması, adlî hizmetlerin temini, Cuma ve bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında çıkacak anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması, sosyal güvenliğin sağlanması vs. gibi nedenlerdir. (Kutlu, 2008: 7-26). İmam seçmenin Müslümanlara vacip kabul edildiği bu akılcı anlayışın İslam’dan sonra Türk devlet anlayışında da etkisini gösterdiği muhakkaktır. Nitekim klasik anlatımla Türk-İslam devletlerinde görülen hukukun şeriata ve töreye dayandırılması anlayışı da bu akılcı anlayışın etkisini göstermektedir. Aksi takdirde tamamen naslara dayanan bir yönetim anlayışının gelişmesi gerekecektir. Yine Ehli Sünnet’in “imamlar muttaki ya da fasık olsa da itaat edilir” anlayışı Türklere görülen “hakana/sultana itaat” kavramıyla birebir örtüşmesi bakımından önemlidir. Ancak belirtmekte fayda var ki Sünnilikte itaat kavramı tartışmalı bir kavram olup, Allah’a isyan noktasında itaat olmayacağı da önemli bir kabuldür. Ehli Sünnet’in “Aynı anda iki halife yönetici olamaz” görüşünün taht kavgalarının görüldüğü Türk devlet anlayışı ile uyumlu olması da tabiidir.

Büyük Selçuklu Devleti ve Sünnilik

Türklerin siyasal anlamda Sünniliği benimsemelerindeki en önemli etken ise Büyük Selçuklu Devleti’nin coğrafi konumu ve Abbasilerle yakın ilişkileri olmuştur. Büveyhoğulları’nın Abbasi hilafetini kontrol altında tutması ve Şii Fatimilerle yakınlaşması Büyük Selçuklu Devleti’nin Tuğrul Bey zamanında bu devletle öncelikli mücadele etmesine ve Sünniliğin koruyucusu durumuna gelmesine neden olmuştur. Sultan Alparslan zamanında da Şii-Batini düşünceye şiddetle karşı çıkmış, devlet kademelerinde Şii-Batini düşüncede olanlara görev verilmemiştir. Bu dönemde en basit görevler için bile adam seçerken “*Sen hangi şehirdensin; hangi vilayetindensin; hangi mezheptensin, hangi millettensin?*” (Kaya, 2014: 299) sorularının sorulması ve “Hanefîyim, Şâfiîyim” diyenlerin göreve alınması, “Şiiyim” diyenlerin göreve alınmaması devletin Sünnilik üzerine kurulduğunu göstermektedir. Yine Sultan Alparslan’ın Şii bir kâtabi kovarken orada bulunanlara söylediği sözler önemlidir. Sultan Alparslan “*Suç bu adamcağızın değildir, suç bir kötü mezhepliği kendi hizmetine alan Erdem’indir. Ben defalarca sizlere söylemişimdir ki, sizler Horasanlı ve Maverâünehrlî Türklersiniz. Bu diyara yabancısınız; bu vilâyeti ben kılıçla ve zorla almışım. Irak ahalişi çoğunlukla, kötü mezhepli, kötü dinli, kötü itikatlı ve Deylem taraftarı olurlar. Türk ile*

Deylem arasındaki düşmanlık ve ihtilaf bugüne ait değildir. Aziz ve celil olan Allah, Deylemliler'e musallat oldukları için Türkleri yüceltmiştir. Aziz ve celil olan Allah'ın lütfu ile Türkler, temiz dinlidirler. Onlar (Deylemliler) boş şeyler (hevâ), bid'at (ile uğraşır) ve kötü mezheplidirler. Türkler (karşısında) aciz kaldıkları müddetçe, büyüklük taslarlar ve itaat gösterirler. Türklerin işlerinde zayıflık zuhur ederse, onlar kuvvet kazanırlar, Türkler'den öc almaya çalışırlar” (Kaya, 2014: 300) demiştir. Sultan Alparslan'ın sözleri dikkatli incelenirse Türk kimliği ile Sünni mezhep anlayışını birlikte değerlendirdiği görülmektedir. O dönemde mevcut coğrafyada devletin ve halkın motivasyonunu korumak, varlığını devam ettirmek için gerekli olan kimlik ve düşman olgusunda Sünnilik ve Şiilik Türk tarafı için de önemli bir araç olmuştur.

Aynı dönemde birçok Şii kolunun ortaya çıkması ve birçoğunun (Karmatilik gibi) Türklerin yaşantısına uymaması da Büyük Selçukluların Sünnilikte karar kılmasında etkili olmuştur.

Karmati düşünce sisteminin Fatimilere de aksetmesi ve Fatimiler tarafından “Dârü’l-İlim” veya “Dârü’l-Hikme” denilen okullar açılarak Şii akidenin ilim yoluyla kurumsallaştırılması Selçukluları da harekete geçirmiş ve bu ilim hareketine karşı olarak Nizamiye Medreselerinin kurulması sağlanmıştır. Bu medreseler adını Şii öğretilere karşı büyük mücadele eden ve bunlara karşı düşüncelerini: “*Selçuk Devletine ve hususiyle Cihan'ın efendisine (Melikşah'a) yaptığım hizmetler malumdur. Her devirde ve ülkede hükümdarlara karşı âsiler çıkmıştır. Lâkin hiçbir Rafizi mezhebi Bâtıniler kadar meşum (uğursuz) olamaz. Zira onların gayesi İslamiyet'i ve bu devleti (Selçuklu Devleti'ni) fesâda vermektir; kulaklarını ve gözlerini bir sesin çıkmasına ve bir hâdisenin zuhuruna dikmişlerdir. İlk fırsatta ve felâkette kulübelerinden fırlayacak olan bu köpekler, Rafizî mezheplerini yayacaklar ve her şeyi yıkacaklardır. Bu sahtekârlar Müslümanlık iddiasında görünürler; lâkin hiçbir düşman Muhammed'in dini ve sultanın devleti için onlar kadar tehlikeli ve korkunç değildir. Ben öldükten sonra büyük ve mümtaz insanları kuyulara attıkları, davul sesleriyle kulakları çınlattıkları ve sırtlarını açığa vurdukları zaman bu sözlerim hatırlanacak ve bu felâket gününde sultan bütün bu söylediklerimde haklı olduğumu görecektir” (Kuşçu, 2008: 10) diyerek anlatan ünlü vezir Nizamül Mülk'ten almıştır.*

Sultan Alparslan saltanat ve hakimiyetini “İslamiyet'in ve Sünniliğin zaferine bağlı” görmüş Nizamül Mülk de Sünniliğin “*Türk karakterine uygun ve Türk devletleri için geçerli olabilecek nitelikte olduğunu* belirtmiştir (Ecer, 1996: 495). Gerçekten de Sünniliğin Türk karakterine ve devlet niteliklerine uygun olup olmadığını görmek için o dönemde Şii mezheplerinin durumu ve Türklerin tabii olduğu Maturidi akide ile Hanifi muamelatına değinmek gerekir.

Maturidi'nin evrensel ilah anlayışı ile Türklerin ilah anlayışı ve yine Maturidi'nin diğer din sahiplerine karşı hoşgörü üslubu Türklerin dini hoşgörüsü tam uyum göstermektedir. Maturidi ve Hanifi anlayışın düzenden ve birlikten yana oluşu bu mezheplerin Türkler arasında yayılmasında ve her ikisinin birlikte “Türk Sünniliği” (Sarıkaya, 2010: 145-164) diye anılmalarına neden olmuştur. Hanefiliğin Maturidi



tarafından işlenerek insan iradesini öne alınması, hukuki muhtevanın Türk örf ve gelenekleriyle uyumlu hale getirilmesi ve idari meselelerde katılıktan uzaklaştırılması, hareket serbestliği sağlaması bu mezhebin Türkler arasında daha çok yayılmasını sağlamıştır (Kafesoğlu, 2014: 176). Bunun karşısında Şiiliğin tamamen siyasallaşmış, bölünmüş ve çatışmacı hale girmiş yapısının Türk karakterine ve devlet anlayışına uyması beklenemezdi. Bu konuda Şii Batini olan Karmatilerin namaz kılmayan, oruç tutmayan, içki içen, çok yakın akrabayla evliliği meşru gören, adam öldüren hatta Kabe'den Hacerül Esved taşını çalan (Ecer, 1996: 496) ve bunları meşru gören anlayışları ile yine Şii Batini olan Haşhaşilerin günümüzdeki tabirle “terör” eylemleri sosyal anlamda Türk Milletini Sünniliğe iterken siyasal anlamda da Selçukluların Sünniliği devlet kimliği olarak benimsemelerinde etkili olmuştur.

Anadolu'da Türk Hakimiyeti ve Sünnilik

Türkiye Selçuklularında ise durum biraz daha farklılaşmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'nin konar göçer Türkmenlerle ilişkisi Türkmenlerin Anadolu'ya göçünü hızlandırmıştır. Anadolu'da hem coğrafi konum hem de halk etkeni dini anlayışı Büyük Selçuklu'dan farklı şekillendirmeye başlamıştır. Aslında Büyük Selçuklulardan itibaren görülen şehirliler ve konar-göçerler arasındaki dini anlayış farkı Anadolu'da daha bariz hissedilmeye başlanmıştır. Coğrafi olarak Sünni-Şii çatışmasından uzaklaşan Türkler, Hoca Ahmet Yesevi ile kurumsallaşan bir sufi tutumla, Maturidi ve Hanefi'ye dayanan Türk Sünniliğinin yanı sıra Hoca Ahmet Yesevi'nin öğretileri ile daha geniş manada Türk-İslam anlayışı geliştirmişlerdir. Yesevilikle konar-göçer bozkır Türklerinin yaşamı biçimsel olarak İslamlaştırılmıştır. Din değiştirmeden kaynaklanacak sorunlar Şamanizm'de var olan bazı öğelerin İslami kavramlarla açıklanması ile önlenmiştir (Tezcan, 1993: 5). Kullanılan dilin Türkçe olması İslamiyet'in kitlesel yayılmasını da kolaylaştırmıştır. Farklı iki kültür arasında anlayışa dayalı bir örgütlenme yolu seçen Yesevilik sayesinde dini hoşgörü de yaygınlık kazanmıştır. Bu durum her ne kadar Yesevilik Sünni bir tasavvuf kolu olsa da Anadolu'da yayılacak olan Sünni İslam anlayışının Şia'ya has özellikler taşımasında da etkili olmuştur. Aslında işin tabiatı gereği tasavvuf ile Şiilik arasındaki benzer yanlar (imamın masum oluşu-velinin mahfuz oluşu, kabirlere kutsallık atfetme, hurufiye ve cifr anlayışı, ayet ve hadisleri tevil etmek, imamlara ve şeyhlere mutlak bağlılık, imamı muntazar, mehdi, ricalu'l-gayb anlayışı, silsileler, fütüvvet teşkilatı, ilmin kaynağı meselesi, ehli beyte aşırı sevgi, imamet-velayet vb. (Kaplan, 2008: 183– 203)) Anadolu'da yayılan Sünniliğin bahsedilen nitelikte olmasında etkili olmuştur.

Tarih boyunca yalnızca Türklerde değil bütün toplumlarda kitabi, ilmi din anlayışı ile halkın din anlayışı arasında farklılıkların olduğu muhakkaktır. Aynı şekilde Büyük Selçuklu Devleti'nde de özellikle medreseler ve devlet eliyle yayılan, korunmaya çalışılan Sünni İslam anlayışı ile halkın anlayışı arasında da farklılıklar olmuştur. Halkın anlayışında İran ve Hint etkileri görülmüştür. Ancak bu etkilerin devletin tavrı nedeniyle büyük ölçüde engellenmesi söz konusudur. Anadolu'da ise Türkiye Selçuklu (daha sonra Osmanlı) gibi güçlü bir otorite oluşana kadar konargöçer sufi Türkmenler aracılığıyla halkın din anlayışı kitabi Sünni İslam'dan önce yayılma imkânı bulmuştur.



Bu halkın Şii olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak Büyük Selçuklunun Sünni tutumundan kısmen uzaklaşmıştır.

Hz. Ali'nin soyundan geldiğine inanılan Hacı Bektaşî Veli'ye intisabı ve yine Hz. Ali vurgusu nedeniyle Şii izlerin görüldüğü Bektaşîliğin Anadolu'da yaygınlaşması; Süleyman Şah'ın Tarsus'ta Şii kadı tayin etmesi, Anadolu'nun en yaygın teşkilatı olan Ahiliğin fütüvvet anlayışı ve fütüvvette Hz. Ali imgesi, Babailer hareketi (Aslında Şii bir hareket olmayıp Baba İshak'ın Allah'ın elçisi olduğu iddiası Şiiler tarafından daha çok ilgi görmüştür. Bunun nedeni de Şiilikte imamların itikadi konumu ve masum kabul edilmeleri ile alakalıdır.), Aydınoğulları ve Candaroğulları Beyliklerinde yazılan bazı eserlerde Kerbela Olayı'nın detaylı anlatılması, Ali-Hasan-Hüseyin isimlerine önem verilmesi gibi durumlar Anadolu'da Şiiliğin etkili olduğu izlenimi vermektedir (Cahen, 1982: 305-319). Bu bağlamda Bektaşîlikle ilgili olarak şunu belirtmekte fayda vardır: Hacı Bektaş-ı Veli Sünni bir mutasavvıf olup Makalat adlı eserinde Hz. Muhammed ve Dört Halife'den Sünni litaretüre uygun olarak bahsetmiş, eserinde Hz. Ayşe de bir hadisin ravisi olarak kaydedilmiştir. Malum Şii akidede ilk üç halife ve Hz. Ayşe iyi anılmayıp, kendilerine beddua dahi edilebilmektedir. (El Sahaib, 2006: 107-118). **Ancak bu tam anlamıyla Anadolu'da Şiiliğin doktrin halinde yayıldığı anlamına gelmeyip yukarıda da belirttiğimiz gibi Sufi anlayışın esnekliği ve Ehli Beyt konusunda Şia gibi Sünniliğin de hassas olması ile ilgilidir.** Nitekim bu konuda Şia ile Sünnilik arasındaki fark Şia'nın ilk üç halifeyi kabul etmeyip Hz. Ali ve Ehli Beyti incelemesi; Sünniliğin ise ilk dört halifeyi kabul edip Ehli Beyti de değerli görmeleridir. Sünni alimler ve halk her zaman Ehl-i Beyt hakkında insafli olmuşlardır (Örneğin Ebu Hanife, Ehl-i Beyte yapılanlara razı olmadığı için Yezid b. Hubeyre'nin kadılık teklifini kabul etmemiştir.) Ancak bu konuda itidalli davranmayan Şia olmuştur (Çağatay-Çubukçu, 1985: 157). Türklerin dini hoşgörülerini Anadolu'da halkın yaşadığı dinde hem Orta Asya izlerine, hem Hristiyanlığın izlerine, hem de farklı mezheplerin izlerine rastlanmasına neden olmuştur. Anadolu'da Şiiliğin doktrin halinde kabul edilmediğini gösteren en önemli kanıtlar da Anadolu'da kurulan beylik ve devletler de dört halife adının da paralarda ve hutbelerde kullanılması olmuştur. İbni Batuta'nın Sinop'ta namaz kılarken birkaç namaz rüknünü farklı şekilde yerine getirince Sinop halkı tarafından "Şii" diye tepki görmesi de bu konuda örnek olarak gösterilebilir (Cahen: 314). Ayrıca Şiilerin Gadiri Hum Bayramı, Aşure Matemi gibi bayram ve günlerine Anadolu'da rastlanmaması, Hz. Ali soyundan gelenler için özel düzenlemeler görülmemesi de bu tezi güçlendirmektedir.

Osmanlı Devleti ve Sünnilik

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu dönemde her ne kadar az da olsa Şii izler görülmesi de Anadolu tarikatları halkın Sünni olarak kalmasında etkili olmuş, Osmanlı Devleti de kurulduğu aşamada Selçuklu örneğinde olduğu gibi medreseler aracılığıyla Sünni akideyi desteklemiştir.

Osmanlı Devleti'nin yükseliş yıllarında Sünni bir tarikat olarak ortaya çıkan Safevi tarikatı, Şah İsmail'in dedesi Seyh Cüneyd'in Erdebil Tekkesi'ne karşı giriştiği mücadele sonucunda kimlik olarak Şiiliği benimsemeye başlamıştır. Bu dönemde II.



Murat'tan yurt isteyen Şeyh Cüneyd, II. Murat tarafından "Bir tahta iki padişah sığmaz" hitabı ile reddedilmiştir. Ancak burada henüz Şeyh Cüneyd tam olarak bağımsız bir Şii devlet mücadelesi içinde olmadığı için bu reddedişin mezhepler açısından bir önemi olduğunu düşünmüyoruz. Saf haliyle iktidarın paylaşılmayacağı ifade edilmiştir. Şeyh Cüneyd'in torunu Şah İsmail ise Akkoyunlulara karşı girdiği mücadelede başarılı olmuş 1501 yılında Safevi Tarikatını resmen devlete dönüştürmüştür. Şah İsmail ele geçirdiği şehirlerde Sünni ulema ve halka zulm etmiş, hutbeleri On iki İmam adına okutup onlar adına para bastırması; Ebubekr, Ömer, Osman ve Muaviye'ye lanet edilmesini, aksine hareket edenlerin öldürülmesini emretmiştir (Sarıkaya, 1993: 406-422). Şeyh Cüneyd'den Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadar Safevi tarikatı Anadolu'da bulunan heterodoks Müslümanlarla ilişkilerini devam ettirmiştir. Safevî Devleti'nin 1501 yılında kuruluşu, Osmanlı Devleti için hem iç hem de dış tehdit olarak algılanmıştır (Çetin,2011: 14). Nitekim Şah İsmail halifeler aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin merkezi otoritesini kabul etmek istemeyen Türkmenler üzerinde etkili olmuştur. Sonuçta Anadolu'da Şah Kulu İsyanı gibi ciddi bir isyan yaşanmıştır. Bu isyanın bastırılmasından sonra Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Seferi ile Şii Safevi tehdidine son vermiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin Şii Safevilere karşı silahlı tedbir almasından daha mühim olan ise Anadolu'da Şiiliğe karşı kültürel tedbirler alınması olmuştur. Kanunî Sultan Süleyman döneminde sınıra Sünnî aşiretler yerleştirilmiş ve Kızılbaşlıkla ilgili olan idareciler görevden alınmıştır. Şiilik propagandasına maruz kalan heteredoks kitleleri Sünnî çizgiye çekmek ve bu çizgide tutmak için Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkaran, ancak Sünnî çizgiden sapmayan Halveti tarikatı desteklenmiştir. Ayrıca kadınlardan hüküm ve fetvalarını Sünnî mezheplerden Hanefî fıkhına göre vermelerini isteyen Osmanlı Devleti, yalnızca dâhilde değil hariçte de kendisini Sünni İslam anlayışının koruyucusu kabul etmiştir.

1736'da İran tahtına Nadir Şah'ın çıkmasından sonra yaşanan gelişmeler de Osmanlı Devleti'nin Sünnilik konusunda kararlı bir tutum sergilediğini göstermektedir. Nitekim Nadir Şah'ın Sünnilere karşı iyi davranması, Safevilerin anladığı Şiiliği terk edip Caferiliği benimsemesi ve yayması da Osmanlı Devleti'nin Şiilik karşısında tutumunu değiştirmeye yetmemiştir. Nadir Şah'ın Caferiliğin Osmanlı Devleti'nde beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi talebi olumsuz karşılanmıştır. Yeniçeri Ocağının kapatılıp, Rumeli'de Kızılbaş Müridleri olan Bektaşilik postuna Sünni-Nakşi bir şeyhin oturtulması 19. Yüzyılda da Osmanlı Devleti'nin Sünnilik konusunda kararlı olduğunu göstermiştir (Sarıkaya, 1993: 406-422).

Osmanlı Devleti'nin Şiilik ve Sünnilik arasındaki ayırmadan vazgeçmeye çalıştığı tek dönem II. Abdülhamit Dönemi'dir. Abdülhamit Batılı devletlerle mücadelesinde bütün dünya Müslümanlarının gücünden yararlanmak istemiştir. Ancak tarihi arka plan, sosyolojik yapı ve İran'ın tutumu Abdülhamit'in bu politikasını boşa çıkarmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti ve Sünnilik

Selçukluların ve Osmanlıların dönemin şartlarına göre din devleti olmaları nedeniyle kimlik olarak Sünniliği benimsemeleri kolay kabul edilebilir bir durumdur. Ancak günümüzde Türkiye Cumhuriyeti'nin de gayri resmi olarak Sünniliği devlet kimliği

olarak benimsemiş olması tarih boyunca Sünniliğin Türk Devlet kimliğinin ayrılmaz parçası olduğunu göstermektedir. Hakikatte de Ehli Sünnet'in Şianın aksine "hilafet/imamet" meselesini itikadi bir alana taşımaması yeni Türk devletinin kuruluşunda hilafetin kaldırılmasını da –resmi laikleşmeyi- kolaylaştırmıştır. Nitekim laiklik-şeri yönetim tartışmalarında sıkça konu olsa da hilafetin bir şahıs üzerinde bulunmasına gerek olmadığı görüşü de ciddi anlamda taraftar bulmuştur. Sonuç olarak hilafet 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan kanun ile "*Hilafet, hükûmet ve cumhuriyet mânâ ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, Hilafet makamı mülğadır*" denilerek kaldırılmıştır.

Resmi olarak laikleşmesini tamamlayan Türkiye ilerleyen yıllarda kamusal alanda dini sembollere yer vermemeye gayret etse de halkın din anlayışını Sünni İslam anlayışı üzerine devam ettirmesi konusunda Türkiye'de ve Türkiye dışında bu anlayışın en önemli koruyucusu olmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak Müslüman Türk tarihinin en büyük iki devleti olan Selçuklu ve Osmanlı Devletleri ile günümüz İslam coğrafyasının en önemli Türk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti varlığının temelini olan milleti Sünni inanç üzerinde tutmaya çalışmışlardır. Bu durumun görülmesinde, ilk olarak Sünni anlayışın itidalli yapısının Türk kimliği ile uyuşması ve devletin başta komşu Şii devletlere karşı mevcudiyetini korumak istemesi gelmektedir. Nitekim komşu İran topraklarında kurulan Şii-Türk hanedan devletlerinin kısa sürede yıkılıp İran'ın Şii-Farisi yapıya dönüşmesi Türk devlet kimliğinin korunmasında Sünni anlayışın etkili olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan Türk devlet yönetiminde ihtiyaç duyulan akıl ve hareket serbestliği, örf ve geleneklere verilen önemin Hanefi-Maturidi anlayışla uyuşması bu ekolün hem Türk devlet yapısında hem de Türk toplumlarında yerleşmesinde etkili olmuştur.

Kaynakça

- Al Shaip, Kamil Mustafa. (2006). "Selçuklular ve Osmanlılar Türkiyesinde Şiilik" *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1.
- Cahen, Claude. (1982). "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 5.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agah. (1985), İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara.
- Çetin, Firdevs (2011). "Osmanlı-Safevi Rekabetinin Osmanlı Resmî İdeolojisine Etkisi", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1).
- Çubukçu, İbrahim Agâh. (1964). "Mutezile ve Akıl". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, sayı:51.
- Ebu Zehra, Muhammed. (1970). İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi. İstanbul:Yağmur Yayınevi.
- Ecer, Ahmet Vehbi. (1996). "Tarihte Türkler, İslamiyet ve Mezhepleri". *Erdem Dergisi*, Cilt 8, Sayı 23.
- Gölpınarlı, Abdülbakiy.(2007) Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul: Der Yayınları.



- Kafesoğlu, İbrahim. (2014). Türk İslam Sentezi. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Kaplan, Doğan. (2008). "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safeviler Dönemi Şiileştirme Politikaları" *Marife -Şîa Özel Sayısı-*, Yıl: 8, Sayı: 3.
- Kaya, Pınar. (2014) "Bâtınîler'in Ortaya Çıkışı, Temel Düşünce Yapıları ve Büyük Selçuklu Devleti'nin Kuruluş Yıllarında ve Sultan Alp Arslan Zamanındaki İlk Faaliyetleri" *TOD*, Sayı XIX.
- Kuşçu, Ayşe D. (2008). "Ortadoğu'da Şiî-Sünnî Mücadelesinde Selçuklu ve Zengi Medreselerinin Yeri". *Akademik Ortadoğu Dergisi*, Cilt.II, Sayı: 4.
- Kutlu, Sönmez. (2008). "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *Mezhep Araştırmaları*, I/1.
- Onat Hasan, (1997). "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 36 Sayı: 1.
- "Sarıkaya, M. Saffet.(1993). "Dini ve Siyasi Bakımdan Osmanlı İnan Münasebetleri". *Türk Kültürü*, Sayı 363.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2010). "Maturidi'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *Mezhep Araştırmaları*, III/2.
- Şeker, Fatih M., (2013).Osmanlı Entelektüel Geleneği. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tok, Fatih.(2012). "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Mürciilik ve Halku'l-Kur'ân". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19.
- Uyanık, Mevlut. (2014) İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik. Antalya: Otorite Yayınları

Kutadgu Bilig'de Adalet Dairesi ve Osmanlı'da Yansımaları

Vehbi Alpay Günal

Yrd. Doç. Dr. Akdeniz ÜİİBF Kamu Yönetimi Bölümü Yönetim Bilimleri ABD Öğretim Üyesi,
alpaygunal@yahoo.com

Emre Aydemirhan Üçhöyük

Akdeniz ÜSBE Kamu Yönetimi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, emreuchoyuk@gmail.com

Özet

Türklerde siyaset ve devlet yönetimi anlayışının geçmişten gelen güçlü birikimine rağmen klasik anlamda siyaset yazını ancak 11. yüzyılda başlar. İlk Türk siyasetnamesi olan Balasagunlu Yusuf'un Kutadgu Bilig'i Türklerin yerleşik hayata geçişi ve İslâm'ı kabulünden sonra karşımıza çıkar. Kutadgu Bilig'de felsefe, ahlâk, hukuk gibi disiplinlerin yaklaşımlarından vurgularla; Çin, Hind, Roma, İran gibi yerleşik kültürlerin yanı sıra Yenisey ve Orhun yazıtlarının etkisini de gözlemlemek mümkündür. Devletin temeline adaleti koyan, yönetilenlerin hakan üzerindeki haklarını sıralayan, törenin hükümdarlıktan üstünlüğünü işleyen eser; asker, hazine, halk ve adaletin birbirine bağlı olduğunu ifade eder. Bu bağ yaklaşık 600 yıl sonra, farklı bir coğrafyada Devlet'i Âli'nin sorunlarına çözüm arayan Koçi Bey, Kınalızade Ali gibi düşünürler tarafından da kullanılacak ve "adalet dairesi" diye ünlenecektir. Özgürlük ve eşitliğin görece daha fazla önemsendiği batı devlet yönetimlerine göre Türkler'de ve İslâm devletlerinde bu iki kavramın yanı sıra daha özgün bir kavram olan adalet ve adil yönetim anlayışı siyasetname yazınlarında kendini göstermektedir. Bu çalışmada 11. yüzyılda yazılan Kutadgu Bilig'de görülen adalet kavramı ve töre anlayışının 16. ve 17. yüzyılda yazılan Koçi Bey Risaleleri ve Kınalızade Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâi'sindeki adalet dairesi ile benzerlikleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Siyasetname, Kutadgu Bilig, Adalet Dairesi, Koçi Bey Risaleleri, Ahlâk-ı Alâi.

Giriş

Ortak bir amaca ulaşmak için birden fazla insanın yürüttüğü tüm faaliyetler olarak açıklanan yönetim aslında insanlık tarihi kadar eski bir olguysa da; kamu, özel ve sivil kurumlardaki yapı ve işleyiş odaklanan özgün bir bilim haline gelmesi 19. yüzyıl sonlarına tarihlenir. Oysa bir arada yaşayan insanların göçebe konfederasyonlardan, kent devletlerine, merkezi imparatorluklardan ulus-devlete kurdukları pek çok örgütlenme 19. yüzyıl öncesinin ürünüdür. Toplumsal kurumlar bu döneme kadar farklı bakış açılarıyla siyaset, hukuk, felsefe, tarih ve din gibi disiplinlerin inceleme alanında olduğundan, geçmiş toplumların ve devletlerin yönetimlerini incelerken kullanılan kaynaklar, eserler de bu disiplinlerin etkisindedir.

Günümüz kamu yönetimcileri Türk siyaset ve yönetim yazınının öncü eserlerinin başlıca üç ana sorunsala odaklandığına değinerek bir sınıflandırma yapma eğilimindedirler (Eryılmaz, 2011: 56).

- İyi bir yönetim ve yönetici nasıl olmalıdır?
- Devletin gerilemesi/çöküşü nasıl durdurulabilir?
- Batılılaşma/modernleşme yoluyla yönetimde gelişmeler nasıl sağlanabilir?

İlk soruya cevap arayan ideal insan, ideal toplum ve ideal devlet arayışındaki eserler farklı zaman ve mekânların ürünü olarak belirir, genelde siyasetname ya da nasihatname diye adlandırılır. Osmanlı duraklama döneminden itibaren karşımıza çıkan ikinci ve üçüncü sorunsala odaklanan eserler ise ideal devletin yerine bir “altın çağ” arayışında olup genelde rapor niteliğinde ve risale şeklindedirler.

Bu çalışma 11. yüzyıl Karahanlı siyasetnamesinin 16. yüzyıl Osmanlı siyasetname ve risalelerine olası etkisini tartışarak Türk siyaset/yönetim geleneğinin tarih ve coğrafya sınırlarını aşan bir felsefeye dayandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu geleneğin tarih ve coğrafya sınırlarını aşmasında önemli nedenlerden birisi şüphesiz Türklerin eski dünya üzerinde çok farklı coğrafyalarda tarih sahnesinde rol almalarıdır. Yerleşik hayata geçişe kadar -göçebe yaşamın bir sonucu olarak- Türklere Yenisey ve Orhun gibi yazıtların haricinde yazılı kaynaklara rastlamak çok yaygın değildir. Bu dönemlerde Türk tarihi ile ilgili önemli bilgi kaynağı komşu Çin, Hint, İran, Roma gibi yerleşik kültürlerin kayıtlarıdır. Yüzyıllarca inanç, gelenek, bilgi ve töre sonraki nesillere destanlar, efsaneler, sagular gibi vasıtalarla sözlü olarak aktarılmıştır. Kutadgu Bilig Türklerin yaşadığı büyük iki değişimin (yerleşik hayata ve İslâmiyet’e geçiş) izlerini taşıyan bir devrin ürünü olmakla birlikte kendinden sonraki dönemlere köklü etkilerde bulunmuştur.

1. Kutadgu Bilig

İlk Türk siyasetnamesi kabul edilen Kutadgu Bilig 11. yüzyıl Karahanlı Devleti’nde Balasagunlu Yusuf tarafından yazılmış, Tavgaç Buğra Han’a sunulmuştur. Aruz ölçüsünün “fa’ulün fa’ulün fa’ulün fa’ul” kalıbıyla 6645 beyit olarak yazılan eserin ismi “mutluluk veren bilgi” olarak çevrilmişse de Kutadgu Bilig bir kişisel gelişim kitabının çok ötesindedir. Öncelikle kut Orta Asya’daki, göçebe Altay uluslarında “yaşam gücü” anlamına gelen bir kelimedir. Kutsal yaşam gücü, nasip, bereket, hayat verici, mübareklik, canlılık gibi anlamları olan kut Tanrı vergisidir. Günümüz Türkiye Türkçesinde de kut 1. *Devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan üstün güç.* 2. *Mutluluk.* 3. *İlâhi bir kaynaktan gelen rahmet, bereket (TDK, Güncel Türkçe Sözlük)* anlamlarında kullanılmaktadır. Hakanın tahta çıkmasından, kişinin sağlığına, talihine, bahtına kadar pek çok olayın bağlandığı kut, Türk devletlerindeki ilâhi kaynaklı egemenliği açıklamakta kullanılan çok önemli bir kavramdır. “Kutadgu Bilig’e göre ‘kut’luluğun esasları dört temele oturtulmuştur. Bu temeller edep (erdem), bilgi (bilig), akıl (oy), anlayış (ukuş)tır” (Niyazi, 1996: 50). Halkını refah içinde, huzurlu, güvenli ve adil yaşatan hakanın “kut”u devam etmekte kabul edilir; hakanın bilgeliği ile kut arasında ayrılmaz bir ilişki kurulur. Türk yönetim ve siyaset tarihinde “il” kuran hakana ayrı bir değer verilse de halkı refah, huzur ve barış¹ içinde yaşatan, devleti zirve noktasına ulaştıran veya o noktada tutan hakanların da “bilge” unvanı ile övülmesinin kut ile bilgelik arasındaki ilişkiyi gösterdiği düşünülebilir.

Yusuf, Kutadgu Bilig’de hem yazı hem de bilgi ve akılı över (Kutadgu Bilig 280, 81, 82). İnsanın değerinin bilgi ve akıldan geldiğini (Kutadgu Bilig 1840-41) söyleyen

¹ Kaşgarlı Mahmud, Divân-ı Lügati’t Türk’t e il kelimesini sulh, barış manasında kullanmaktadır.



Yusuf'a göre devlet yönetiminde de bilgi ve akıl ön planda tutulmalıdır; devlet hastalanırsa ilacı akıl ve bilgidir (Kutadgu Bilig, 1970). Memleket kılıç ile tutulur, fakat kalem ile hükmedilir (Kutadgu Bilig, 2711). Kısaca Kutadgu Bilig, içeriği ve verdiği mesajlar göz önüne alındığında aslında Kutlu Bilgi veya Kutsal Bilgi olarak algılanmalıdır.

Eserde Yusuf, adalet, devlet, akıl ve akıbet/kanaat kavramlarını kişileştirerek karşımıza çıkarır. Hakan olan Küntoğdı (Gündoğdu) adaleti, vezir olan Aytoldi (Dolunay) devleti (kutu, nasibi), vezirin oğlu olan babasından sonra vezirliğe yükselen Ögüdülmüş (Övülmüş) akıllı, vezirin akrabası ve bir derviş olan Ogdurmuş (Uyanmış) ise akıbeti ve kanaati temsil eder. Yusuf sadece eserdeki kişiliklerin adlarıyla bile siyasi, toplumsal ve yönetsel ilişkilerle ilgili sembolizm yapar.

Toplumun ve ilin en üst makamı olan hakan Küntoğdı karşımıza devlet olarak değil adalet olarak çıkar; çünkü töre hükümdarlıktan üstündür ve devletin temeli adalettir. “Beylik iyidir ama daha iyisi töredir, onu doğru uygulamalı. Ne kutlu olur hakanın günü, bey iyi olup yürürse doğru” (Kutadgu Bilig, 454,455). Hakan'ın hizmetlisi diye tanımlanan ve vezir olan Ay-toldi devleti temsil eder. Hem dar anlamda yürütmeyi, hem de bir anlamda devletin soyut kişiliğini ve kut-nasip ilişkisini Ay-toldi'nin özelliklerinde gözlemlemek mümkündür. “Devletin başına geçen kimse, halkını yönetmeli iyi töreyle. Kimin eli halkı yönetmekte ise, o yumuşak huylu ve düzgün tavırlı olmalıdır. Kimin sözü halk içinde geçerli ise, o tatlı dilli ve alçakgönüllü olmalıdır. Dönektir bu devlet, hem yapar hem bozar, kararlı değildir, bırakırsa kaçır. Bu kuta inanma, iyilik yap, bugün sendeyse yarın başkasında bil. Bu kuta güvenme ey kut bulan, gelen kut bir gün gidecektir” (Kutadgu Bilig, 545-550) .

Babasından sonra devlet görevini üstlenen Ögüdülmüş akıllıdır. Kutadgu Bilig'de insan (yangluk) yanılmış (Kutadgu Bilig, 197) olarak tarif edildiğinden, hem bireysel hem de kamusal anlamda akıl övülmüştür. Ogdurmuş yani uyanmış, aydınlanmış olan karakter ise ahirete, maneviyata önem verip toplumsal yaşamdan uzaklaşan, kendini ibadete veren bir dervıştır ve devlet hizmetinden uzak durur.

Dört karakter arasındaki ilişkiler çeşitli örneklerle insana akıl ve bilginin önemini, iyilik, doğruluk, yumuşak huyluluk gibi erdemlerin güzelliklerini ve gerekliliklerini anlatır. Kitabın başından sonuna İslâm'ın emir ve tavsiye ettiği ideal insan arayışına göndermeler bulunmaktadır.² Bu anlamda bir ahlâk kitabı özellikleri gösteren Kutadgu Bilig toplumun yönetimi ile ilgili açıklamaları sayesinde de öncü bir siyasetname özelliği gösterir. Eserde hakanın ve hizmetlilerinin taşıması gereken nitelikler anlatılmış; hakanın görevlendireceği kişileri önce denemesi, sonra kapasitesine uygun işler vermesi gerektiği (Kutadgu Bilig, 4080) ifade edilerek bir anlamda çağdaş liyakat ilkesinin temelleri anlatılmıştır. Kutadgu Bilig Karahanlı devlet yapısındaki görevlileri, saraydaki memurlukları ve toplumsal yapıdaki farklı kesimleri, yöneten-yönetilen ilişkilerini irdelerken neredeyse eserinde bir teşkilât şeması çizer.

² Doğan (2002,128), Kutadgu Bilig üzerine Türkiye'de 20. yüzyılda da yapılan öncü çalışmalarda Budizm, Maniheizm, Zoroastroizm gibi dinlerin etkileri üzerinde yoğunlaşılmasını eleştirir.

Yusuf hakanın halk üzerindeki haklarını şu şekilde açıklar: “Halkın üzerindeki üç hakkını, onlardan iste aç kulağını. Biri buyruklarına değer versinler, ne istersen onu hemen yapsınlar. İkincisi hazine hakkını ödesinler, ey eli açık zamanında versinler. Üçüncüsü düşmanına düşman olsunlar, sevdiğin kimse onu sevsinler. Böylece ödemiş olursun onların hakkını, onlar da ödemiş olur kendi hakkını” (Kutadgu Bilig, 5579-5583).

Bunların karşılığında hakanın başlıca sorumlulukları;

“Raiyyetin üç hakkı var sende, bu haklarını öde, kendini zora düşürme. Birisi ilinde arı tut gümüştü, ayarını gözet ey bilgi küpü. Bir diğeri doğru yasa yap halkına, izin verme birinin diğeri zorlamasına. Üçüncüsü bütün yolları emin tut, eşkıyaların hepsini arıt. Ödemiş olursun raiyyet hakkını, ey açık elli, bundan sonra isteyebilirsin kendi hakkını.” (Kutadgu Bilig, 5574-5578) şeklinde ifade edilir.

Kutadgu Bilig, hak ve sorumluluklar açısından göçebelikten yerleşikliğe yeni geçmeye başlayan Türklerin çağının çok ötesinde bir anlayışa sahip olduğunu gösterir. Çağdaş bir devletten vatandaşına sunması beklenen güvenlik, adalet ve ekonomik kamu hizmetlerinin, dolayısıyla huzur ve refahın Yusuf tarafından halkın hakan üzerindeki hakkı olarak tanımlanmasının üstüne, Kutadgu Bilig kendisine sunulduğunda Yusuf’u has hacib yaparak ödüllendiren Tavgaç Buğra Han tarafından da bu hak ve sorumluluklar ilişkisi onaylanmış olarak anlaşılmalıdır.

Kutadgu Bilig’de güçlü bir devlet için asker, hazine, halk ve adalet arasında nasıl bir düzenin olması gerektiği şu şekilde anlatılır: (Kutadgu Bilig, 2057-2059)

“İl tutmak için erat ve ordu gerek

Eratı tutmak için de mal davar gerek

Bu malı elde etmenin gereği halkın zengin olmasıdır

Halkın zenginliği için doğru yasalar konulmalıdır

Bunlardan biri kalırsa dördü de kalır

Dördü de kalırsa beylik çürür”

Bu anlayış Osmanlı yazarları tarafından adalet dairesi diye adlandırılan ve devletin ve toplumun daha iyi yaşaması için öngörülen formülün ilk halidir.

2. Osmanlı Devletinde Siyasetname Geleneği

İlk Türk-İslâm Devleti Karahanlı'nın 11. yüzyıldaki siyasetnamesinin yüzyıllar sonra tamamen farklı bir coğrafyadaki Osmanlı siyaset ve yönetim eserlerine bulunmuş olabileceği etkiler; Osmanlı'nın bir sistem olarak Sasani, Roma ve İslâm Halifeliklerinden türediği iddiaları (Ortaylı, 2008: 30) düşünüldüğünde özel bir önem kazanır.

Siyasetname, Arapça “siyaset” ve Farsça mektup, risale anlamına gelen “name” kelimelerinden meydana gelmiş bir terktir. Siyaset kelime olarak, hayvanı (özellikle atı) tımar etmek (Kışlalı, 1987: 3), bakmak, terbiye etmek, bir yerden bir yere zor kullanmadan götürmek; vali ve hâkim olmak; idare etmek, düzene koymak, tedbir almak gibi anlamlara gelmektedir. Zamanla teşkilât ve idare terimi olarak da birçok anlamlar kazanmıştır:

1. Hükümet, memleket idaresi
2. Cezalandırılmayı hak edenlerin cezasını vermekte şiddet göstermek (erbab-ı hükümette siyaset elzendir)
3. Ceza, cezalandırma, idam (siyasete uğramak, siyaseten katl)
4. Kamu düzenini sağlamak için yapılan icraat.
5. Devletlerarası münasebetleri düzenleyen ilim (Nizamü'l-mülk, 2009: 14) .

Siyasetle ilgili işlere siyasi (siyasiyât), bu tür işlerle uğraşanlara da siyasiyyûn denilmekte olup, padişahlara, devlet ileri gelenlerine, dolayısıyla daha sonra bu görevleri üstlenecekler yol göstermek gibi gayelerle kaleme alınan kitaplara da genel bir başlık olarak siyasetname denilmektedir (Nizamü'l-mülk, 2009: 14-15) .

Siyaset ve devlet yönetimi hakkında, iyi, adil ve sonuçta daha güçlü bir devlet yönetimi arzusu için hükümdar ve devlet adamlarına bilgi ve nasihat verme amaçlı yazılan siyasetnameler, Osmanlı siyasi ve düşünce yapısının kaynak eserleridir. Bu siyasetnameler üç öncül eserden etkilenmiş olup; İslâm medeniyeti etkisi altında gelişen bu ilk dönem siyasetnameler Farabi, Yusuf Has Hacib ve Nizamü'l-mülk'e aittir. Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i, Selçuk veziri Nizamü'l-mülk'ün Siyasetnamesi, Farabi'nin el-Medinetü'l Fazıla ve Kitabü's Siyase isimli eserleri yerleşik, komşu ve eski kültürlerin izlerini de taşıyarak Türk-İslâm siyasi düşüncesine yön vermişlerdir (Ocak, 1999: 165).

Kuruluş döneminden itibaren yazılan birçok eserle birlikte Osmanlılarda siyasetname geleneği oluşmaya başlamıştır. Ahmedî'nin İskendernamesi, Sultan II. Murad'a kuruluş döneminde siyaset kuramı açısından önemli tespitler sunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini anlatan Aşıkpaşazade Tarihi diye de bilinen Derviş Ahmet Aşıkî'nin yazdığı Tevarih-i Al-i Osman, diyalogları ve bildirici nitelikli kısa cümleleri ile devlet yönetimi ve siyasetname içeriği olan bir tarih kitabıdır. Yine Oruç Beğ'in Tevarih-i Âl-i Osman, Şükrullah Efendi'nin Behçetü't Tevarih adlı tarih kitaplarında da siyasetname izlerini görmek mümkündür.

II. Bayezid döneminde yazılan Tarih-i Ebu'l Feth'te saltanat makamı ele alınmış, rıza ve itaatin yani mutlak otoritenin varlığı ve bu gücün padişahın sıfatında tezahür ettiği açıklanmıştır. Eserinde Kur'an'ı referans alan Tursun Beğ'e göre hazinenin idaresi ve askerinin varlığı ile düzeni korumak dünya saadeti için ilk şarttır. Tarih-i Ebu'l Feth'te bu saadetin adalet kavramıyla gerçekleştirileceği anlatılmıştır. Adaletsiz ülkenin yıkılmaya mahkûm oluşu adalet kavramının Osmanlı siyasetnamelerinde ne kadar

önemli olduğu göstermektedir. (Okumuş, 2005: 3) Bahsedilen bu eserler siyasetname olarak adlandırılmasa da Osmanlı siyasetname geleneğinin ilk halkalarıdır.

Osmanlı klasik döneminde Şeyhoğlu'nun Kenzü'l Kübera ve Mehekkü'l Uleması, Ankaravi'nin Enisü'l-Celis'i önemli siyasetname örnekleridir. Yine Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaşayan Lütfi Paşa'nın, Asafname'si vezirlere yol göstermek ve devlet düzeni hakkında bilgi vermek için bu dönemde yazılmış siyasetnamelerdendir. Osmanlı klasik dönem siyasetnamelerinin genel özelliği, daha iyi bir yönetim için padişaha ve vezirlere yol göstermek ve devletin daimi düzeni hakkında bilgi vermek amacıyla yazılmış olmalarıdır. Düzenin korunması ve sonrasında daha mutlu ve refah içinde yaşamanın yolu aranmış ve gösterilmiştir. Bu yaşam için ilk ve en önemli yönetim unsuru ise adalet kavramının varlığıdır.

Duraklama döneminde ise toplumsal ve yönetsel düzendeki problemleri belirleyip, padişaha ve yönetici kadrolarına önerilerde bulunan risaleler Osmanlı devlet yönetimine ışık tutar. Bu risalelerin en bilinenleri Koçi Bey tarafından padişaha sunulanlar olup, düşünürler devlet ve toplum düzenindeki düzelmelerin ancak adaletle mümkün olacağını ifade ederler.

2.1. Osmanlı Devletinde Adalet Dairesi

Osmanlı siyaset felsefesi ve yönetim geleneğinin merkezinde yer alan adalet, bir siyaset kurumu olarak adalet dairesinde ifadesini bulmuştur. Adalet dairesi, din-devlet-toplum ilişkilerini, toplumun çeşitli sınıf ve kesimleri arasındaki ilişkiler çerçevesinde işlemsel bir bakış açısıyla formüle etmektedir (Altay, 2011: 3).

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı yazarları tarafından ciddi olarak incelenen adalet dairesi, Koçi Bey'in ifadesi ile Kanuni Sultan Süleyman devrinde gerilemeye başlayan ve bozulan düzenin inşası için işlenen bir siyaset kurumudur.

Adalet dairesi, İslâm toplumları bağlamında, toplumun huzur ve mutluluğu, devlet, şeriat, saltanat, ordu, mal, halk ve hükümdar adaleti şeklinde birbirine bağlı sekiz başlıktan oluşmaktadır. Bu sekiz maddenin dört başlık halinde ele alındığı da görülmektedir. Bu başlıklar ise halk/çiftçiler, hazine, ordu ve hükümdarın adaletidir (Altay, 2011: 1). Adalet dairesinde çiftçiler hazineye vergi öderler, ödenen bu vergi ile genişleyen hazine hakanın hükümranlılığını koruyup genişleten askerlerin maaşlarını karşılar. Hakan da bu hazineyi çiftçilere dağıtır ve onları zulümden kurtarır.

Adalet dairesinde düzenli ve doğru yönetilen bir devletin fonksiyonları birbirine bağlı bir zincir çerçevesinde anlatılmıştır. Yükselme dönemi sonrası artık işlememeye başlayan tımar sisteminden, askeri/siyasi isyanlara, Devlet-i Âliyye'nin bozulan otoritesi karşısında "devlet-i ebed müddet" anlayışının yani Osmanlı Devleti'nin geçmişten geleceğe yaşayacağı inancının hasar görmesi o dönem düşünürlerinin eserlerinde kendini gösterir. Geleneğin devam ettirilmesi ve Osmanlı Devleti'nin daha da/tekrar güçlenebilmesi için adalet dairesinde bir maddenin bile eksik olmaması aksamaması gerekir.

2.1.1. Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî'de Adalet Dairesi

Kınalızade'nin Aristo'dan ve Aristo'yu Türk-İslâm medeniyetine kazandıran Farabî'den derin bir şekilde etkilendiğini söylemek mümkündür (Algül, 18). Kınalızade'nin Ahlâk-ı Alâî eseri devlet ve aile ahlâkı olmak üzere iki konuya odaklanır. Farabî'nin El Medinet'ül Fazıla ve İbn-i Haldun'un Mukaddime'sinde olduğu gibi Ahlâk-ı Alâî'de de şehirlerin idaresi, devlet yönetimi içerisinde çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Erdemli şehirlerin varlığını, Kınalızade ahlâk çemberi içerisinde ve adalet çerçevesinde ele almıştır.

Kınalızade bunu eserinde şöyle belirtmektedir: Medine (şehir) iki kısımdır: Medine-i fâzıla ve medine-i gayri fâzıla. Medine-i fâzıla hayır ve iyiliklerin bir arada yaşama sebebinin olduğu şehirdir (Kınalızade, 2013: 169). Kınalızade Ahlâk-ı Alâî'nin devlet ahlâkı bölümünün başlangıcında, tıpkı İbn-i Haldun'un Mukaddime'sinde olduğu gibi şehirleri önemli bir yere oturtmuş ve çizmeye çalıştığı ahlâk çemberini şehirlerin idaresi ile başlatmıştır (Haldun, 2013: 631, 32, 33). Fazilet üzerine kurulan/kurulamayan şehirlerin idaresinin anlatıldığı bölümden sonra şehirlerin idarecileri ve işlerin düzenleyicisi olan hükümdarın o şehirleri nasıl yönetmesi gerektiği anlatılmıştır.

Kınalızade Ali Efendi'nin -en önemli ve ona asıl şöhretini kazandıran eseri olan- Ahlâk-ı Alâî'yi yazma gerekçesini kitabının başında kendisi açıklamıştır. Kınalızade'ye göre ahlâk ilminin ve içerdiği konuların bütün insanları ilgilendirmesi, mutlu olmak için herkesin bu ilmi bilme zorunluluğu, âlimleri ahlâk ilmi ile ilgili kitaplar yazmaya itmiştir. Bu tür kitapların en ünlüleri Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsîrî'si, Celâleddîn Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'si ve Hüseyin Vâ'iz'in Ahlâk-ı Muhsinî'sidir. Kınalızadenin incelediği bu üç kitabın dili Farsça iken, kendisi de bunlara benzeyen bir kitap yazmayı ama yazacağı eserin dilinin Türkçe olmasını arzulamaktadır. Kınalızade bütün bu düşüncelerini "Dünün iyi ve doğru işleri hatırlanır ki dili Türkçe olan Anadolu üzerine bir kitap yazıldığında bu kitaplar bilgece bir niyet ile üç kere, dört kere toplanmalı, çoğaltılmalıydı."³ diye ifade eder (Oktay, 2010: 13).

Üç ana kitaptan oluşan Ahlâk-ı Alâî'nin birinci kitabı eserin en geniş kısmı olup ahlak ilmine ayrılmıştır ve dokuz kavram üzerinde durur. Erdemler, rezilet, bunların çeşitleri, erdeme benzeyen rezilet, adalet, erdemi kazanma yolları, erdemlerin korunması ve ahlâki hastalıkların tedavisi konularını incelemektedir. İkinci kitap olan aile ahlâkıyla ilgili kısımda sekiz bölüm vardır. İlk dört bölüm aile, insanın aile içinde yaşamaya olan ihtiyacı, evin idaresi ve evin geçiminin temin edilmesi konularına ayrılmıştır. Beşinci bölüm ise yedi alt bölüme ayrılmış olup "evlat ve ailenin terbiyesi" ana başlığı ile incelenmektedir. Aile ahlâkıyla ilgili kitabın altıncı bölümünden itibaren sonuna kadar devlet ahlakını ilgilendiren konular işlenmektedir. Altıncı bölüm "ülkenin idaresi, memleketlerin zaptı, idarecilik kuralları ve ilâhî kanunlar" adını taşımakta ve fasıl adıyla iki alt bölüme daha ayrılmaktadır. Bunların ilkinde insanın birlikte yaşamaya olan ihtiyacı,

³ Bârihâ hâtir-ı âtırâ endişe ve hâtira olurdu ki zebân-ı Türki-i Rum üzere bir kitâb merkûm olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i ameliyyeyi bi't-temâm câmi' ve kütüb-i selaseye râbi' olaydı.

diğerinde de sevgi konusuna yer verilmektedir. Yedinci bölüm ülke çeşitleri, sekizinci bölüm siyaset çeşitleriyle ilgilidir (Oktay, 2010: 12).

Ahlâk-ı Alâî'nin üçüncü kitabı ise devlet ahlakıyla ilgili olup, adil devlet adamında bulunması gereken özellikler ve onun uyması gereken kurallara yer verilmektedir. Bölümün sonuna doğru açılan iki alt bölümün ilkinde sultanlara hizmet edenlerin uyması gereken kurallar, diğerinde de bütün insanlara muamele adı altında dost ve dostluk hakkında bilgi verilmektedir (Oktay, 2010: 13). Bu bölümde vurgu yine daire-i adalet üzerinedir ve şu sözlerle anlatılır: “Dünyaya gerekli olan adalettir, dünya bir alandır sınırı devlet, devletin ölçüsü kanundur, kanuna istekli olamaz her durumda yönetici, yönetici her durumda askeri kontrol edemez, asker malı bir araya getiremez; malı bir araya getiren halktır, halkı kul eden ise hükümdarın adaletidir”⁴ (İnalçık, 1993: 71).

Kınalızade Ali Efendi'nin adalet dairesi sekiz başlıkta şöyle sıralanabilir:

1. Adalettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan (Adldir mucib-i salâh-ı cihan)
2. Dünya bir bahçedir, duvarı devlet (Cihan bir bağıdır dîvarı devlet)
3. Devletin nizamını kuran Allah kanunudur (Devletin nâzımı şeriattır)
4. Şeriat ancak saltanat ile korunur (Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk).
5. Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zaptedilir (Mülk zabt eylemez illa leşker)
6. Ordu, ancak mal ile ayakta kalır (Leşkeri cem' idemez illa mal)
7. Malı toplayan halktır (Malı cem' eyleyen raiyyettir)
8. Halkı idare altına ancak Cihan Padişahı'nın adâleti alır (Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl) (Şirvani, 1965: 106).

2.1.2.Koçi Bey ve Risalelerinde Adalet Dairesi

1631 yılında IV. Murad'a sunduğu risaleleri ile tanınan devlet adamı Koçi Bey, risalelerinde bozulmanın Kanuni devrinde başladığını belirtir ve bu bozulmaya yol açan uygulamaları sıralar. Bu bozulma sonucunda IV. Murad döneminde gelinen durumu daire-i adalet üzerinden açıklar: Velhasıl saltanat-ı âliyyenin şevket ve kuvveti asker ile, askerin ayakta durması hazine ile, hazinenin toplanması reaya ile, reayanın ayakta durması adalet ve doğruluktur. Şimdi âlem harap, reaya perişan, hazine eksiklik içinde ve kılıç erbabı da bu haldedir (Koçi Bey, 2007: 67).

Koçi Bey özellikle II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed devrinde mülki ve askeri teşkilatın nasıl yozlaştığı konusunda IV. Murad'ın dikkatini çekmeye çalışmıştır. Bu devirde köylüler yöneticilerin baskıcı tutumları ile tarlalarını terk etmiş ve köyler boşalmıştır. Koçi Bey ise risalelerinde bunun üzerinde durarak padişahların güçlü saltanatının ancak zengin ve refah içinde yaşayan halk sayesinde mümkün olacağını ve zulümle bir memleketin yaşayamayacağını açıklamıştır.

⁴ “Adldir mucib-i cihan: cihan bir bağıdır divarı devlet; devletin nazımı şeriattır: şeriata haris olamaz illa melik; melik zaptetilemez illa leşker; leşkeri cem' edemez illa mal; mal'ı cem eyleyen re'ayadır; re'ayayı kul eder padişah-ı aleme 'adl”

Koçi Bey, düzenin bozulmasında adalet dairesinden ilk halka olan asker/yeniçeri ocağındaki bozulmayı “Yeniçeri Taifesinin Bozulmasının İlk Defa Ne Yüzden Olduğu Beyan Olunması” adlı risalesinde ele almıştır. Ocak yasalarının dışında iltimas ve ocağa ihtiyaçtan fazla asker almanın ocak düzeninin bozulmasına sebep olduğunu söylemektedir.

“Ocağın parlaklık ve güzelliği gitti, içlerinde yürürlükte olan kanun battı, karmakarışık oldu. Yaşlanmış ve amelmande oluştan başkasının oturak olması kanuna aykırı iken, şimdi genç ve beden kuvvetine sahip oldukları halde on binden fazla korucu ve oturak meydana çıktı. Müslümanların beytülmal bu yolla zayı ve telef oldu. *Yine* emektar adamları sebepsiz yere kaldırdılar; yerlerine ahval bilmez, rüzgâr görmemiş, âlemin acısını tatlısını çekmemiş nice taze kişileri getirdiler ve ocağı yıkık dökük ettiler.” (Koçi Bey, 2007: 59, 60) diyerek padişaha yeniçeri ocağının durumu hakkında bilgi vermiştir.

Koçi Bey sekizinci risalesinde asker/ocak kurumundan bahseder ve adalet dairesinde ilk halka olan askeri inceler. Yeniçeri Ocağındaki yığılmayı diğer memur kademelerinde memur yığılması izler ve bu durum adalet dairesinin ikinci halkası olan hazinenin bozulmasına yol açar. Koçi Bey bu durumu padişaha eski ve yeni ulufeli sayısını açıklayarak anlatır: 1574 tarihinde toplamda 35153 olan ulufeli sayısı on yıl gibi kısa bir sürede 92206'ya çıkar. Birkaç örnekle, yeniçeri süvarileri sayısı 2210 kişiden 7000'e, yeniçeriler, sekbanlar, piyadeler, zağarcılar cemaati 13599 kişiden 46113'e yükselmiştir (Koçi Bey, 2007: 55, 56).

Koçi Bey bu rakamları açıkladıktan sonra şöyle der: “Bu denli kula mevacib mi yetişir? Bu denli mevacibe hazine mi dayanır? Bu yazılan taifeler ulufeye sahip olanlardır. Bunlardan başka kul değilken kul namına olup, reaya ve berayaya fazlasıyla zulmedenler, iki yüz bin kadar kişi daha vardır ve onlar dahi aleme kötülük yapmışlardır” (Koçi Bey, 2007: 56).

Koçi Bey risalelerinde ulufeli sayısındaki artışın hazineye getirdiği yükü gidermek için yöneticilerin reaya'ya ağır yük getirdiğini söyler ve bu durumu adalet dairesindeki üçüncü halka olan reaya'nın zulme uğraması şeklinde açıklar. “1582 tarihine gelinceye kadar reaya fukarasından her bir nefer başına kırkar akçe ve ellışer akçe cizye, kırkar akçe hane-i avarız ve iki koyundan bir akçe koyun vergisi alınır; fazlası alınmazdı, sınırı aşmaya kimsenin cesareti yoktu” (Koçi Bey, 2007: 62). Bu tarihten sonra sınır aşılmaya cesaret gösterilmiş ve ulufelilerin getirdiği yük halka yansıtılmıştır:

“Şimdi ulufeli kul taifesi fazla oldu, kul fazla oldukça masraf fazla oldu, masraf fazla oldukça teklif (vergi yükleme) fazla oldu, teklif fazla oldukça reayaya zulmetme fazla oldu ve (böylece) âlem harap oldu. Evvelce ev başına kırkar, ellışer akçe cizye alınırken şimdi yalnız mirî için her bir neferden ikişer yüz kırkar akçe, her hane-i avarızdan üçer yüz akçe ve her koyun başına bir akçe tayin olur” (Koçi Bey, 2007: 62, 63).

Asker ile başlayıp hazine ve reayadaki bozulmaya dikkat çeken Koçi Bey, Sultan IV. Murad'a yirmi birinci risalesi ile meseleleri beyan ederek dairenin son halkası olan

hükümdarın adaleti ile eserini tamamlar. Koçi Bey'e göre bozulan düzenin tek bir kurtarıcısı vardır o da hükümdarın bizzat kendi adaletidir.

“Osmanoğullarının devlet-i âliyyesi bir hudutsuz büyük devlet olup, memleketleri geniş, kulları haddenden fazladır; her birisine hüner ve istidatlarına göre iltifatlar ve gönül okşamaları, in'amlar ve ihsanlar olunması gerektiği için, (bunların) vakti ve zamanı geldiğinde değiştirilip ve başkalarına verilmesi Osmanoğulları padişahlarınca kanun olmuştur. (Ama ne var ki) sebepsiz yere azil ve tayine, aşırı açgözlülük sebebiyle bir mansıbın kâh Zeyd'e kâh Amr'a verilmesine Osmanoğulları sultanları hazretlerinin hiçbirinin rıza-yı hümayunları yoktur” (Koçi Bey, 2007: 91).

Koçi Bey'in Osmanlı Sultanlarının adaletine karşı derin bir hürmeti vardır. Düzenin bozulmasını ise siyasi çözümlere bağlar. Siyasi çözümler siyasi sistemde görülen istikrarsızlıklar ve bürokrasinin artması, rüşvet, adam kayırma, usulsüzlük ve devlet adamlarının yetersizliği gibi durumlar siyasi çözümler göstergeleridir. Koçi Bey de risalelerinde bu usulsüzlüklerin üzerinde durarak hükümdar adaletinin kaybolmaması için Sultan IV. Murad'a şu bilgileri sunmuştur:

“Her mansıb ve her dirlik, ona sahip olanların geçim vasıtası olup, çoluk çocuğu ve hizmetçileriyle birlikte padişahlığın devlet-i âliyyesinden geçinirler; başkaca geçim vasıtası yoktur. Suçu ve günahı olmadan mansıbı elinden alınıp başkasına verildiği zaman, o zavallı da elinden başka sanat gelmediği için fakir, hor ve zelil olur, hadsiz borçlara batar. Eğer o azlolunan zavallı kişi rüşvet verip, tekrar mansıb alsın, muhakkak ki verdiği akçeyi çıkarmaya çalışacak, mecburen zalim ve devlete düşman olacaktır. Mübarek hükümdara malum ola ki: Zulüm ve rüşvet herhangi bir devlette meydana çıkar ve aşikâr olursa o devlet harap olur yıkılır ve talihi tersine döner” (Koçi Bey, 2007: 91, 92).

Görüldüğü üzere halkın varlığı, mutlu ve güvenli bir şekilde yaşaması adaletli bir yönetimin ilk şartıdır. Halkın mutlu ve güvenli yaşamı için ise güçlü bir hazineye, güçlü bir hazine için ise Osmanlı Devletinin yükselme dönemindeki gibi düzenli ve iyi işleyen bir orduya ihtiyaç vardır. Adalet dairesinde bu düzeni sağlayacak şey ise hükümdarın varlığı ve adaletidir. Koçi Bey eserinin sonunda şu ayet meâline yer vermiştir: “Allah size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder” buyurmuştur⁵ (Koçi Bey, 2007: 93).

Sonuç

Mülkün temeli olan adalet kavramı, Orhun Yazıtlarında kendine ciddi bir şekilde yer bulsa da, Türk siyasi/idari tarihinde bir siyasetnamede ilk kez Kutadgu Bilig'de görülmüştür. Yusuf Has Hacıp eserinde iyi bir devlet yönetimini incelemiş ve bu yönetim tarzında olması gereken adalet kavramının varlığını hakanın kişiliğinde ve dört ana karakterin arasındaki ilişkilerde sembolleştirmiştir. Yusuf'un karakterler üzerine sembolleştirdiği adalet kavramı Kutadgu Bilig'den 500 yıl sonra Osmanlı düşünürleri Kınalızade Ali ve Koçi Bey tarafından bir siyaset kuramı olarak ele alınmış ve Osmanlı

⁵ (Nisâ, 4/58)

devlet yönetiminin merkezine oturtulmuştur. Yusuf Has Hacib Kutadgu Bilig'inde ve Koçi Bey Risalelerinde adalet dairesini dört başlık ile incelerken, Kınalızade Ali Efendi Ahlâk-i Alâi'de sekiz başlıkta incelemiştir. Kınalızade Ali bir ahlâk kitabı olarak yazdığı Ahlâk-ı Alâi'nin devlet ahlâkı bölümünde, ahlâk kavramının temelini adalet kavramını koymuş; Koçi Bey ise risalelerinde devletin çöküşüne engel olabilecek hamleleri hükümdarın adaletinde birleştirmiştir.

Kınalızade ve Koçi Bey'in dışında da Osmanlı düşünürleri adalet dairesi kavramının üzerinde durmuşlar, bu etkileşim uzun yıllar süregelmiştir. Yönetimle adalet dairesi çerçevesinde doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili eserler arasında; Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın Devlet Adamlarına Öğütleri, Vezir Lütfi Paşa'nın Asafname'si, Katip Çelebi'nin Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar'ı belirtilebilir. Osmanlı devlet yönetiminde adalet kavramı siyaset/yönetim kuramı çerçevesinde vazgeçilmez bir olgudur. Adalet dairesinin varlığı mülkiye, adliye, askeriye, maliye gibi kurumlar arasındaki karşılıklı bağı kurar.

Adaleti devletin merkezi olarak kabul eden, devletin adaletten bir an bile ayrılmasını yıkılma sebebi olarak gösteren algı, sadece Osmanlı'da değil; önceki Türk ve İslâm devletlerinde de gözlenebilir ve bu anlayış özgün Türk siyasetnamelerinde merkezi bir yer teşkil ederek bu kültürler arasındaki bağı da ortaya çıkarır.

Kaynakça

- ALTAY, Ahmet, Klasik Dönem Osmanlı Siyasetname Geleneğine Genel Bir Bakış, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume, 2011.
- DOĞAN, Nejat, Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi I, Erciyes Üniv. SBE yayınları, 2002.
- ERYILMAZ, Bilal, Kamu Yönetimi, Okutman Yayıncılık, Ankara, 2011.
- HALDUN, İbn, haz. Süleyman Uludağ, Mukaddime Cilt 2, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.
- İNALCIK, Halil, "State Ideology Under Sultan Süleyman I", The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire-Essays on Economy and Society, Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- KINALIZADE, Ali Efendi, Devlet ve Aile Ahlâkı, Tutku Yayınevi, Ankara, 2013.
- KINALIZADE, Ali Efendi, çev. Hüseyin Algül, Ahlâk-ı Alâi
file:///C:/Users/win7/Dowlands/Kınalızâde%20Ali%20Efendi%20-%20Ahlâk-ı%20Alâi.pdf Erişim Tarihi: 04.09.2015
- KIŞLALI, Ahmet Taner, Siyaset Bilimi, Ankara Üniv. Basın-Yayın Yüksekokulu Yay., Ankara, 1987.
- KOÇİ BEY, Risaleler, Yay. Seda Çakmakçioğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- NİYAZİ, Mehmet, Türk Devlet Felsefesi, Ötüken, İstanbul, 1996.
- NİZAMÜ'L-MÜLK, Siyasetname, çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- OCAK, Ahmet Yaşar, "Düşünce Hayatı: XIV-XVII. Yüzyıllar" Osmanlı Medeniyeti Tarihi, Feza Gazetecilik, İstanbul, 1999.



- OKTAY, Ayşe Sıdıka, Kınalızâde'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri, dil ve edebiyat dergisi, İstanbul, 2010.
- OKUMUŞ, Ejder, Osmanlılarda Siyasal Bir Kurum Olarak Adalet Dairesi, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 5, 2005, s. 45-51.
- ORTAYLI, İlber, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat, İstanbul, 2008.
- ŞİRVANİ, Harun Han, İslam'da Siyasî Düşünce ve İdâre, Çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yayınları, İstanbul, 1965.
- TDK, Güncel Türkçe Sözlük http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.55f80537_6621d7.40687566 Erişim Tarihi: 04.09.2015
- YUSUF, Has Hacib, Kutadgu Bilig, Çev. Ayşegül Çakan, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- YUSUF, Has Hacib, Kutadgu Bilig, Çev. Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008.